N12<526173215 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
Schaffhauser

47
1993

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 47. Jahrgang Januar 1993

Kein Grund zur Resignation

Weltkatechismus

Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen

Europäische Gemeinschaft

Wohin steuert die EG?
Fragen an Hans-Gert Pöttering MdEP

Grundgesetz

Was sich an der Verfassung ändern wird

Fundamentalismus

Die Flucht aus der Moderne oder ihr Spiegel?

Osteuropa

Die KP-Nachfolgeparteien haben überlebt

13. JAN. 1993

204063

Inhalt

Kein Grund zur Resignation (Ulrich Ruh) 1

Vorgänge

Exportversuch. Der Asylkompromiß im Pro und Contra (nt) 4
Unvorstellbar. Die Botschaft des Welt-Aids-Tages (fo) 5
Erwartungen. Katholikentagspläne bis zum Jahr 2000 (ru) 6
Nicht umsonst. Frauenhirtenbrief der US-Bischöfe blieb ohne die erforderliche Mehrheit (nt) 7

Entwicklungen

Orden: Vorbereitungspapier für die Bischofssynode 1994 (K. N.) 8
Neue Länder: Kirche und postkommunistische Gesellschaft (N. Z.) 10
Jugendpastoral: Diözesen legen neue Leitlinien vor (A. F.) 12

Zeitgeschehen

Im politischen Spannungsfeld. Neue Aufgaben und Strukturen für die Bundeswehr (Alexander Foitzik) 14

Interview

„Die europäische Gemeinschaft erweitern und gleichzeitig vertiefen." Ein Gespräch mit Hans-Gert Pöttering MdEP 20

Kirchliche Zeitfragen

Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen. Der neue „Katechismus der katholischen Kirche" (Ulrich Ruh) 25

Themen und Meinungen

Die Spannungen aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen (Hans Waldenfels) 30

Politische Zeitfragen

Ein kleiner Wurf mit großen Details. Zur laufenden Arbeit der gemeinsamen Verfassungskommission (David Seeber) 34
Zwischen Kontinuität und Wandel. Die KP-Nachfolgeparteien in Ostmitteleuropa (Heinz Timmermann) 40

Religion

Flucht aus der Moderne oder ihr Spiegel? Ein Literaturbericht zum Thema Fundamentalismus (Klaus Nientiedt) 45

Kurzinformationen

Europäisches Bischofstreffen – Appell des Papstes gegen Antisemitismus – ZdK zur kirchlichen Erwachsenenbildung – Schweizer Bischöfe verteidigen Korrektheit der Koadjutorernennung in Chur – US-Bischof initiiert Dialog über katholische Identität – Vietnamesische Bischöfe schreiben an Regierung 50

Zeitschriften 53

Notizen 54

Impressum

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 (0761) 2717-388
Telefax (0761) 2717-520

Anzeigen:
Verlag Herder
Hermann-Herder-Straße 4
7800 Freiburg i. Br.
Telefon (0761) 2717-236
Anzeigenleitung:
Bettina Wegmann

Die »Herder-Korrespondenz« erscheint in der Regel im Umfang von 54 Seiten.
Einzelheft 15.– DM,
im Abonnement 13.90 DM
(für Studenten 10.50 DM)
zuzüglich Versandspesen;
Österreich: Einzelheft 132.– S,
im Abonnement 122.50 S.

Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel oder durch den Verlag Herder,
Hermann-Herder-Straße 4,
7800 Freiburg i. Br.
Telefon (0761) 2717-333

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
ISSN 0018-0645/M3691 E

theol

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

JAHRESREGISTER

47. Jahrgang 1993

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatshefte für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 54 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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Kb 190.4°

Inhaltsverzeichnis des 47. Jahrgangs

Leitartikel

Kein Grund zur Resignation (Ulrich Ruh) 1– 3
Neue Nachdenklichkeit (David Seeber) 55– 57
Das Kreuz mit dem Kreuz (Klaus Nientiedt) 109–111
Religion als Heilmittel? (Ulrich Ruh) 163–165
Ende der Beschaulichkeit (Klaus Nientiedt) 217–219
Ökumene im Übergang (Ulrich Ruh) 271–273
Antiautoritäre Saat? (Alexander Foitzik) 325–327
Katholisch im Plural (Klaus Nientiedt) 379–381
Kann Bildung genesen? (David Seeber) 433–435
Fünfzehn Jahre Johannes Paul II. (Ulrich Ruh) 487–489
Postnationaler Patriotismus? (Alexander Foitzik) . . . 541–543
Verpaßte Chancen (Klaus Nientiedt) 595–597

Vorgänge

Exportversuch. Der Asylkompromiß im Pro und Contra (nt) 4– 5
Unvorstellbar. Die Botschaft des Welt-Aids-Tages (fo) 5– 6
Erwartungen. Katholikentagspläne bis zum Jahr 2000 (ru) 6– 7
Nicht umsonst. Frauenhirtenbrief der US-Bischöfe blieb ohne die erforderliche Mehrheit (nt) 7
Genug gestraft? Zu den Reaktionen auf das Ende des Honecker-Prozesses (se) 58– 59
Eindringlich. Das Gebetstreffen von Assisi (ru) 59
Weltfeuerwehr. Die überlastete UNO steht vor zu hohen Erwartungen (fo) 59– 60
Polarisierung. Französische Verlage und das innerkirchliche Klima (nt) 60– 62
Defizite. Die Bilanz der UN-Dekade der Behinderten (fo) 62
Kulturkampf? Die Kirche sollte ihre Gegner nicht fürchten (se) 112–113
Ein Flop. Der Pfingstmontag ist es wert, erhalten zu bleiben (un) 113–114
Lückenbüßer. Der Zivildienst ist kein Grund für den Erhalt der Wehrpflicht (fo) 114–115
Abkühlung. Die neue US-Administration und die katholische Kirche (nt) 115–116
Unübersichtlich. Alle reden von Konzentration in der Theologie, aber wenig geschieht (nt) 117
Konflikt. Die Auseinandersetzung um ein Staatsziel Umweltschutz hat symptomatische Züge (fo) 166–167
Überdeutet. Die „Hessenwahl" als Trendsetter (se) . . 167–168
Fragezeichen. Der Papst setzt auf einen gesamtkirchlichen „Priesterausgleich" (nt) 168–169
„Renovabis". Bischofskonferenz gibt der Hilfsaktion für Osteuropa eine vorläufige Struktur (fo) 169–170
Signal. Die Spanische Bischofskonferenz und ihr neuer Vorsitzender (ru) 170
Verquere Ideale. Zum Streit um das dreizehnte Schuljahr (se) 220–221
Sprachprobleme. Der „Neukatechumenale Weg" zwischen verbreiteten Vorbehalten und kirchenamtlicher Förderung (nt) 221–222
Kalamität. Wie schreibt man einen Beschluß der Würzburger Synode fort? (nt) 222–223
Perspektiven. 20 Jahre Leuenberger Konkordie (ru) . . 223
Verbraucht? Demokratische Sozialisten und Sozialdemokraten in der Krise (nt) 274
Aufgewacht. Das ZdK wird vom eigenen Dialogpapier eingeholt (nt) 274–275
Dringlich. Klärungsbedarf bei der Militärseelsorge (fo) 275–277
Klarstellung. Die katholischen Bischöfe Englands und die übertrittswilligen Anglikaner (ru) 277
Gespalten. Das neue Asylrecht und die Haltung in den Kirchen (nt) 328–329
Bekenntnisfrage. Der neue Weltkatechismus und seine polarisierende Wirkung (nt) 329–330
Jubiläum. Vor 100 und 50 Jahren erschienen zwei wichtige Bibelenzykliken (ru) 330–331
Kompromiß. Verfassungskommission schlägt Erweiterung des Gleichberechtigungsartikels vor (fo) 331–332
Gerecht? LWB diskutiert Rechtfertigung militärischer Interventionen (fo) 382–383
Signale. Die CDU und die Diskussion um das christliche Fundament (ru) 383–384
Hoffnungen. Ein neuer Bischof für die niederländische Diözese Roermond (ru) 384
Neue Stufe. Die gegenwärtige Diskussion über die Zulassung von Frauen zum Diakonat (nt) 385
Parteitaktik. Frankreichs Parlament votierte zugunsten von finanziellen Zuwendungen an die privaten Schulen (nt) 385–386
Sackgasse. 25 Jahre Humanae vitae und kein Jubiläum (nt) 436
Begründen! Wehrdienstbefreiung der Geistlichen wird hinterfragt (fo) 436–437
„Popestock". Weltjugendtage, der Papst und die katholische Selbstgewißheit (nt) 437–438
Glaubwürdig. Misereor übt Kritik an der deutschen Entwicklungspolitik (fo) 438–439
Warum nur so? Sind wir mit der Pflegeversicherung auf dem rechten Weg? (se) 490–491
Zu spät? Der Papst im Baltikum (fo) 491–492
Einäugig. Gewaltzunahme hat tiefere als mediale Ursachen (se) 492–493
Premiere. In Sachsen-Anhalt wurde der Evangelische Kirchenvertrag unterzeichnet (ru) 493
Abgestuft. Die deutschen Bischöfe orientieren sich stärker am Einzelfall (nt) 544–545
Europa-GmbH? Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Maastrichter Vertragswerk (se) 545
Alleingang. Erzbischof Dyba geht in der Beratungsfrage eigene Wege (nt) 546
Entmilitarisieren. Der UNO-Einsatz in Somalia in einer Sackgasse (fo) 546–547
Risiko. Bischöfe beginnen einen Konsultationsprozeß zur Erstellung eines Wortes zu sozialen Fragen (nt) . 598–599
Gereift. Der Papst äußerte sich in einem Interview zu seiner und zur Rolle Osteuropas (nt) 599–600
Sensibilisieren. Arbeitshilfe der Bischofskonferenz zum Stellenwert von Kunst und Kultur in der theologischen Ausbildung (fo) 600–601
Symptomatisch. Der Streit um die Gestaltung der Berliner Neuen Wache (ru) 601

Entwicklungen

Orden: Vorbereitungspapier für die Bischofssynode 1994 (K. N.) 8– 10
Neue Länder: Kirche und postkommunistische Gesellschaft (N. Z.) 10– 12

Jugendpastoral: Diözesen legen neue Leitlinien vor (A. F.) . . . 12– 14
Familie: Eine Studie zur Situation in Ostdeutschland (A. F.) . . . 63– 65
Schweiz: Im Abseits nach dem Nein zum EWR? (R. W.) . . . 65– 67
Protestantismus: Was wird aus der Volkskirche? (U. R.) . . . 67– 69
Österreich: Die politische Szene hat sich verändert (F. C.) . . . 118–119
CDU: Auf dem Weg zum neuen Grundsatzprogramm (U. R.) . . . 120–122
Menschenrechte: Christen und Muslime im Dialog (A. F.) . . . 122–124
Bosnien: Kirchen drängen zu politischer Entschlossenheit (A. F.) . . . 171–173
Schweiz: Römische Gesten der Versöhnung (R. W.) . . 173–175
Lehrverurteilungen: Positives Votum aus dem Einheitsrat (U. R.) . . . 175–177
Caritas: Auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis (K. N.) . . . 177–179
Europa: Wachablösung beim Rat der Bischofskonferenzen (U. R.) . . . 224–225
Afrikasynode: „Angst vor dem Scheitern"? (K. N.) . . . 225–227
Frankreich: Bischöfliches Positionspapier zur Amtsfrage (U. R.) . . . 228–229
Deutschland: Caritasverband legt Armutsuntersuchung vor (A. F.) . . . 278–280
Flandern: Aufruf zum innerkirchlichen Dialog (U. R.) . 280–282
Albanien: Religiöse Freiheit und wirtschaftliche Misere (J. B.) . . . 282–284
Ökumene: Das neue Direktorium der katholischen Kirche (U. R.) . . . 332–334
UNO: Entwicklung als politische Aufgabe (K. N.) . . . 334–336
Fortpflanzungsmedizin: Ein neues Gesetz ist in Vorbereitung (J. R.) . . . 336–339
Österreich: Neue Eskalation im Fall Krenn (F. C.) . . . 387–389
Ökumene: Fortschritte im katholisch-orthodoxen Dialog (U. R.) . . . 389–390
Schweiz: Protestanten wollen mehr Zusammenarbeit (R. W.) . . . 391–393
UNO: Migration im Zentrum des Weltbevölkerungsberichts (A. F.) . . . 393–395
Polen: Konkordat unterzeichnet (K. N.) . . . 440–442
Europa: Religion und Kirche im Spiegel der neuen Werte-Studie (U. R.) . . . 442–444
USA: Priester der Pädophilie angeklagt (K. N.) . . . 444–446
Europa: CCEE-Symposium über Freiheit und Solidarität (K. N.) . . . 494–496
Bischöfe: Zur Lage der Sakramentenpastoral (K. N.) . 497–499
Religionen: Auf der Suche nach einem Weltethos (A. F.) . . . 499–501
Moralenzyklika: Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen? (U. R.) . . . 548–550
Kirchenaustritte: Motive, Anlässe, Ursachen (K. N.) . . 550–552
Islam: Der Wandel in der Familienstruktur (B. H.-R.) . 552–554
Protestanten: Was halten sie von der Kirche? (U. R.) . . 602–604
Militärseelsorge: Die EKD zwischen zwei Modellen (U. R.) . . . 604–605
Tourismus: Die „Dritte Welt" als Reiseziel (A. F.) . . . 606–608

Zeitgeschehen

Im politischen Spannungsfeld. Neue Aufgaben und Strukturen für die Bundeswehr (Alexander Foitzik) . 14– 19
Ayodhya und die Folgen. Indiens Muslime im Visier radikaler Hindus (Georg Evers) . . . 69– 73
Die Kirche möchte Brücken bauen. Perspektiven nach der Trennung der ČSFR (Peter Musyl) . . . 73– 78
Kompromiß oder Bürgerkrieg? Zur politischen Situation in Südafrika (Heribert Weiland) . . . 124–128
Nach dem Ende der Idylle. Polens Katholizismus sucht ein neues Rollenverständnis (Dieter Bingen) . . . 179–183
Djihad am Nil. Radikale Muslime, Kopten und der Staat in Ägypten (Peter Heine) . . . 184–187
Die Tücken eines Neubeginns. Ungarns schwierige Metamorphose (Miklós Tomka) . . . 230–235
Italien nach den Referenden. Der Weg in die zweite Republik wird schwierig (Andrea Dallago) . . . 284–289
Rechtswidrig, aber straffrei. Zum Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai (Klaus Nientiedt) . . . 339–344
Universalität, Unteilbarkeit und Interdepedenz. Weltmenschenrechtskonferenz in Wien erzielt wichtige Teilerfolge (Wolfgang Heinz) . . . 396–400
Kein Abgrund von Verrat. Katholische Kirche und Stasi in der DDR (Norbert Zonker) . . . 446–450
Katholiken, Lutheraner, Orthodoxe. Die Situation der Kirchen im Baltikum (Ernst Benz) . . . 450–454
Zwischen Inkulturation und Moderne. Die Kirche in den amazonischen Regionen Lateinamerikas (Hans Czarkowski) . . . 501–505
Das Ja zur unvermeidlichen Koexistenz. Rabin und Arafat schaffen Grundlage für eine neue Ordnung (Klaus Nientiedt) . . . 555–559
Nicht vorschnell urteilen. 300 Tage Bill Clinton im Weißen Haus (Hermann Vogt) . . . 559–564
Der Wechsel war vorauszusehen. Polen nach den Parlamentswahlen (Dieter Bingen) . . . 608–614

Interview

„Die europäische Gemeinschaft erweitern und gleichzeitig vertiefen." Ein Gespräch mit Hans-Gert Pöttering MdEP . . . 20– 25
„Bandenkriege à la Westsidestory brauchen keine Indoktrination." Ein Gespräch mit dem Soziologen Roland Eckert über Jugendgewalt . . . 79– 84
„Das Gesicht des französischen Katholizismus ändert sich." Fragen an den Erzbischof von Sens und Auxerre, Gérard Defois . . . 128–133
„Wir Ostdeutsche werden mit Nachdruck Gleichberechtigung einfordern." Ein Gespräch mit der ZdK-Vizepräsidentin Maria Luise Blazejewski . . . 187–191
„Die Krise kann nicht einfach gemanagt werden." Ein Gespräch mit dem Münsteraner Regens Hans Döink 235–239
„Die Chance für ein anspruchsvolles Programm wird wieder kommen." Ein Gespräch mit dem ehemaligen SWF-Intendanten Willibald Hilf . . . 290–294
„Religiöse Angebote dienen als zusätzliche Dekoration des Lebens." Ein Gespräch mit Hansjörg Hemminger von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen . . . 344–349
„Zu einer gesamteuropäischen politischen Konzeption finden." Ein Gespräch mit dem österreichischen Vizekanzler Erhard Busek . . . 400–406
„Das System einer beginnenden Weltregierung stößt an seine Grenzen." Ein Gespräch mit dem Völkerrechtler Christian Tomuschat . . . 455–460
„Das Alte Testament ist eindeutig gewaltkritisch." Fragen an den Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger . . . 505–511
„Wir brauchen weniger Selbstmitleid." Ein Gespräch mit Hartmut Löwe, dem Bonner Bevollmächtigten der EKD . . . 564–569
„In den Entwicklungsländern steht Deutschland nicht am Pranger." Ein Gespräch mit dem parlamentarischen Staatssekretär im BMZ, Hans-Peter Repnik . . 614–619

Dokumentation

Kirche als Gemeinschaft. Ein vatikanischer Kommentar zum Communio-Schreiben der Glaubenskongregation . . . 406–411
Respekt vor der Gewissensentscheidung. Die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zur Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen 460–467
Gesetz, Freiheit und Gewissen. Die Kernpassagen der Moralenzyklika „Veritatis splendor" Johannes Pauls II. . . . 569–580

Themen und Meinungen

Die Spannungen aushalten. Christliche Identität im Pluralismus der Religionen (Hans Waldenfels) . . . 30– 34
Ein Angriff ohne sachliche Grundlage. Zu einer sich selbst entlarvenden Karl-Rahner-Schelte (Karl H. Neufeld) 84– 87
Durch Grenzerfahrungen herausgefordert. Philosophie der unbefriedigten Aufklärung heute (Willi Oelmüller) 134–140
Frieden in Gerechtigkeit. Christliche Friedensethik in einer Zeit der Umbrüche (Thomas Hoppe) 240–244
Ausdruck der Zugehörigkeit und nicht der Abgrenzung. Zur Diskussion um das deutsche Einbürgerungsrecht (Kay Hailbronner) 295–301
Integrieren und motivieren. Gedanken eines Bischofs zum Führungsstil in der Kirche (Reinhold Stecher) . 511–514
Wohin nach 1989? Heiner Geißlers Sicht der deutschen Dinge (David Seeber) 619–623

Kirche

Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen. Der neue „Katechismus der katholischen Kirche" (Ulrich Ruh) 25– 30
Von den ursprünglichen Ansätzen ist wenig geblieben. Das Scheitern des Frauenhirtenbriefs der US-Bischofskonferenz (Klaus Nientiedt) 87– 92
In einer missionarischen Situation. Entwicklungen in der katholischen Kirche der Niederlande (Ulrich Ruh) 145–149
Ein doppeltes Handicup? Zur Lage der Frauen in der katholisch-theologischen Forschung und Lehre (Marion Wagner) 149–153
Aufschwung mit Erblasten. Die Orthodoxe Kirche in der Krise Rußlands (Gerd Stricker) 192–197
Ernstzunehmende Anfragen. Die katholische Kirche und die Sekten in Lateinamerika (Margit Eckholt) . . 250–255
Nicht länger die stille Reserve. Allensbach-Studie zum Thema Frau und Kirche (Alexander Foitzik) 306–311
Zivile Einmischung. Der 25. Deutsche Evangelische Kirchentag in München (Alexander Foitzik) 350–355
Immer noch im Umbruch. Verbände und Bewegungen im Schweizer Katholizismus (Rolf Weibel) 355–360
Eine vielfältige Landschaft. Die orthodoxen Kirchen in Deutschland (Reinhard Thöle) 418–423
Vielfalt auf kleinem Raum. Entwicklungen im Schweizer Staat-Kirche-Verhältnis (Rolf Weibel) 630–634

Gesellschaft

Ein kleiner Wurf mit großen Details. Zur laufenden Arbeit der gemeinsamen Verfassungskommission (David Seeber) 34– 39
Zwischen Kontinuität und Wandel. Die KP-Nachfolgeparteien in Ostmitteleuropa (Heinz Timmermann) 40– 45
An Vorschlägen fehlt es nicht. Hochschulpolitische Gremien fordern grundlegende Reformen (Alexander Foitzik) 245–250
Ein bedingtes Ja ist geboten. Chancen und Risiken der Gentechnik (Johannes Reiter) 301–306
Notwendig, aber nicht erzwingbar. Verschwindet in unserer Gesellschaft die Solidarität? (Helmut Zander) 360–363
Autonomie gegen Institution. Neuere Jugendstudien zum Thema Religiosität und Kirche (Alexander Foitzik) 411–417
Droht hohe Dauerarbeitslosigkeit? Mittelfristige Perspektiven für den deutschen Arbeitsmarkt (Wolfgang Klauder) 467–473

Ökumene

Gemeinschaft mit Bruchstellen. Die fünfte Weltkonferenz für Glauben- und Kirchenverfassung (Ulrich Ruh) 473–477

Theologie

Ein Fach zwischen den Stühlen. Wo steht heute die Pastoraltheologie? (Thomas Henke) 197–203
Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau (Dirk Ansorge) 581–586
Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralenzyklika (Konrad Hilpert) 623–630

Religion

Flucht aus der Moderne oder ihr Spiegel? Ein Literaturbericht zum Thema Fundamentalismus (Klaus Nientiedt) 45– 50
Notwendige Bemühungen mit bescheidenem Erfolg. Der Dialog zwischen den Religionen in Israel (Ludwig Watzal) 140–144
Die Grenzen des Laizismus. Zur Situation der islamischen Gemeinschaft in Frankreich (Michel Reeber) . 255–260
Facettenreichtum einer Minderheit. Beobachtungen zum jüdischen Leben in den USA (Hermann Vogt) . 260–265
Neues Interesse am „Heiligen"? Heutige Annäherungsversuche an eine religiöse Grundkategorie (Ernst Feil) 423–428
Lebenswichtige Selbstvergewisserung. Ringen um jüdische Identität in der Moderne (Walter Strolz) 521–525
Es führt kein Weg zurück. Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien (Georg Evers) 634–639

Philosophie

Denken aus jüdischem Ursprung. Zum zweiten Hauptwerk von Emmanuel Levinas (Walter Strolz) 153–156

Wissenschaft

Urknall, Evolution, Naturgesetze. Naturwissenschaften und Philosophie im Gespräch (Norbert Brieskorn) 203–207

Literaturbericht

Zwischen Anpassung und Widerstand. Zwei Neuerscheinungen über die Kirchen und das Dritte Reich (Ulrich Ruh) 93– 96

Kultur

Ein zwiespältiges Erbe. Die europäische Gestalt des Christlichen und ihre Zukunft (Peter Hünermann) . 515–521

Länder

Was wird aus der Ukraine? Probleme der staatlichen, nationalen und kirchlichen Einheit (Gerhard Simon) 96–102
Harmonie mit Bruchstellen. Politische und religiöse Entwicklungen in Indonesien (Georg Evers) 207–212
Auf unterschiedlichen Wegen. Die katholische Kirche in der Tschechischen und Slowakischen Republik (Peter Musyl) 311–317
In einer Bewährungsprobe. El Salvador zwischen Friedensabkommen und Wahlen (Ludwig Ring-Eifel) . . 363–367
Am Beginn einer neuen Ära? Politische und kirchliche Veränderungen in Korea (Georg Evers) 367–372
Neuanfang mit Hindernissen. Die katholische Kirche in Kroatien (Djuro Zalar) 477–481
Fortdauernde Instabilität. Zur politischen Situation in Nigeria (Axel Harneit-Sievers) 525–529
Gefährdete Religionsfreiheit. Staat, Islam und Christen in Malaysia (Georg Evers) 530–534
Wieder alles offen. Der Streit um ein neues russisches Religionsgesetz (Gerd Stricker) 586–590

Islam am Bosporus. Die Türkei zwischen der islamischen Welt und Europa (Peter Heine) 639–644

Forum

Entlastung für die Mitarbeiter. Ein Diskussionsbeitrag zum Selbstverständnis der Caritas (Heinrich Pompey) 317–319

Kurzinformationen

Europäisches Bischofstreffen 50– 51
Appell des Papstes gegen Antisemitismus 51
ZdK zur kirchlichen Erwachsenenbildung 51
Schweizer Bischöfe verteidigen Korrektheit der Koadjutorernennung in Chur 51– 52
US-Bischof initiiert Dialog über katholische Identität . 52
Vietnamesische Bischöfe schreiben an Regierung . . . 52
Papstbotschaft zum Weltfriedenstag 102
Ad-limina-Ansprachen vor deutschen Bischöfen 102–103
Bischof Kasper zu Kirche und Gegenwartskultur . . . 103
ÖRK-Erklärung zur Weltwirtschaft 103–104
Neues Abtreibungsgesetz in Polen 104
Weihnachtsbotschaft von Kardinal Danneels 104
Umfrage zum Thema „Frauen und Kirche“ 157
Zehnte Afrikareise des Papstes 157
Statistik der Church of England 157–158
Wertestudie über Italien 158
Russisch-orthodoxe Kirche in Deutschland 158–159
Spektakulärer Bischofsrücktritt in den Niederlanden . 212
Solidaritätsappell der deutschen Bischöfe 212–213
Kritische kirchliche Voten zur geplanten Asylgrundrechtsänderung 213
Umstrittener Papstbrief an den Erzbischof von Sarajewo 213
Ordensausschluß des amerikanischen Theologen Matthew Fox 213–214
Ende des Tauziehens um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz 265
Die österreichischen Bischöfe zur Euthanasiediskussion 265–266
ÖRK-Generalsekretär Raiser zum Stand der Ökumene 266
Ordnungsruf des Papstes an US-Bischöfe 266
Salvadorianische Kirche kritisiert Amnestiegesetz . . . 266–267
Stellungnahme zum ostdeutschen Tarifstreit 319–320
Sizilienreise des Papstes 320
Konflikt um EKD-Frauenbildungszentrum 320
Jahrestreffen der „Achter-Mai-Bewegung“ 320–321
Neuer Generalsekretär der Polnischen Bischofskonferenz 321
EKD zur Menschenrechtsdiskussion 372
Papst in Spanien 373
Kirche gegen neue französische Einwanderungspolitik 373
US-Kardinal zur Friedensethik 373–374
Bischöfe Südafrikas zur politischen Lage 374
Justitia et Pax zur Wehrpflicht 428
Caritas gegen schärfere Jugendstrafen 428–429
Papst zu Sexualdelikten von US-Priestern 429
Tschechische Bischöfe rügen Ministerpräsidenten . . . 429–430
Begrenzte Sakramentengemeinschaft von katholischer Kirche und polnischer Nationalkirche in den USA und Kanada 430
Amerikareise des Papstes 482
Kritik am Entwurf des neuen Arbeitszeitgesetzes . . . 482–483
Vier neue Diözesen in der ukrainisch-katholischen Kirche 483
Hirtenbrief der angolanischen Bischöfe 483
Sonderregelung für die Gegner der Priesterweihe für Frauen in der Kirche von England 483–484
Salzburger Hochschulwochen 1993 484
Konflikt um Weltgebetstag der Frauen 484
Dritte Phase des katholisch-lutherischen Dialogs abgeschlossen 534–535
Kirchenvertreter gegen Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen 535
Evangelische Bischöfe Ostdeutschlands mahnen zu sozialem Ausgleich 535
Spanische Bischöfe fordern soziales Europa 535–536
Kurienkardinal in China 536
Erklärung der chilenischen Bischöfe 536
Bischof Lehmann bekräftigt Grundanliegen der „Königsteiner Erklärung“ 590–591
Mahnungen der französischen Bischöfe angesichts hoher Arbeitslosigkeit 591
Die deutschen Kirchen wehren sich gegen Aufweichung des Sonntagsschutzes 591–592
Theologenkongreß über Pluralismus und Identität . . 592
Schonungslose Situationsanalyse der kubanischen Bischöfe 592
Erziehungsratgeber der Katholischen Elternschaft Deutschlands 644
Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz zum Tierschutz 644–645
Österreichs Bischöfe verteidigen das Konkordat 645
Generalsynode der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche Deutschlands 645
Französische Bischöfe befaßten sich mit der Lage der Priester 645–646

Bücher

Klaus Schatz, Vaticanum I: 1869–1870, Band I: Vor der Eröffnung 105
Trutz Rendtorff, Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung 105–106
Harald Schützeichel (Hg.), Opus Dei – Ziele, Anspruch und Einfluß 106
Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion 106
Bernhard Irrgang, Christliche Umweltethik 159
Franz-Xaver Kaufmann, Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt 159–160
Bischofswahlen in der Schweiz. Expertenbericht im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz 160
Bernhard Casper / Walter Sparn (Hg.), Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft 160
Klaus M. Leisinger, Hoffnung als Prinzip. Bevölkerungswachstum: Einblicke und Ausblicke 214–215
Walter Gross / Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel? 215
Ludger Honnefelder (Hg.), Natur als Gegenstand der Wissenschaften 215
Alexander Schwan, Ethos der Demokratie. Normative Grundlagen des freiheitlichen Pluralismus 267
Anne Jensen, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? 267–268
Ulrich Bröckling, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens 268
Enno Rudolph (Hg.), Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung . 268
Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde 321–322
Muhammad Salim Abdullah, Islam für das Gespräch mit Christen 322
Günter Stachel, Gebet – Meditation – Schweigen. Schritte spiritueller Praxis 322
Harry M. Kuitert, Ich habe meine Zweifel. Eine kritische Auslegung des christlichen Glaubens 374–375
Murad Wilfried Hofmann, Der Islam als Alternative . . 375
Barbara Nichtweiss, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk 375–376
Hans Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte 376
Jean-Paul Willaime, La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain 376
Horst Albrecht, Die Religion der Massenmedien 430
Thomas Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? 431

Hartmut von Hentig, Glaube. Fluchten aus der Aufklärung 431
Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 bis 1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte 537
Herwig Büchele, SehnSucht nach der Schönen neuen Welt 537
Georg Hilger / George Reilly, Religionsunterricht im Abseits. Das Spannungsfeld Jugend Schule Religion . 537–538
J. J. Benitez, Operation Jesus. Der Augenzeugenbericht eines Zeitreisenden von den letzten elf Tagen des Jesus von Nazareth 538
Friedhelm Hengsbach / Bernhard Edmunds / Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Jenseits der katholischen Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik 646–647
Hansjakob Stehle, Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten 647
Erica Burgauer, Zwischen Erinnerung und Verdrängung – Juden in Deutschland nach 1945 647

Zeitschriften

53 107 161 269
323 377 485 539 593

Notizen

54 108 162 216 270 324
378 432 486 540 594 648

Sachregister

A

Abendmahlsgemeinschaft s. Eucharistie
Abtreibung 158 432
–, Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur 343
– in Polen 181
Abtreibungsgesetz, neues in Polen 104 179
Abtreibungspille RU 486 116
– in den USA 116
Abtreibungsrecht 103
Abtreibungsstrafrecht 339 f.
Achter-Mai-Bewegung 320 f.
Adveniat s. Hilfswerke, kirchliche
Afrikasynode 162 225 ff.
–, Instrumentum laboris 225 ff.
–, Ort der 227
–, Termin der 162 225
Aids 5 f.
Aids-Kranke 6
Alleinerziehende 279 464
Allensbach-Studien
–, Frauen und Kirche 306 ff.
–, Kirchenaustritte 550 ff.
Alte 279
Alterspflegeversicherung 490
Altes Testament 505 ff.
–, Gewalt im 506
amnesty international, 10-Punkte-Programm für die Menschenrechte 397
–, Verfolgung religiöser Minderheiten in Saudi-Arabien 540
– zur deutschen Menschenrechtspolitik 54
Amt 175 f. 228 473 512
–, geweihtes 229
–, kirchliches 281 583
– der christlichen Einheit 476
Amtsträger 513
–, geweihtes 228 f.
Analysen, genetische 305
Anglikaner, Konvession zur katholischen Kirche 277
– in Israel 141
Angriffskrieg, Verurteilung durch den Papst 172
Antisemitismus 144 154 522
– in Deutschland 162
– in Rußland 194 196
– in Ungarn 234
Apostelkollegium 410
Apostolische Sukzession 408
Arabische Liga 259
Arbeitgeber, kirchlicher 179
Arbeitslose in Deutschland 279 467
– in Ungarn 230 f.
Arbeitslosigkeit 81 469 472 f.
–, französische Bischöfe zur 591
– in Ostdeutschland 469
– in Ungarn 231
– in Westdeutschland 468
Arbeitsmarkt 467 473 567
–, Bilanz für West- und Ostdeutschland 468 ff.
Arbeitsvertragsrecht der Caritasverbände 317 ff.
– in der Kirche 317 ff.
Arbeitszeitgesetz, neues 482
Armut 102 351 594 616
– in Deutschland 351
– –, Untersuchung der 278 f.
– in Ungarn 230
Armutsbekämpfung 616 f.
Armutsursachen 279
Arnoldshainer Konferenz 175
– und Lehrverurteilungen 176
Ashrams, christliche 635
Assisi, Gebetstreffen in 34 59 172
Asyl 102
Asylbewerber 4 102 328
Asylrecht 4 103 328 352
–, Grundgesetzrevission des Art. 16 37
– –, Deutscher Caritasverband und EKD-Rat zur 213 328
–, Kritik am 328
–, Rolle der Kirchen 328
Atheismus, europäischer 521
Aufklärung 134 f.
Auschwitz 521 524
–, Gottesfrage nach 523 f.
–, Karmelitinnenkloster in 265 432
Ausländer 279
–, Einbürgerungsrecht für 295 ff.
– in Frankreich 373
Ausländerfeindlichkeit 57 81
– in Österreich 118 f.
Ausländerneuregelungsgesetz 297
Autoerotik 574 627
Autonomie, moralische 570 f. 624 f.
Autorität 28 325 511 ff.
–, kirchliche 511 514
– des Lehramts 29

B

Basisgemeinden, kirchliche 254
–, russisch-orthodoxe 196
– in asiatischen Ortskirchen 636
– und Sekten 251
Basisgruppen in Ungarn 234
Befreiungstheologie, asiatische 637
–, palästinensische 141 143
Befruchtung, Gesetz zur Regelung der 336 f.
–, künstliche 337 ff. 574 627
Behinderte 81
–, Dekade der 62
Beratungsstellen, katholische 546
Berliner Neue Wache 601
Bewegungen, charismatische in Frankreich 130 133
–, neue geistliche in der Schweiz 355 ff.
–, niederländische geistliche 148
–, religiöse in Lateinamerika 250 f. 254
–, religiöse und jugendliche 253 416
–, spirituelle in Ungarn 234
Bibelenzykliken 330
Bibeljahr 162
Bildung 433 ff.
Bildungssystem, deutsches 246
Bindung, religiöse 349
(s. auch Allensbach-Studien)
Biotechnik 302
Bischof/Bischöfe
–, angolanische zum Bürgerkrieg 483
–, chilenische, Aufruf zu Einheit und Versöhnung 536
–, deutsche, Appell des Papstes an die 51
– – über den priesterlichen Dienst 270

– – zum Einigungsprozeß 212
– – zu sozialen Fragen 598
– – zu Wiederverheirateten Geschiedenen 460 ff. 544
–, evangelische Ostdeutschlands zum sozialen Ausgleich 535
–, französische zum Weiheamt 228 f.
– – zur Arbeitslosigkeit 591
–, italienische nach den Referenden 289
–, kroatische zum Krieg 478 481
–, kubanische, Hirtenbrief zur Situation im Lande 592
–, neue in Albanien 108 282
–, niederländische, Ansprache des Papstes an die 146
– –, Hirtenbrief über Amt, Sakrament und Weihe 228
–, österreichische, Sozialhirtenbrief von 1990 645
– – und Konkordat von 1933 645
– – zum Gentechnikgesetz 265 645
– – zur Euthanasiediskussion 265
–, peruanische, Hirtenbrief für die Menschenrechte 270
–, polnische 440 f.
– – zum Schutz des ungeborenen Lebens 180
–, Primat des römischen 410
–, salvadorianische, Kritik des Amnestiegesetzes 266
–, spanische zum neuen Europa 535
–, südafrikanische, Hirtenbrief zur Demokratisierung des Landes 374
–, tschechische, Verurteilung von Gewalt 312
– – und slowakische, Hirtenbriefe zur Trennung der ČSFR 75 ff.
–, US-amerikanische, Frauenhirtenbrief 7 266
– –, Friedensdiskussion 373 f.
– im Dritten Reich 94 f.
– und Katechismus der katholischen Kirche 29
– und Enzyklika „Veritatis Splendor" 629
– von England und Wales zum Übertritt von Anglikanern 277
– von Santo Domingo und die Sekten 254
(s. auch Bischofskonferenz[en])
Bischofsamt 408
Bischofsernennungen
– für das Bistum Chur 173
– in den Niederlanden 145
Bischofskollegium 408 411
Bischofskonferenz(en)
–, chilenische und Menschenrechtsverletzungen 486
–, Deutsche, Christen und Muslime 122
– –, Erklärung zur Asylfrage 4
– –, Hilfsaktion „Renovabis" 54 169 f.
– –, Kirchenaustritte, Allensbach-Studie 550 ff.
– –, neue Grundordnung für den kirchlichen Dienst 544
– –, neues Statut 54
– –, Schreiben zur christlichen Friedensethik 19
– – und Tierschutz 644
– – zu Kunst und Kultur in der theologischen Ausbildung 600
– – zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 771
–, französische 645 f.
–, kroatische 478 480
–, polnische, neuer Generalsekretär 321
–, Schweizer, Weihbischöfe für das Bistum Chur 173 f.
–, spanische, neue Führung 170 373
–, US-amerikanische, Frauenhirtenbrief 87 ff.
– –, Pädophiliefälle unter Priestern 429 444 f. 482
–, Vereinigung Asiatischer (FABC) 635
–, vietnamesische 52
(s. auch Bischof/Bischöfe)
Bischofssynode für Afrika 225 ff.
– der Russischen Orthodoxen Kirche 101
– über die Orden 8 ff.
Bischofstreffen im Vatikan 50
Bischofswahlen in der Schweiz 160
Bistum Augsburg, neuer Bischof 108
Bistum Chur 174 f. 358
–, Ernennung von Weihbischöfen im 173 f.
–, Kohdjutor-Ernennung im 51
Bistum Hamburg 324
Bistum Roermond, neuer Bischof 384
Bistum St. Pölten 387
Bistümer in Norddeutschland 324
Blauhelmeinsätze 15 f.
Brot für die Welt 594
(s. auch Hilfswerke, kirchliche)
Bruderschaften, islamische in Frankreich 259
–, russisch-orthodoxe 196
Buddhismus 346
– in Indonesien 208
– in Malaysia 533
Bundeswehr 14 ff. 19
–, (internationale) Einsätze der 16
– – in Somalia, Kritik an 324

C

Caritas 202 f.
(s. auch Deutscher Caritasverband)
Caritas-Arbeit 177
Caritasmitarbeiter 178
Chaostheorie 206
Centesimus annus 629
Charismatiker 49
Charta der Vereinten Nationen und Bundeswehreinsätze 15 f.
Christen 2 f. 96 123 139 141 f. 509
–, arabische 143 f. 559
–, armenische und assyrische 422
–, äthiopische 421
–, bulgarisch-orthodoxe 420
–, interreligiöser Dialog 140 ff.
–, koptische 421
–, koreanische 371
–, orthodoxe 418
–, palästinensische 143
–, Rat zur Förderung der Einheit der 175 f.
– –, Lehrverurteilungen 175 f.
–, rumänisch-orthodoxe 420
–, Spaltung der 410
–, Standortbestimmung der 353
–, syrisch-orthodoxe 421
– in Asien 634
– in den neuen Bundesländern 190 f.
– in Malaysia 533
– in Saudi-Arabien 540
– und Muslime 122 f. 184 210 f. 552
– – im Dialog 59 122 f. 142
– – in Nigeria 529
Christentum 2 30 33 f. 48 59 509
–, Begegnung mit anderen Kulturen 638
–, Begegnung mit asiatischen Religionen 638
–, Dialog mit den Muslimen 59 122 f. 142
–, europäisches 486
– in Asien 639
– in Europa 164
– in Indonesien 208
– und Dialog 31
– und Gewalt 506
– und Islam 122 f.
– und Kultur 507
Christlich-Demokratische Union (CDU) 620 f.
–, neues Grundsatzprogramm der 120 ff. 383
– und Grundgesetzrevision 37
Christlich-Soziale Union (CSU) 620
– und Grundgesetzrevision 37
Christliche Konferenz von Asien (CCA) 635 638
Christsein, anonymes 31
Christus Dominus 407
Codex Iuris Canonici (CIC) 162
Communio 200
–, Kirche als 273 406 f.
Communionis notio 407 ff.
Comunione e liberazione 49 355 359
Cursillos 49

D

Dalit-Theologie 637
Dei Filius 628
Democrazia Cristiana 285 ff. 289
Demokratische Sozialisten in Frankreich 274
Deutscher Caritasverband, Armutsuntersuchung 278 ff. 362
–, Leitlinien zur Drogenpolitik 378
–, neues Selbstverständnis 177 ff. 317
– gegen schärfere Jugendstrafen 428 f.

– und Zivildienstgesetz 486
– zur Änderung des Asylgrundrechts 213 328
Deutscher Evangelischer Kirchentag, neuer Präsident 648
25. Deutscher Evangelischer Kirchentag 350
Diagnostik, pränatale 304
Diakonat 585
–, männlicher 581
– der Frau 581 ff. 585
– –, Zulassung zum 385
Diakone 238 583
– in den Niederlanden 146
Diakonie 202 f.
Diakoninnen 581 ff.
– in der Alten Kirche 584
Diakonisches Werk und Zivildienstgesetz 486
Dialog 11 31
–, anglikanisch-katholischer 534
–, Aufruf der katholischen Kirche in Flandern 280 ff.
–, christlich-islamischer 59 122 f. 142
–, interkonfessioneller 354
–, interreligiöser 123 140 ff. 144 211 244 353 634 ff.
–, katholisch-lutherischer 534
–, katholisch-orthodoxer 389
– –, theologische Dokumente 390
–, ökumenischer 333 410
– als Existenzfrage der Kirche 11
– in der US-Kirche 52
– und Christentum 31
Dienst- und Arbeitsrecht, kirchliches 177 591
Divino afflante Spiritu 330
Dominum et vivificantem 580
Donum vitae 337
Doppelmoral 630
Dritte Welt, Schuldenerlaß für die 324
–, Sekten in der 251
Dritte-Welt, Tourismus 606 f.
Drittes Reich, die Kirchen und das 93 ff.
–, Reichskonkordat 95

E

Ehe, christliche 460 ff.
–, Unauflöslichkeit der 462 465 f.
–, zivilrechtlich geschlossene 467
– und Familie 63 f.
(s. auch Wiederverheiratete Geschiedene)
Ehemoral 574
Ehen, bekenntnisverschiedene 334
–, religionsverschiedene 554
Ehescheidung(en) 461 f.
Eheschließung in Polen 441
Einbürgerung 295 ff.
(s. auch Staatsangehörigkeit)
Ekklesiologie 474 476 629
Eltern 644
–, Ratgeber für katholische 644
Embryonen 305 338
–, Gesetz zum Schutz von 336 ff.
–, Klonierung menschlicher 648
Empfängnisverhütung 309 574 627 629
Engelwerk 49
Entwicklungshilfe 399 432 439 567
Entwicklungsländer 335 f.
–, Aids in den 5
–, Bevölkerungswachstum in den 393 ff.
–, Tourismus in den 606 ff.
–, Verstädterung in den 395
Entwicklungspolitik 54 567
–, Kritik von Misereor 438
– der BRD 614 616
Entwicklungszusammenarbeit, deutsche 614 ff. 618 f.
Erwerbstätige 469 ff.
Erzieher, Erziehung 57 65 362 f. 644
–, antiautoritäre 326
Erziehungsratgeber, katholischer 644
Ethik 12 153 155 159 161 486 509
–, neue 167
–, teleologische 549
–, theologische zur Gentechnik 302 305
Eucharistie 28 175 f. 334 408 ff. 419 465 473
–, Gastfreundschaft 476 f.
–, Teilnahme an der 464 ff.
Eugenik 338
Europae Orientalis 216
Eurpäische Bischofskonferenzen, (CCEE), Symposium des Rates 494 f.
Europäische Evangelische Versammlung 223
Europäische Gemeinschaft 20 f. 24
– und Österreich 401 ff.
Europäische Union 24 35 f.
Europäische Werte-Studie 442 f.
Europäischer Binnenmarkt 21
Europäisches Jugendtreffen 108
Europäisches Parlament 23 ff.
Eurozentrismus, kirchlicher 520
Euthanasie 162
–, aktive 432
–, österreichische Bischöfe zur Euthanasiediskussion 265
Evangelij nuntiandi 200 600
Evangelikale 252 254
Evanglische Kirche in Deutschland (EKD) 270
–, Erklärung zur Asylfrage 4
–, Erklärung zur Toba-Batak-Kirche 162
–, Forderung eines internationalen Gerichtshofes für Kriegsverbrecher 171
–, Frauenbildungszentrum 320 432
–, gemeinsame Kommission mit den orthodoxen und altorientalischen Kirchen 422
–, Militärseelsorge 604 f.
–, Stellungnahme zur Asylrechtsänderung 213
–, Stellungnahme zur Menschenrechtsdiskussion 372
–, Umfrage über Kirchenmitgliedschaft 602 ff.
(s. auch Allensbach-Studien)
Evangelische Kirche in Hessen-Nassau, neuer Kirchenpräsident 54 69
–, Studie zur Volkskirche in der Zukunft 67
Evangelischer Kirchenvertrag 493
– in Sachsen-Anhalt 493
Evangelisierung 200 f. 254
–, neue 1 488 f. 495
Europas 515
– in Asien 639
– in Kroatien 480
Evangelium 3
– und Gegenwartskultur 10
Evolution 204 f.

F

Fachhochschulen 248
Familiaris consortio 461 464 ff. 580
Familie(n) 308 f.
–, islamische 257 552 f.
– –, Recht in der 554
–, westdeutsche 63 f.
– in den neuen Bundesländern 63
Familienplanung in Indonesien 209
Fascho 80 82 84
Feiertage 113 f.
Feminismus, christlicher 89
Fernsehen 290 ff.
–, Gebühren 294
–, Gewalt und Pornographie im 291
–, Programme 292 f.
–, Werbung im 291 f.
Fernsehanstalten, private 290 f.
Flämische Kirchentage 280 f.
Focolarini 49
Fortpflanzungsmedizin 336 f.
–, Mißbräuche der 336
Frau(en)
–, Aids bei 5
–, Diakonat der 581 ff. 585
– –, Zulassung zum 385
–, Hirtenbrief der US-Bischofskonferenz 87 ff.
–, Priesteramt, -weihe, Zulassung zu 385 584

–, Priestertum der 593
–, Priesterweihe in der Kirche von England, Zulassung zur 7 91 277
–, Rolle im Judentum 509 f.
– – im frühen Christentum 510
– – und Stellung in der Kirche 7 10 14 149 157 238 306 ff.
–, Weltgebetstag der 484
– im Islam 124 553
– –, unverheiratete in der arabischen Welt 553
– in Forschung und Lehre 149 ff.
(s. auch Allensbach-Studien; Diakoninnen)
Frauenbild in der Kirche 308
Frauenordination 7 151 385 476
– in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands 452
– in der orthodoxen Kirche 269
(s. auch Frau[en])
Freie Demokratische Partei (FDP) und Grundgesetzrevision 37
Freiheit 103 495 f. 549 569 ff. 625
– und Gottes Gesetz 571 ff.
Freiheitliche Partei Österreichs (FPÖ) und Ausländerfrage 119
Friede, gerechter 19 242 244
– und Gerechtigkeit 242
Friedensethik, christliche 240 242 244
Friedensgebet von Assisi 34 59 172
Friedensordnung, -sicherung für Europa 240 f.
Fristenregelung, -lösung 339 341 343 432
–, kirchliche Stellungnahme 343
– in Polen 180
Fundamentalismus 45 ff. 254 508
–, islamischer 123 259
– – in Indonesien 210
– – in Malaysia 532 637
—, religiöser 348 636 638
– in der katholischen Kirche 49
Fundamentalisten, islamische 184

G

Gaudium et spes 241 440 571 580 627
Gebet, christliches 29
Gehorsam 572 628
Geistliche, Befreiung vom Wehrdienst 436 f.
Gemeinde(n) 202
–, freie christliche 346
–, Personalsituation in den 103
Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung 54
Gemeinschaft, kirchliche 406 ff.
Gemeinschaften, christliche in Israel 140 f.
–, nichteheliche 461 467
– christlichen Lebens 49
Gene, Kombination von 302
Genkarte 304
Genozid 244 382
Gentechnik, -technologie 162 265 301 ff. 484
–, Chancen und Risiken der 301 305
–, ethische Probleme der 302
– am Menschen 304
– im pharmazeutischen Bereich 304
– in der Landwirtschaft 304
Gentechnikgesetz 301
–, österreichische Bischöfe zum 265
Gentherapie 305
Gerechtigkeit 242 508
Gesamtkirche 407 ff.
Geschiedene 63
(s. auch Wiederverheiratete Geschiedene)
Gesellschaft 120 f. 629
–, französische 128
–, Gewalt in der 56 83
–, Jugend, Spiegel der 327
–, Mann und Frausein in Kirche und 13
–, multikulturelle 622
–, neues Grundsatzprogramm der CDU 120 f. 383
–, postkommunistische 11
– –, Kirche und 10 ff.
–, Religion in der 348
–, Solidarität in der 360 ff.
–, Stellung der Frau in Kirche und 149
– als Mediengesellschaft 520
– in Ungarn 232 234
– ohne Gott 163 165
Gewalt 56 79 ff. 243 350 382 429 492 506 f.
–, Darstellung in den Medien 82 f. 492
– im Alten Testament 506
(s. auch Jugendliche)
Gewaltbereitschaft 56 f. 82
– von Jugendlichen 79 83
Gewissen 11 103 207 436 465 549 577 f. 624
–, Bildung des 579 f.
–, irrendes 579 628
–, persönliches 570
– – und Sittengesetz 28
–, sittliches 577
– und Gott 577 f.
– und Lehramt 627
Gewissensentscheidung 628
Gewissensfreiheit 580
Gewissensurteil(e) 577 ff. 628
–, praktisches 578 f.
Glaube, christlicher 1 ff. 165 374 443 489 497 f. 515 ff. 592
–, katholischer 410
–, Kritik am 349
– an Jesus Christus 3
– und Frauen 307
– und Kirchenverfassung 272
– und Moral 549
– und Weltwirtschaft 103 f.
– und Wissenschaft 519
Glaubenskrise 551 f.
Gott 11 33 f. 134 f. 139 427 508
–, Gesetz 571 ff.
–, Grenzen einer Ethik ohne 12
– im Grundgesetz 424 428
– und Gewissen 577 f.
Gottesbild, alt-/neutestamentliches 508 f.
Gottesfrage nach Auschwitz 523 f.
Gottesdienste, ökumenische 334
„Graue" 294
– in den Rundfunkparlamenten 294
Grundgesetz, Art. 16 37
–, Diskriminierungsverbot 39
–, Föderalismus 38
–, Grundrechte 39
–, neuer Art. 23 35 f.
–, Staatsziele 38
–, Umweltschutz 38
Grüne 167
Guruismus 423
Gut und Böse 569 f.
–, Unterscheidung von 572 f.

H

Handlungen, in sich schlechte 626 f. 629
– mit Doppelwirkung 627
Heilige, das 423 ff.
–, Sehnsucht nach dem 423
Heiliger Geist 484
Hessenwahl 167
Hilfswerke, kirchliche 169
– –, Adveniat 432
– –, Brot für alle 392
– –, Misereor 324 432 438
Hinduismus 637
– in Indonesien 208
Hindus, Konflikt mit Muslimen in Indien 69 ff.
– in Indonesien 208
– in Malaysia 533
Hochschulen 248
–, Reform 245 ff.
Holocaust 144
Homosexualität 28 158 574 627
Homosexuelle 39 81
– in den US-Streitkräften 116 561
Hospizvereine 318
Hoyerswerda 79

Humanae vitae 436 580 591 628 f.
Humani generis 548 580
Humanismus 155

I

Indianer in Südamerika 501 ff.
(s. auch Ureinwohner)
Indikationsregelung 339 ff.
– in Polen 180 f.
Individualisierung 442 444
Inkulturation 226
–, theologische in Malaysia 534
– des Glaubens in Lateinamerika 254 f.
Insemination 337
Interfaith 142
Internationaler Kongreß Kirche in Not 540
In-vitro-Fertilisation 337 f.
Islam 48 59 142 161 185 322 346 375
–, Familienstruktur im 552 ff.
–, Menschenrechte im 122 f.
– in Bangladesch 554
– in der Türkei 639 ff.
– in Europa 59 164
– in Frankreich 256 ff.
– in Indonesien 208 ff.
– in Malaysia 531 f.
Islamische Liga 258

J

Jerusalem, Status von 555 558
Jesus Christus 34 509 636 638
–, Glaube an 3
Juden 32 59 123 139 141 f. 144 509
–, Dialog zwischen Christen und 143 f.
–, interreligiöser Dialog 140 ff.
–, Klassen von 260
– in den USA 260 ff.
– in Deutschland nach 1945 647
– in Rußland 194
– in Ungarn 234
– und Altes Testament 506
Judentum 48 508 f. 521 ff.
–, deutsches 523
–, Dialog mit dem 353
–, europäisches 521 523 f.
–, frauenfeindliche Gebete im 216
–, Identität des heutigen 521 f.
–, orthodoxes 144
– in der Weltgeschichte 522
– und altorientalische Religionen 509
– und Gewalt 506
– und Kultur 507
Jugend 80
–, Religion und Kirche 411 ff.
–, Spiegel der Gesellschaft 327
(s. auch Allensbach-Studien; Jugendliche; Jugendreligionen; Jugendsektor; Jugendstudien, neuere)
Jugendarbeit, kirchliche 12 ff. 432
Jugendforschung 411 f.
Jugendliche 12 f. 56 80 ff. 221 325 345 421 644
–, Bandenbildung 79
–, französische 129 131
–, Gewaltbereitschaft von 79 83
–, Image der Kirche bei den 414 f.
–, kirchliche Präsenz in den Niederlanden 148
–, Lebensentwürfe bei 416
–, Orientierung der 414
–, rechtsradikale 81
–, Religion, Religiosität der 411 f.
–, Spiegel der Gesellschaft 327
– als Gewalttäter 55 ff. 325 f.
– in den neuen Bundesländern 190
– und freie religiöse Bewegungen 253 416
– und Okkultismus 412 416
– und Weltjugendtage 437 f. 482
(s. auch Allensbach-Studien; Gewalt; Jugendstudien, neuere)
Jugendpastoral 12
–, Leitlinien zur 12 f.
Jugendplan 13
Jugendreligionen 252 347 423
Jugendreligiosität 413 415
Jugendsektor 344 f.
(s. auch Sekten)
Jugendstrafen, Caritas gegen schärfere 428 f.
Jugendstudien, neuere 411 ff.
–, Jugendstudie '92 412
Jugendverbände, katholische in der Schweiz 356
Jugendweihe 432
Justitia et pax 432
–, christliche Friedensethik 19
–, Wehrpflichtdiskussion 428
– zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 172 f.

K

Kapitalismus, Papst über den 599
Karmelitinnenkloster in Auschwitz, Auszug aus dem 265 432
Katechismus der katholischen Kirche 25 ff. 266 548 f. 645
–, Kritik am 329 f.
–, Vergabe der Publikationsrechte 61
Katholiken, Katholikinnen
–, deutsche 93 ff.
–, Kirchenbindung bei 307
–, niederländische 148
–, US-amerikanische 52
– in den neuen Bundesländern 191
– in der Schweiz 631
– in Indonesien 208 211
– in Israel 140
– in Italien 289
– in Japan 486
– in Ungarn 234
– in Wien 594
– und Glaube 307
(s. auch Allensbach-Studien)
Katholikentag(e) 6 f.
–, Dresdner 191
Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands 378
Katholizismus, deutscher 93 ff.
–, flämischer 282
–, französischer 128 ff.
–, Schweizer 355
– in Polen 612
Keimbahntherapie 305
Kind(er) 338 644
–, Betreuung der 64
–, nichteheliche 324
–, Wohl des 338
– als Aids-Waisen 5
– aus geschiedenen Ehen 461
Kirche, altkatholische, Sakramentenspendung in der 430
Kirche, Armenische Apostolische Orthodoxe 422
Kirche, autokephale orthodoxe 420
Kirche, evangelische 67 f. 96 569
– im Dritten Reich 94 f.
– in der Tschechischen und Slowakischen Republik 74
– von Berlin-Brandenburg, neuer Bischof 648
Kirche, Evangelisch-Lutherische in Estland 454
– – in Lettland 452
Kirche, evangelisch-reformierte in der Schweiz 631
Kirche, griechisch-orthodoxe 140
– in Deutschland 418 f.
Kirche, Heilige Apostolische Katholische des Ostens 422
Kirche, katholische 67 96 406 ff. 411 569
–, Beziehungen zur serbisch-orthodoxen 171
–, Entwicklungen in den Niederlanden 145 ff.
– –, Statistik 146
–, Führungsstil in der 511 ff.
–, Fundamentalismus in der 49
–, Hauptproblem der 112
–, Identität der 30
–, Image bei den Jugendlichen 414 f.
–, Lehrerin der Wahrheit 580

–, Ökumenisches Direktorium 271
–, Pluralität in der 379 ff.
–, Regensburger Symposien 422
–, Rolle der Frau in der 7 10 14 149 157 238 306 ff.
–, Rolle in der Tschechischen und Slowakischen Republik 74 ff. 311 ff.
Rolle in Polen 179 183 612 f.
– – und neues Abtreibungsgesetz 179 ff.
—, Rolle unter kommunistischer Herrschaft in Osteuropa 494
–, sakramentale Struktur der 228
–, US-amerikanische 52
– – und US-Administration 115 f.
– als Communio/Gemeinschaft 273 406 f.
– als Institution 157
– im Dritten Reich 94 f.
– in Albanien, Papstbesuch 282
– in Asien 634
– in der Schweiz 631 f.
– – in den Kantonen 632 f.
– in der Tschechischen Republik 429
– in El Salvador 366
– in England 277
– in Flandern, Dialogaufruf 280 f.
– in Frankreich 130
– in Indien 73
– in Indonesien 211
– in Israel 141
– in Italien nach den Referenden 289
– in Kroatien 477 ff.
– in Lateinamerika 250 254
– in Lettland 452
– in Nigeria 529
– in Österreich 387 f.
– – und Ausländerfeindlichkeit 118 f.
– in Spanien 432
– in Südkorea 369 ff.
– in Ungarn 234 f.
– – und Gebäuderückgabe 540
– in Vietnam 486
– und Lehrverurteilungen 176
– und neues Asylrecht 328
– und Pfingstkirchen in Frankreich 540
– und Polnische Nationalkirche 324 430
– und Staat in Litauen 450 f.
– und Stasi in der DDR 446 ff.
– und Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung 474
– und Wissenschaft 519
Kirche, koptische 420 f.
Kirche, Rum-Orthodoxe 419
Kirche, Russische Orthodoxe 101 192 ff. 587 f.
–, Autonomie 192
–, Bischofssynode 101
–, Eparchien in Deutschland 158 419
–, Extremismus 194 588 f.
–, Klöster 193
–, Priesterausbildung 193
–, Vergangenheitsbewältigung 194 f.
Kirche, serbisch-orthodoxe 390
–, Beziehungen zur römisch-katholischen 171
–, Erklärung zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 171
– in Deutschland 420
Kirche, syrisch-orthodoxe 422
Kirche, Ukrainische Autokephale Orthodoxe 100 420
–, Vereinigungskonzil 101
Kirche, Ukrainische Griechisch-Katholische 100
Kirche, Ukrainische Orthodoxe 101
–, Vereinigungskonzil 101
Kirche, ukrainisch-katholische, neue Diözesen 483
Kirche(n)
–, altorientalische in Deutschland 420 f.
–, anglikanische 529
– – in Nigeria 529
(s. auch Kirche von England)
–, christliche in Asien 634 ff.
– – in Indien 72 f.
– – in Malaysia 533
–, Einheit der 474
–, elektronische 253
–, evangelische Deutschlands zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 171
–, Kritik an den christlichen 349
–, nichtkatholische christliche 409 411
–, orthodoxe 273 389 f. 489
– –, Verhältnis der katholischen Kirche zu den 59 389 f.
– – in Estland 454
– – in Lettland 453
–, Politikfähigkeit der 566 f.
–, protestantische in den Niederlanden 149
– – in Korea 371
– – in Nigeria 529
–, reformatorische in Europa 223 273
– – in Estland 454
– – in Lettland 453
–, Vertrauen in die 443
–, Zustand der christlichen 163 ff.
– als Gemeinschaft der Glaubenden 3
– im neuen Grundsatzprogramm der CDU 121
– in den Niederlanden 149
– in der ehemaligen DDR 12
– in Deutschland 96 418 f.
– –, orthodoxe Nationalkirchen in 419 f.
– und das Dritte Reich 93 95
– und Kunst 600
Kirche von England (Church of England) 273 529
–, Beziehungen zur katholischen Kirche 277
–, Priesterweihe von Frauen 7 91 277 483 f.
– –, Gegner der 483 f.
–, Statistik 157 f.
Kirchenaustritte 67 164 344 568 591
– von Protestanten 602
(s. Allensbach-Studien)
Kirchenbindung s. Allensbach-Studien; Shell-Jugendstudie
Kirchenkritik 309 f. 349 552
Kirchenkritiker 113
Kirchenmitgliedschaft 68
–, Statistik 442 f.
–, Umfrage der EKD 602 ff.
(s. auch Allensbach-Studien; Shell-Jugendstudie)
Kirchensteuer 551
Klerikalismus in der Kirche 275
Koinonia 474 f.
Kommunikation 11
Kommunismus, Erbe in der Slowakei 315
–, Nachfolgeparteien 40 ff.
–, Papst über den 599
– in Italien 286
– in Ungarn 232 f.
Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) 540
–, neuer Präsident 216
Konfessionslose in West- und Ostdeutschland 602 f.
Königsteiner Erklärung 590 f.
Kopten in Ägypten 184
Kosmogonie 204
Kreml-Kathedralen 193
Krieg 19 240
–, gerechter 19 243 382 f.
– in Bosnien-Herzegowina, kirchliche Stimmen zum 171 ff.
Kulte, destruktive 423
Kurdenresolution 457

L

Laien 229
–, Gleichstellung von männlichen und weiblichen im CIC 151
–, Habilitation in katholischer Theologie 150 f.
–, kroatische, Rolle in Kirche und Gesellschaft 479
– in Frankreich 133 228 f.
– – Mitarbeit in der Seelsorge 229
– in der Slowakei 316
– in Ungarn 235
– in Tschechien 314 f.
Leben, Recht auf 265
–, Schutz des ungeborenen 179 f. 339 343
–, menschliches 575
Lebensberatung, holistische 423
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 63 461 467

Lebensgrundlagen, Bewahrung der 242
Ledige 63
Leghe, Partei in Italien 285 288
Legio Mariens 49
Lehramt 549 628 f.
–, Gewissen und 627
–, Unfehlbarkeit des 629
Lehre und Forschung 249
–, Frauen in katholisch-theologischer 149 ff.
Lehrer, Lehrerinnen 190 327 435
Lehrerausbildung 117
Lehrverurteilungen 273
–, Studie über die 175 f. 645
Leib, menschlicher 574 f.
Leuenberger Konkordie 223 378
Liberalismus 103
–, tschechischer 312
Libertas praestantissimum 580
Lumen gentium 407 f. 410 585
Lutheraner in Lettland und Litauen 451 f.
Lutherischer Weltbund 175
– und Lehrverurteilungen 176

M

Maastrichter Vertrag 20 ff.
–, Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum 545
Mafia 287
–, Papst Johannes Paul II. zu den Morden der 320
Mann und Frau 461 f.
– in Kirche und Gesellschaft 13
Männer und Frauen, Gleichberechtigung von 331 f.
–, Gleichheit von 90
Markt, Märkte 334
Marxismus, geistige Lage nach dem 103
–, Personbegriff im 11
Massenmedien, Religion der 430
Massenmord 457
Massentod 485
Medien, Darstellung von Gewalt in den 82
–, Marktplatz für Lebensmodelle 80
–, Sensationsgier der 429
Mensch(en) 33 136 571 574 f.
–, genetische Analysen 305
–, Gentechnik am 304
–, Gentherapie 305
–, Gottbezogenheit des 525
–, Natur des 576
–, Verantwortung für Tiere 644
– im Grundsatzprogramm der CDU 121
Menschenrechte 122 f. 136 ff. 161 241 244 396 ff. 455 f. 500 615 625
–, peruanische Bischöfe für die 270
–, Religionsfreiheit 123 157 165
–, Schutz der 398 400
–, Tag der 54
–, Universalität der 397
–, Weltkonferenz über die 372 396 ff.
–, Zehn-Punkte-Programm von amnesty international 397
– im Islam 122 f.
– in Malaysia 530
– und Entwicklungshilfe 439
Menschenrechtsdiskussion, EKD-Stellungnahme zur 372
Menschenrechtserklärung, islamische 123 f.
Menschenrechtspolitik, deutsche 54
Menschenrechtsverletzungen 244 396 399 456 f.
– in Chile 486 536
– in El Salvador 266 f. 364 594
Menschenwürde 90 138 207 305 f. 572
Menschenzüchtung 305
Migration, weltweite 394 f.
Militärseelsorge, evangelische 275 f. 604 f.
Militärseelsorger, -pfarrer, evangelischer 276 604 f.
Minderheiten 243 458 f.
–, christliche in islamischen Ländern 123
– in Saudi-Arabien 540
Mingung-Theologie 372 637
Misereor s. Hilfswerke, kirchliche
Mission, ökumenische Zusammenarbeit in der 333
Missionsgeschichte in Korea 371
Monophysiken in Israel 140 f.
Moral 11 623 629
–, Autonome 549
Moralenyklika 548 ff. 569 ff. 590
–, Analyse der 623 ff.
Moralgesetz, natürliches 570
Moraltheologen 628
Moraltheologie, heutige 623 f.
Moskauer Patriarchat und die Kirchen in der Ukraine 100 f.
Muslimbruder, -bruderschaft 184 ff.
Muslime 48 139 142 161 637
–, Dialog mit den 59 142 353
– –, interreligiöser 140 ff.
–, Kommunitarismus 256
–, Konflikt mit Hindus 69 ff.
– in Ägypten 184 f.
– in Frankreich 256 ff.
– in Malaysia 530
– und Christen 122 f. 184 210 f. 552
– – in Nigeria 529
(s. auch Dialog)

N

Nächstenliebe 576
Nationalsozialismus 94
NATO 15 17 ff. 21 218 f.
– und Einsatz der Bundeswehr 15 217 f.
(s. auch UNO)
Natur 484 574
–, menschliche Eingriffe in die 302 f.
Naturgesetz 206 549 571 ff.
–, sittliches 624 626
Naturwissenschaften und Philosophie 203 ff.
Nazigruppen, amerikanische 261
Neokatechumenale Bewegung 49
Neonazis 79 82 323 325
Neuapostolische Kirche 345
Neuevangelisierung 221
– in Europa 225
Neukatechumenaler Weg 221 f.
–, Priesteramtskandidaten 221
–, Priesterseminar im Bistum Harlem 384
New Age 344 f.
– und Jugendliche 412
(s. auch Jugend; Jugendliche)
New-Age-Bewegung 253
Normen, sittliche 570 626

O

Octogesima adveniens 626
Okkultismus 345 423
–, moderner 593
– und Jugendliche 412 416 f.
(s. auch Jugend; Jugendliche)
Ökumene 266 271 321
–, katholisch-orthodoxer Dialog 389
–, Krise in der 271 f.
Ökumenische Bewegung 271 ff. 476
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK), Dekade der Kirchen 594
–, neuer Generalsekretär 266
–, Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung 271 ff. 473 ff.
–, wirtschaftspolitische Studie 104 ff.
– zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 171
Ökumenisches Direktorium 271 332 ff. 645
Ökumenismus, katholischer 332 409
Ontologie 153 ff.
Opus Dei 49 106 380
Orden 8 ff.
–, Bischofssynode zum Thema 378
–, Verhältnis zwischen amtlicher Kirche und den 10
– in Ungarn 234 f.

– und Gegenwartskultur 10
Ordensfrauen 378
Ordensgemeinschaften in Litauen 451
Ordensleben 8 ff.
–, Beeinflussungen des 10
–, Erneuerung des 8 f.
Organtransplantation 627
Orthodoxe in Israel 140
– in Estland 454
– in Litauen 451
Orthodoxie 59
–, panorthodoxe Einheit 486
Ortskirche(n), asiatische 635 ff.
–, Theologie der 9
Österreichische Volkspartei (ÖVP) und Ausländerfrage 119
Ostkirchen, katholische 389 f.
–, Uniatismus 389

P

Pacem in terris 122 580
Pädophilie 445
Palästinenser 143 f. 555 f.
–, Intifada 144 556 f.
Papst 409
–, Rolle des 309
–, Primat des 410 518
Papst Johannes XXIII. 54 122 520 580
Papst Johannes Paul II.
–, 10. Afrikareise 157
–, Afrikasynode, Termin der 162 225
–, Ansprache an die Rota 162
–, Appell an die deutschen Bischöfe 51
–, 60. Auslandsreise 437 482
–, Besuch im Baltikum 450 ff. 491
–, Besuch in Albanien 282
–, 3. Besuch in den USA 444
–, Besuch in Spanien 373
–, Botschaft zum 27. Weltfriedenstag 102
–, Brief an die Karmelitinnen in Auschwitz 265
–, Brief zu den Vergewaltigungen in Bosnien-Herzegowina 213
–, Ernennung von Weihbischöfen für das Bistum Chur 173 f.
–, Gebetstreffen in Assisi 34 59 172
–, Gedächtnis des Aufstandes im Warschauer Ghetto 270
–, Jubiläum der Wahl zum Papst 487 ff.
–, Moralenzyklika 548 ff.
– –, Analyse der 623 ff.
–, Motuproprio „Europae Orientalis" 216
–, neue Kurienbehörde 324
–, Neustrukturierung der ungarischen Diözesen 378
–, Neustrukturierung des Rats der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 224
–, Ökumenisches Direktorium 332 f.
–, Priesterausgleich 168
–, Stellungnahme zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 172
– –, Botschaft an den UN-Generalsekretär 172
–, Veröffentlichung des Katechismus der katholischen Kirche 25 29
–, Vorsitzende der Europäischen Bischofskonferenzen bei 50 f.
–, Zeitungsinterview 599
– zu den Mafia-Morden 320
– zu den rassistischen und antisemitischen Vorfällen in Deutschland 51
– zum neuen Abtreibungsgesetz in Polen 104
– zur Bibelwissenschaft 330 f.
– zur wissenschaftlich-theologischen Nachwuchsfrage 117
Papst Leo XIII. 330 520 572 580
Papst Paul VI. 436 580 600
Papst Pius XII. 330 548 580
Päpstlicher Rat für die Kultur 324
Paragraph 218, Urteil des BVG zum 339
Pastoralpsychologie 202
Pastoralreferenten, -referentinnen 149
– in den Niederlanden 146
Pastoraltheologie, Situation der 197 ff.
Pastores dabo vobis 239
Patriarchalismus in der Kirche 275
Pax Christi zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 172
Perfectae caritalis 8
Person, menschliche 574 f.
– –, Begriff im Marxismus 11
Petrusamt 408 410
(s. auch Papst)
Pfarrei 202 254
Pfarrer 68 310
–, Befreiung vom Wehrdienst 437
Pfingstbewegungen, evangelikale 252 f.
–, fundamentalistische 252 f.
– in Brasilien 251 253
Pfingstkirchen und katholische Kirche 540
Pflanzen, gentechnische Optimierung von 303 f.
Pflegeversicherung 113 f. 490
Pflichtberatung 546
Pflichtjahr, soziales 115
Philosophie 207
– aus jüdischem Ursprung 154
– und Naturwissenschaften 203 ff.
PLO, Abkommen mit Israel 555 ff.
Politik, Moral in der 321
– und Kirchen 566 f.
Politikverdrossenheit 350 352
Polnische Katholische Nationalkirche in den USA 43 324
Polygamie 553
Priester 235 ff.
–, Arbeitssituation 238
–, Befreiung vom Wehrdienst 437
–, Identitätskonflikt 237
–, indonesische 211
–, Sexualdelikte US-amerikanischer 429 444 ff. 482
–, Verteilung von 168
– in den Niederlanden 146
– in Frankreich 228
– und Stasi-Zusammenarbeit 446 ff.
Priesteramt 585
–, Ausschluß von Frauen im Hirtenbrief der US-Bischöfe 91
–, Niederlegung des 238
Priesteramtskandidat(en) 236 f. 239
– für die Neuevangelisierung 221
– in den Niederlanden 146
Priesterausbildung 239
– in den Niederlanden 146
– in der Russischen Orthodoxen Kirche 193
– in Korea 370
Priesterberuf 236
Priesterbruderschaft St. Petrus 49
Priestergruppe „Jonas" in Frankreich 324
Priestermangel 168
– in Kroatien 480
– in Tschechien 314
Priesterseminar(e) 221 239
–, neukatechumenales in Harlem 384
– in Korea 370
Priestertum, allgemeines 229
–, sakramentales 229
– der Frau 593
(s. auch Frau[en])
Priesterweihe 146
– von Frauen 7 151 385
– – in der Kirche von England 7 91 277
– von Ordenspriestern 146
(s. auch Frau[en])
Professorinnen im Kirchendienst 152
Protestanten, deutsche 96 602
– in der Schweiz 631
– in der Volksrepublik China 270
– in Indonesien 208 211
– in Israel 140 f.
Protestantismus, deutscher 93
–, ostdeutscher 162
–, populärer 254
–, Schweizer 391 ff.
Providentissimus Deus 330
Psychovereine 11

R

Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 50
–, neues Präsidium des 224
– und die Evangelisierung Europas 225
Recht, islamisches 552 554
Rechtfertigung 176 534
Rechtsextremismus 56 f. 429
(s. auch Gewalt; Jugendliche)
Redemptor hominis 487
Redemptoris missio 638
Reinkarnation 347
Religion(en) 30 f. 163 ff. 411 423 f. 442 486 499 ff.
–, abrahamitische 34
–, altorientalische und Judentum 509
–, asiatische 346
– –, Begegnung des Christentums mit 638
–, christliche 516
–, Gebetstreffen in Assisi 34 59 172
–, monotheistische 140 144
–, Rolle der 31
–, Weltbund der 500
–, Weltparlament der 499 f.
– der Massenmedien 430
– und Jugendliche 411 f.
Religionsfreiheit 123 157 165
– in Rußland 194 586
Religionsgemeinschaften im neuen Grundsatzprogramm der CDU 121
– in Rußland 587
– –, westliche Missionsfeldzüge 588 ff.
Religionsgesetz, russisches 586
–, Novellierung des 587 f.
Religionslehrer 117
Religionstheologie, pluralistische 32 f.
Religionsunterricht 51 537
–, 20 Jahre nach dem Würzburger Synodenbeschluß 222
–, schulischer in Kroatien 478 f.
– in Mecklenburg-Vorpommern 648
– in Sachsen-Anhalt 493
– in Polen 540
Religiosität, jugendliche 411 f.
–, neue 344 346 423 443
– der Europäer und Nordamerikaner 442
– in den früheren Ostblockstaaten 443
Renovabis 169 f.
Republikaner 167
Ritenstreit in Korea 371
Rüstungsexport 243

S

Sagorsk, Sergius-Dreifaltigkeitskloster 193
–, rechtsextreme Bruderschaften um 196
Sakrament(e) 176 334 474 497 f.
(s. auch Eucharistie)
Sakramentenpastoral 497 f.
Säkularisierung 442 444
Scharia 124
–, Körperstrafen 124
–, Personenstandsrecht 553
Scheidung 158 309 461 f.
– im islamischen Recht 553
Schönstätter 49
Schöpfung 156 524
–, Bewahrung der 120
– exnihilo (aus dem Nichts) 155 215
Schrift 474
–, Auslegung der 431
– –, historisch-kritische 330
Schule(n) 327
–, Gewalttaten an den deutschen 83
–, Religionsunterricht an 222
Schuljahr, Streit um dreizehntes 220
Schwangere 340
–, Beratung von 340 342
Schwangerschaftsabbruch, -abbrüche 309 339 f. 342
–, Finanzierung der 535
–, Straffreiheit von 341 f.
Schweizerische Diakoniekonferenz 392
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 391 f.
–, Statistik 378
Seelsorge an Soldaten 604 f.
Seelsorger 236
Sekten 11 251 ff. 345 423 648
–, fundamentalistische 250 ff.
–, Geschichte der 252
– in Lateinamerika 250 f.
Selbstbestimmungsrecht 459
Sexismus 89 f.
Sexualethik 574
Sexualität 13 f. 309
Sexualmoral 13 28
–, Frauenhirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz 89
Scholl-Jugendstudie '92 412 415 f.
(s. auch Allensbach-Studien)
Sicherheitsrat 455 457 f.
–, militärische Intervention 457
Sittengesetz, natürliches 28 549 570 f.
Sittenlehre, katholische 28
Situationsethik 580
Skinheads 79 ff.
Solidarität 360 ff. 485 496
Sollicitudo rei socialis 626
Somaliaresolution 457 f.
Sonntag, Schutz des 482 591 f.
Sonntagsgottesdienste, priesterlose in Frankreich 228 f.
Sonn- und Feiertagsarbeit 482 591
Sozialdemokraten 274
–, deutsche 274
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 362
– und Grundgesetzrevision 35 37 ff.
– und Hessenwahl 167
Sozialdemokratische Partei Österreichs (SPÖ) und Ausländerfrage 119
Sozialhilfe 279
Sozialismus in Ungarn 232
Soziallehre, kirchliche 377
Spiritualität, freie 344 f. 348
–, ostkirchliche 418
Staat 28 164 f.
–, islamischer 186
Staatsangehörigkeit, doppelte, mehrfache 297 ff.
Stasi und katholische Kirche in der DDR 446 ff.
–, Gesprächsaufträge 448 f.
Stasi-Debatte in der Kirche 354
Sterbehilfe, aktive 162
– –, Ablehnung durch katholische und anglikanische Bischöfe Englands 432
Sterilisierung, direkte 574
Steuerhinterziehung 28
Studienreform 249
Subjektivität 153 f.
Subkultur 80 f.
–, jugendliche 81
Subsidiarität 23
Suizid 627

T

Taufe 175 f. 334 408 473 477 498
Teilkirchen 407 409
Theodizee 139 215 525
Theologenkongreß, Europäischer 592
Theologie, asiatische 637 f.
–, feministische 320
–, katholische, Habilitation von Laien 150 f.
–, koreanische 370
–, Praktische 197 ff.
–, wissenschaftliche 117
–, der Religionen 30 f. 34 638
– in Indonesien 211

– und Fundamentalismus 49 f.
Theologiestudenten, katholische in den Niederlanden 146
Theonomie 571
Tiere 644
–, gentechnische Veränderung von 304
Tierversuche 644
Toba-Batak-Kirche, lutherische 162
Todesstrafe 28
Todsünden 624
Tourismus 606 f.
– in Ländern der Dritten Welt 606 ff.
Tradition 3 46 474
Transzendenz 156 160 164
Theologinnen 149
–, evangelische 320
Tarifautonomie, Auseinandersetzung in Ostdeutschland 319

U

Umwelt 484
Umweltschutz 38 166 f. 616
Uniatismus 389
Unierte in Israel 141
Unitatis redintegratio 409 ff.
UNO 59 f. 219 398 455
–, Deklaration zum Minderheitenschutz 458
–, Einsatz in Somalia 546 f.
– – der Bundeswehr in 15 f. 324
– – von US-Soldaten 547
–, Human Development Report 334 f.
–, Menschenrechtskommission, Statistik 396
–, Weltbevölkerungsbericht 393 ff.
– –, Kritik 648
Unverheiratete, Zusammenleben von 309
Ureinwohner (Indigenas) 108 459 482
– in Südamerika, Statistiken 501 ff.
Urknall 204 f.
Unbeschuhte Karmelitinnen, Konstitutionen der 9

V

Vaticanum I 105
Verbände in der Schweiz 356 f.
Verbandswesen, katholisches 94
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 175
–, neuer Leitender Bischof 645
– und Lehrverurteilungen 176
Vereinte Nationen 60 219
(s. auch UNO)
Verkündigung 595 ff.
Verlage, katholische 60 f.
(s. auch Katechismus der katholischen Kirche)
Veritatis splendor 548 ff. 569 ff. 590 626 629
–, Analyse 623 ff.
Vernunft, menschliche 570 ff.
Volksparteien 167

W

Wahrheit 32 625
Wahlen in Hessen 167
Wehrdienst, - pflicht 114 300
–, Befreiung von Pfarrern und Priestern 437
–, Grundsatzbeitrag von Justitia et Pax 428
Weiheamt 228
(s. auch Priesteramt, Priesterweihe)
Weihen, anglikanische 277
(s. auch Kirche von England; Priesterweihe)
Welt-Aids-Tag 5
Weltbevölkerung 393 ff.
(s. auch UNO)
Weltbund der Religionen 500
Weltethos, Erklärung für ein 499 f.
Weltfriede 455 457 f. 500
Weltgebetstag der Frauen 484
Weltjugendtag(e) 437 f. 482
Weltkatechismus s. Katechismus der katholischen Kirche
Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 271 f. 473 ff.
–, Teilnehmer 474
Weltordnung, neue 240
Weltparlament der Religionen 499 f. 638
Werte, christliche 183 568
–, religiöse bei Jugendlichen 412 416
Werte-Studie, zweite Europäische 442
Werte-Umfrage für Italien 158 442
Wertewandel 64 f. 165 644
– bei Jugendlichen 416
Widerstandsrecht 460
Wiederverheiratete Geschiedene 460 ff.
–, kirchliche Haltung zu den 460 ff. 544
Wirtschaft 485
–, Moral in der 321
Wissenschaft und Glaube 519
Wohnungsmarkt, deutscher 280

XY

Yanomami 501 ff.

Z

Zentralismus in der Kirche 275
Zentralkomitee der deutschen Katholiken Dialogpapier 275 281 384 f.
–, Erklärung zur Rechtsstellung nichtehelicher Kinder 324
–, Katholikentagspläne 6 f.
–, Solidaritätsaktion 54
– zur Erwachsenenbildung 51
Zeugen Jehovas 345 540
Zivildienst 114
–, Gesetz 486
Zivildienstleistende 216
Zweites Vatikanisches Konzil 410 f. 520 537 572
–, dreißigjähriges Jubiläum 54
Zölibat 51 157 236 309
– und Pädophilie 445

Länder

A

Afrika 394
–, Aids in 5
–, Migration 394
–, 10. Papstreise nach 157
–, Selbstbestimmungsrecht 459
Ägypten 123 558
–, Muslimbrüder 184 ff.
Albanien, Landverteilung 283
–, neue Bischöfe 108
–, Papstbesuch in 282 f.
–, politische Wende in 284
–, Printmedien 283
–, religiöser Aufbruch in 283
–, Wirtschaft in 283
Algerien, Personenstandsrecht 554
Angola, Bischöfe zum Bürgerkrieg 483
Asien, Christen in 634 f.

B

Belgien, katholische Kirche in Flandern, Dialogaufruf 280 f. 384
Bangladesch, Islam in 554
Bolivien, Sekten in 251
Brasilien, Sekten in 251
–, Ureinwohner, Statistiken 502 ff.
–, Zwangsarbeit in 216
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 16 22 f. 36 f. 217 ff. 541 ff. 619 ff.
–, altorientalische Kirchen in der 420 f.
–, Berliner Neue Wache 601
–, Bischöfe zum Einigungsprozeß 212
–, Bundeswehr 14 ff. 217 ff.
–, Einbürgerungsrecht 295 ff.
– –, SPD-Entwurf 296
–, Entwicklung in den neuen Bundesländern 187 ff.
–, griechisch-orthodoxe Metropolie in der 419
–, Hilfe für Albanien 283
–, jugendliche Gewalttaten in der 79 ff.
–, Kirchen in der 96
–, orthodoxe Kirchen in der 418 ff.
–, Politik und Kirchen heute 564 ff.
–, private Fernsehanstalten 290 f.
–, religiös-kirchliche Situation in der 164

C

China (VR), Beziehungen zum Vatikan 536
–, Protestanten in 270
– und Menschenrechte 397

D

Deutschland s. Bundesrepublik Deutschland

E

Ecuador, Sekten in 253
El Salvador 363
–, Amnestiegesetz 266 364
–, Friedensvertrag 363 f.
–, katholische Kirche in 366
–, Menschenrechtsverletzungen in 594
– –, UNO-Bericht 266 f. 364
–, Wirtschaft in 366
Estland, lutherische Kirche in 454
–, Papstbesuch in 450 491
Europa 20 ff. 218 f. 394
–, Aids in 5
–, Christentum in 164
–, Evangelisierung 225 515 ff.
–, Islam in 164
–, Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) 50 224 f.
–, Werte-Studie 442 f.

F

Frankreich 218 299
–, Ausländer in 373
–, Bischöfe zur Amtsfrage 228 f.
–, islamische Gemeinschaft in 255 f.
–, kirchliche Schulen in 386
–, Sozialisten in 274

G

Großbritannien 218
–, Labour 274
Guatemala 457
–, Menschenrechtsabkommen 54

H

Holland s. Niederlande

I

Indien 638
–, Aids in 5
–, Konflikt zwischen Hindus und Muslimen 69 ff.
Indonesien 207 ff. 637
–, Bevölkerung in 208
–, Familienplanung in 209
–, Pancasila 208 f.
–, Religionen in 208
–, Toba-Batak-Kirche in 162 211
–, Wirtschaft in 208
– und die Menschenrechte in 397
Irak 558
Iran 123 558
Israel 484 522 f.
–, Abkommen mit der PLO 555 ff.
–, Beziehungen zum Apostolischen Stuhl 558
–, interreligiöser Dialog 140 ff.
–, Religion und Politik 141 f.
Italien 299
–, Parteien in 285 ff.
–, Referenden vom 18./19. April 284 ff.
– –, katholische Kirche nach den 289
–, Sozialisten in 274 285

–, Übergang in die zweite Republik 287 f.
–, Werte-Umfrage für 158 442

J

Jamaika, Papstbesuch in 437 482
Japan 219 394
–, Migration 394

K

Kroatien, katholische Kirche in 477 ff.
– –, Rolle der Laien 479
–, Krieg in 478
–, Verhältnis von Kirche und Staat 481

L

Lateinamerika, fundamentalistische Sekten in 250 f.
–, Migration 394
Lettland, Evangelisch-Lutherische Kirche in 451 f.
– –, Frauenordination in 452
–, katholische Kirche in 452
–, Papstbesuch in 450 491
Liechtenstein, EWR-Volksabstimmung 65
Liberia 457
Libyen 558
Litauen, Kirche und Staat in 450 f.
–, Ordensgemeinschaften in 451
–, Papstbesuch in 450 491
Luxemburg 299

M

Malaysia 530 ff.
(christliche Kirchen in 530 533
–, Christliche Vereinigung von 534
–, Islam in 530 ff.
–, nichtislamische Religionsgemeinschaften 532 ff.
–, Religionsfreiheit in 532 f.
–, Staatenbund 530
–, Zusammenarbeit von Buddhisten, Christen, Hindus und Sikhs in 533
Mexiko, Papstbesuch in 437 482

N

Niederlande 299
–, Bischofsrücktritt 212
–, Gesetz zur aktiven Sterbehilfe 162
–, katholische Kirchen in den 145 ff.
– –, Statistik 146
–, Katholische Organisationen in den 147 f.
–, Katholische Theologische Universitäten in den 146
Nigeria 525 ff.
–, Babangida-Regierung 526 ff.
–, Kirchen in 529
–, Konfrontation ethnischer Machtblöcke 526
–, religiöse, soziale Konflikte 529
Nordkorea, Untergrundkirchen in 108

O

Österreich 299 400 ff.
–, Ausländerpolitik in 118
– –, katholische Kirche und 118 f.
–, Bistum St. Pölten 387
–, Konkordat von 1933 645
– und die Europäische Gemeinschaft 401 ff. 645

P

Pakistan 123
–, Christian Study Centre 635
Philippinen, christlich-islamischer Dialog 637
Polen 40
–, Antiabtreibungsgesetz 179
–, Gesetz über Familienplanung 181
–, neues Abtreibungsgesetz 104 179 ff.
–, neues Konkordat 440 ff. 613
–, Religionsunterricht in 540
–, Rolle der Kirche 179 183 612 f.
– nach den Wahlen 608 ff.

R

Rußland, Auseinandersetzung mit der Ukraine 99

S

Saudi-Arabien 123
Schweden, neuer Erzbischof der lutherischen Kirche 108
Schweiz, Europapolitik der 67
–, EWR-Volksabstimmung 65 ff.
–, katholisches Vereinswesen 357
–, Katholizismus in der 355 ff.
–, Verhältnis zwischen Staat und Kirche 630 ff.
– –, Staatskirchenordnung, -recht 631 f.
Serbien, Angriffskrieg in Bosnien-Herzegowina 171 ff.
–, Krieg gegen Kroatien 477
Slowakische Republik 40 45
–, Gesetz zur Rückgabe von Kircheneigentum
–, Hirtenbrief zur sozialen Entwicklung 316
–, Hirtenbrief zur Trennung der ČSFR 76 f.
–, katholische Kirche in der 78 311 ff. 315
–, katholische Privatschulen in der 78
–, Verhältnis zwischen Staat und Kirche 78
Somalia 457
–, Kritik am Bundeswehreinsatz in 324
–, UNO-Einsatz in 546 f.
Spanien, Papstbesuch in 373
–, Sozialisten in 274
Südafrika, politische Lage in 124 ff.
–, Wirtschaftssituationen in 127
Südamerika, Ureinwohner, Statistiken 501 ff.
Sudan 123 558
–, Bürgerkrieg in 157
–, Menschenrechtsverletzungen im 456
Südkorea, katholische Kirche in 369 ff.
–, katholische Menschenrechtsbewegung in 372
–, Nordpolitik 368
–, politische und kirchliche Veränderungen in 367 ff.
Syrien 553 558

T

Thailand, Aids in 5
Tschechische Republik 40
–, Hirtenbrief zur Trennung der ČSFR 75 f.
–, katholische Kirche in der 311 ff.
Tunesien, Personenstandsrecht 554
Türkei 639 ff.
–, Islam in der 639 ff.
–, Personenstandsrecht 554
–, Kurdenfrage 640
–, Republik 640 642
–, Kemalismus 642
– nach dem Zweiten Weltkrieg 642 f.

U

Ukraine, konfessionelle Gespaltenheit der 100 f.
–, Sprachenproblem in der 99
–, Staatsbildung in der 97 ff.
–, Zukunft der 96 ff.

Ungarn 40 45
–, Gesellschaft in 232
–, Neustrukturierung der Diözesen 378
–, Orden in 234 f.
–, Systemwechsel in 230 ff.
–, Wirtschaftspolitik 231

V

Vatikan / Apostolischer Stuhl, Beziehungen zu Israel 558
–, Beziehungen zur Schweiz 631
–, Geheimdiplomatie im 647
– zum Krieg in Bosnien-Herzegowina 171
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 218 394
–, Abtreibungspille RU 486 116
–, Aids in den 5
–, Glaubensinhalte und Religiosität in den 443
–, Krankenversicherungssystem 563 f.
–, Migration 394
–, neue US-Administration 559 ff.
– – und katholische Kirche 115 f.
–, 3. Papstbesuch in den 444
–, Rolle der Bischöfe in den 266
–, Sexualdelikte von katholischen Priestern 429 444 ff.
Vietnam, Einschränkungen der Religionsausübung 52
–, neue Richtlinien für die Religionsgemeinschaften 486

Z

Zaire, Demokratisierungsprozeß in 126
–, politische Situation in 540

Personen

A

Aagaard, Anna Maria 475
Abadou, Mohammed 257
Abduh, Muhammad 185 553
Abdul Hamid II. 500
Abdullah, Muhammad Salim 322
Abiola, Moshood 528
Abramowski, Luise 320
Adorno, Th. W. 523
Advani, Lal Krishna 70
Agré, Bernard, Bischof von Yamoussouko (Elfenbeinküste) 227
Aland, Barbara 320
Alatas, Ali 397
al-Banna, Hasan 185
Al Baschir, Omar Hassan 157
Albrecht, Horst 430
Albus, Michael 353
al-Din al Afghani, Djamal 185
Aleksij, Patriarch 196 586
Allen, Woody 262
al-Nasr, Abd 185
al-Sadat, Anwar 184 558
Altermatt, Urs 356
Amato, Giuliano 289
Améry, Jean 522
Amichai, Yehuda 261
Amin, Qasim 553
Anderson, Martin 560
Andreotti, Giulio 287
Ansorge, Dirk 586
Arafat, Jassir 555
Arendt, Fritz 448
Arndt, Claus 340
Arndt, Mark Michael 159
Arnold, John 216
Ashrawi, Hanan 556
Ashta, Robert, Bischof von Pulati (Albanien) 108 282
Assmann, Jan 509
Atatürk, Mustafa Kemal 640
Ateek, Naim Stifan 143
Atmowiloto, Arswendo 210
d'Aubuisson, Roberto 267
Augstein, Rudolf 620
Axmacher, Elke 320
Aylwin, Patricio 486

B

Babangida, Ibrahim 525
Babar, Ghafar 530
Babiuch, Jolanta 494
Bačkis, Audrys Juozas, Erzbischof von Vilnius 451
Bader Ginsburg, Ruth 561
Badurina, Srećko, Bischof von Šibenik (Kroatien) 476 481
Bahr, Egon 620
Baláž, Rudolf, Weihbischof in Banská Bystrica 74
Balke, Victor, Bischof von Crookston 90
Balthasar, Hans Urs von 34
Bandel, Ehud 141
Bär, Ronald, früherer Bischof von Rotterdam 212 321 384
Barr, James 48
Barrows, John Henry 499
Barth, Karl 215 423
Bartholomaios I., Patriarch von Konstantinopel 486 648
Barz, Heiner 411 ff.
Bastian, Jean Pierre 254
Batumalai, S. 534
Baudouin I., früherer König von Belgien 486
Bäuerle, Siegfried 644
Baumgartner, H. M. 215
Baumgartner, Isidor 202
Beck, U. 361
Becker, Joachim 168
Behnken, I. 416
Behrendt, Joachim-Ernst 351
Beier, Peter 171 276
Beilin, Yossi 556
Beinert, Wolfgang 30 49 593
Benda, Ernst 648
Bengsch, Alfred 450
Benitez, J. J. 538
Benjamin, W. 523
Benz, Ernst 454
Bérégovoy, Pierre 274
Berger, Peter L. 380 603
Berisha, Salih 282
Bernardin, Joseph Kardinal, Erzbischof von Chikago 91 373 444 499
Bertram, Hans 63
Besier, Gerhard 446
Bielefeldt, Heiner 123
Biemer, Günter 12
Binder, Heinz-Georg 54
Bingen, Dieter 183 614
Birmelé, André 539
Birnstein, Uwe 49
Blazejewski, Maria Luise 187 ff. 275
Bleistein, Roman 221
Bloch, Ernst 523
Blüm, Norbert 383 482
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 165 342
Böckle, Franz 49
Bocklet, Paul 116 482
Boelaars, H. 212
Bohnke, Reinhard 529
Bohrer, Karl-Heinz 543
Böll, Heinrich 290
Bomers, Hendrik, Bischof von Haarlem 384
Bonhoeffer, Dietrich 423
Bonney, Charles C. 499
Borchard, K. 215
Bordt, Michael 539
Börner, Gerhard 204
Bornkamm, Karin 320
Borsellino, Paolo 320
Boubakeur, Dalil 259
Bourgeois, Armand de 544
Boutros-Ghali, Boutros 59 172 184 242 382
Brand, Charles, Erzbischof von Straßburg 324
Brandeis, Louis D. 261
Brandt, Willy 564 620
Brazauskas, Algirdas 450
Breuel, Birgit 352
Brieskorn, Norbert 207
Brocke, M. 524
Bröckling, Ulrich 268
Brooten, Bernadette 267
Bubis, Ignatz 261
Büchele, Herwig 537
Buckley, Joseph 221
Bugaj, Ryszard 610
Buhari, Muhammadu 526
Bühlmann, Walbert 388
Bullet, Gabriel, Weihbischof in Lausanne, Genf, Fribourg 174
Burg, Josef 260
Burgauer, Erica 647
Busek, Erhard 400 ff.
Bush, George 240 560
Buthelezi, Mangosuthu 126
Butman, Shmuel 264

C

Caligioris, Jeremie 216
Calvez, Jean-Yves 377
Carles, Ricardo Maria, Erzbischof von Barcelona 170
Carmi, T. 260
Carnogurský, Ján 78
Carter, Jimmy 556
Casel, Gertrud 484
Casper, Bernhard 160
Cassidy, Edward Idris Kardinal 175 332 430 475 f.
Cassirer, Ernst 425 523
Castellan, Georges 441
Castro, Fidel 592
Cato, Gavin 263
Celan, Paul 134
Chasbulatow, Ruslan 587
Ciampi, Carlo Azeglio 285
Ciroma, Adamu 528
Clarence, Thomas 261
Clinton, Hillary 115 563
Clinton, William Jefferson (Bill) 115 f. 482 555 559 ff. 588
Cohen, Shear Jeshuv 216
Cohn-Bendit, Daniel 167
Colpe, Carsten 424 ff.
Congar, Yves 585
Conray, Charles 53
Coppa, Giovanni 78
Cordes, Paul, Bischof 221 438
Corecco, Eugenio, Bischof von Lugano 358
Craig, W. L. 205
Craxi, Bettino 274 285
Cristiani, Alfredo 363 594
Croteau, Denis, Bischof von Mackenzie-Fort Smith (Kanada) 594
Crumley, James 534
Csoklich, Fritz 400 ff.
Cummings, Milton C. 261
Czarkowski, Hans 505
Czurka, István 234

D

Dabrowski, Bronisław, Erzbischof 321
Daiber, Karl-Fritz 203 413
Dalai Lama 354 499
Dallago, Andrea 289
Damen, Franz 251
Dammertz, Viktor Josef, Bischof von Augsburg 108
Danneels, Godfried, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 104 148 486 495
Darwin, Charles 204
Decourtray, Albert Kardinal, Erzbischof von Lyon 380
Defois, Gérard, Erzbischof von Sens und Auxerre 128 ff.
Delors, Jacques 401 541
Demke, Christof, Bischof von Magdeburg 355
De Rosa, Giuseppe 287
Devillé, Rik 280
Dias, Ivan, Erzbischof, Apostolischer Administrator von Südalbanien 108
Dihle, A. 268
Dillinger, Karl 387
Dinkins, David 263
Doedens, Folkert 538
Döink, Hans 235 ff.
Dole, Bob 563
Drewermann, Eugen 351 388
Drey, Johann Sebastian 199
Dubiel, Helmut 47
Dubost, Michel, Militärbischof in Frankreich 438
Dufaux, Louis, Bischof von Grenoble 256
Duka, Jaroslav 314
Dünner, Alfred 177 317
Durkheim, Emil 425
Duval, Joseph, Bischof von Rennes 646
Dyba, Johannes, Bischof von Fulda 535 546

E

Eckert, Roland 56 79 ff.
Eckholt, Margit 255
Edelstein, Georgij 195
Edmunds, Bernhard 646
Eggert, Heinz 352
Ehrlich, Leonard H. 522
Eibach, Ulrich 303
Eiben, Jürgen 415
Eichel, Hans 535
Einaudi, Giulio, Nuntius in Kroatien 481
Eliade, Mircea 426
Elias, N. 523
Engelhardt, Klaus, Landesbischof 162 223 350 535 605
Engholm, Björn 274
Eppler, Erhard 350
Erbrich, Paul 205
Erhard, Benno 340
Erler, Gernot 351
Ernst, Hubertus, früherer Bischof von Breda 145 384
Etchegaray, Roger Kardinal 172 213 536
Etsou, Frédéric Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 540
Evers, Georg 73 212 372 534 638 f.

F

Faber, Othmar 447
Falaturi, Abdoldjavad 524
Falcone, Giovanni 320
Falk, Zeev 144
Fall, Ibrahima 399

Falwell, Jerry 253
Fanfani, Amintore 286
Fasching, Heinrich, Weihbischof in St. Pölten 388
Feiereis, Konrad 10
Feige, Andreas 360 413
Feil, Ernst 428
Feldhoff, Norbert 177 317
Ferry, J.-M. 268
Fico, Bardhyl 282
Filaret, Metropolit in Kiew 101
Fincke, Andreas 648
Fischer, Arthur 415
Fischer, Heinz 119
Fischer, Joschka 167
Foitzik, Alexander 19 79 ff. 235 ff. 250 311 327 355 417 455 ff. 543 614 ff.
Fordice, Kirk 262
Forster, Karl 306
Fox, Matthew 213
Frenkel, Reiner 58
Frieling, Reinhard 223 321 476
Fromme, Friedrich Karl 58
Frossard, André 61
Fuchs, Johannes Georg 630
Fuchs, Ottmar 203
Fukuyama, Francis 134
Funcke, Lieselotte 340
Funke, Dieter 107
Fürer, Ivo 225
Fürst, Walter 197 200

G

Gabriel, Karl 12
Gaillot, Jacques, Bischof von Evreux 646
Galbraith, John Kenneth 351
Galileia, Carmen 252
Galindo, Florencio 252 254
Gandhi, Mahatma 71
Gante, Michael 341
Garstecki, Joachim 172 382
Gärtner, Heribert W. 199
Gascard, Johannes 11
Gauck, Joachim 355
Gawriil, Archimandrit, Bischof von Chabarowsk 196
Gawronski, Jan 599
Gawryś, Cezary 612
Gebhardt, W. 160
Geißler, Heiner 120 619
Geldbach, Erich 48
Gelineau, Louis, Bischof von Providence (Rhode Island) 445
Genscher, Hans-Dietrich 564 620
Geremek, Bronisław 613
Gergen, David 560 f.
Gerhards, Albert 600
Gerhold, Ernst-Christian 388
Gerl-Falkowitz, Hanna-Barbara 385
Gijsen, Joannes Matthijs, früherer Bischof von Roermond 145 384
Gilley, Sheridan 277
Glemp, Józef Kardinal, Erzbischof von Warschau und Primas von Polen 104 180
Glock, Charles 412
Glück, Alois 622
Gnanadason, Aruna 594
Gocłowski, Tadeusz, Bischof von Danzig 612
Göhner, Reinhard 120
González, Felipe 170 274 373
Gordan, Paulus 484
Graf, Anton 198
Graham, Billy 253
Grande, Dieter 446
Greeley, Andrew 445
Greiffenhagen, Martin 135
Greinacher, Norbert 198
Greisch, J. 160
Greshake, Gisbert 215
Gross, Johannes 559
Grosser, Alfred 543
Groß, Walter 215
Grözinger, K. E. 522
Gryson, Roger 582
Gubert, Renzo 158
Günther, C. 416
Gutiérrez, Luis, Weihbischof in Madrid 170

H

Haag, Herbert 31
Haas, Wolfgang, Bischof von Chur 51 173 358 630
Habermas, Jürgen 134 f. 426 543 623
Habgood, John, Erzbischof von York 484
Haddad, Yvonne 553
Häffner, Sigrid 320
Hahn, Ferdinand 484
Hahn, Hans-Otto 594
Hahn, Otto 324
Haider, Jörg 118 388
Hailbronner, Kay 301
Hälbig, Gerhard 447
Halík, Thomáš 74 312 f. 494
Halman, Loek 444
Hamman, Winfried 377
Hammarskjöld, Dag 60
Handal, Shaffik 366
Hani, Chris 125
Hanisch, Günter 447
Hankiss, Elemér 234
Hanselmann, Johannes, bayerischer Landesbischof 354 645
Häring, Bernhard 436
Harneit-Sievers, Axel 529
Harris, Liz 265
Haslinger, Herbert 202
Hassan, Kronprinz von Jordanien 558
Hauser, Richard 278
Havel, Václav 313 494
Hawking, Stephen 205
Hayek, A. v. 205
Hedgewar, Kesha Baliram 72
Heidegger, Martin 136 156
Heine, Peter 187 644
Heinz, Wolfgang
Heinzmann, Richard 207
Hemminger, Hansjörg 46 344 ff.
Hempel, Johannes, Landesbischof in Dresden 383
Hengsbach, Friedhelm 319 646
Henke, Thomas 203
Hennis, Wilhelm 539
Henrici, Peter, Weihbischof in Chur 172
Henrix, H. H. 524
Hentig, Hartmut von 431
Herkenrath, Norbert 169 438
Hernández, María Julia 367
Herrmann, Horst 317
Herrmann, Friedrich Wilhelm von 156
Herrmanns, Manfred 318
Hertel, Peter 106
Hertzberg, A. 523
Herzl, Theodor 522
Hilberath, Bernd-Jochen 485
Hildesheimer, Wolfgang 215
Hilf, Willibald 290 ff.
Hilger, Georg 537
Hiller, Helga 484
Hilpert, Konrad 630
Hirka, Ján, griechisch-katholischer Bischof von Prešov 315
Hirsch, Gerd-Dieter 108
Hirschler, Horst, hannoverscher Landesbischof 645
Hlinka, Anton 316
Hocaoglou, Jamaleddin 259
Hodur, Franz 324
Höffner, Joseph Kardinal, früherer Erzbischof von Köln 151
Hofmann, Gunter 619
Hofmann, Murad Wilfried 375
Höhn, Hans-Joachim 360
Hölzer, Günter 547
Homeyer, Joseph, Bischof von Hildesheim 224 598
Honecker, Erich 58
Honnefelder, Ludger 215
Hoppe, Thomas 244
Horkheimer, Max 523
Hornig, Wolfgang 150
Hourani, Muhamed 142
Howe, Jonathan 547
Huber, Wolfgang, Bischof von Berlin-Brandenburg 161 353 377 501 648
Hübinger, Werner 278
Hübner, Hans 376
Hulshof, Jan 148
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 277 494
Hummel, Reinhart 499
Hünermann, Peter 521 585
Hunold, Gerfried 238
Hurtado, Alfredo 254
Hürten, Heinz 93 ff.
Huska, Augustin Marian 78
Hussein, König von Jordanien 556
Hussein, Ibrahim Nimr 142
Husseini, Feisal 556
Hyun-Kyung, Chung 354

I, J

Iakovos, orthodoxer Erzbischof 475
Ibrahim, Anwar 530
Iby, Paul, Bischof von Eisenstadt 108
Illia, Franco, Erzbischof von Skhoder (Albanien) 108 282
Im, Soo Kiong Susanna 368
Imesch, Joseph, Bischof von Joliet 91
Ingold, Felix Philipp 156
Ioann, Metropolit von St. Petersburg von Ladoga 194 588
Irrgang, Bernhard 159
Isele, Eugen 630
Isensee, Josef 38
Jackman, Stuart 538
Jäger, Wolfgang 107 120
Jäggi, Christian J. 47
Jahn, Friedrich-Adolf 331
Jakunin, Gleb 195 588
Jeanrond, Werner 485
Jelzin, Boris 586
Jens, Walter 351
Jensen, Anne 267
Jepsen, Maria, Bischöfin in Hamburg 320 353
Jerumanis, Andris Marija 453
Joatton, Pierre, Bischof von Saint-Étienne 373
Jochum, H. 524
Johannes Paul II. 50 74 102 117 168 172 265 320 324 536
John, T. K. 636
Jonas, Hans 134 167 215
Joshua S. B., Bischof 475
Jost, Renate 320
Josuttis, Manfred 198
Jounan, Munib 142 f.
Jowitt, Ken
Jullien, Jacques, Erzbischof von Rennes 228
Jung, Matthias 53

K

Kaiser, Helmut 485
Kallscheuer, Otto 47
Kamphaus, Franz, Bischof von Limburg 535
Kanitscheider, Bernulf 204
Kant, Immanuel 135 425
Karamasow, Iwan 139
Karrer, Leo 360
Kasper, Walter, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 14 26 103 112 117 149 385 581
Kasril, Ronnie 125
Kaufmann, Franz-Xaver 159
Keeler, William Henry, Bischof von Baltimore 430
Kennedy, John F. 261
Kepel, Gilles 48
Kerkhofs, Jan 442
Keshishian, Aram, armenischer Erzbischof 475
Khoury, Geries 142 f.
Kielmannsegg, Peter Graf 485
Kim, Dae Yung 367
Kim, Sou Hwan Stephan Kardinal, Erzbischof von Seoul 370
Kim, Young Sam 367 370
Kinkel, Klaus 16
Kinney, John, Bischof von Bismarck (North Dakota) 429 444
Kirchberger, Georg 211
Kirchhof, Paul 38
Kittsteiner, H. D. 268
Klauder, Wolfgang 473
Klaus, Václav 429
Klerk, Frederic de 125
Klestil, Thomas 108 118
Kloepfer, Michael 269
Klostermann, Ferdinand 203
Knitter, Paul 32
Knobloch, Stefan 202
Koch, Traugott 107
Kochanek, Herrmann 49
Köcher, Renate 157 306 644
Kohl, Helmut 58 404 564 588 620
Kolakowski, Leszek 135 f.
Kolbow, Walter 437
Kollek, Teddy 140
Kollwitz, Käthe 601
Koltun, Mychajlo, Bischof von Zboriv (Ukraine) 483
König, Franz Kardinal, Alterzbischof von Wien 54 118 387
Konrád, György 233
Koop, Everett 564
Koppe, Rolf 594
Koppelin, Jürgen 437
Korec, Ján Kardinal, Bischof von Nitra 76 315
Korff, Wilhelm 53
Kowalczyk, Józef 440
Kowalsky, Wolfgang 107
Krafft, Fritz 203
Krkąpiec, Mieczysław 183
Kräutler, Erwin, Bischof von Xingu (Brasilien) 388
Krebs, Dagmar 415
Krejcir, Miroslav 314
Krenn, Kurt, Bischof von St. Pölten 118 387
Kress, Hartmut 161
Krieger, David J. 47
Krüger, Heinz-Hermann 413
Krupp, Michael 142
Kruse, Martin, früherer Bischof von Berlin-Brandenburg 648
Kublinskis, Arnolds 452
Kuharić, Franjo Kardinal, Erzbischof von Zagreb 172 478 481
Kuitert, Harry M. 2 374
Kum a'Ndumbe 351
Küng, Hans 142 244 500
Kunst, Hermann 175
Kuschel, Karl-Josef 215
Kwaśniewski, Aleksander 613

L

Laghi, Pio Kardinal 168
Lamentowicz, Wojciech 610
Lange, Gerhard 449
Lange, Hartmut 215
Larmore, Ch. 268
László, Stefan, Altbischof von Eisenstadt 108
Lau, Meir 558
Launay, M. D. de 268
Lee Mun Ju 371
Lefebvre, Marcel 380
Leggewie, Claus 326
Lehmann, Karl, Bischof von Mainz 157 162 175 224 306 343

350 378 383 432 494 535 540 590 648
Leibniz, G. W. 204
Leisinger, Klaus M. 214
Leistner, Herta 320
Leuninger, Herbert 328
Leutheusser-Schnarrenberger, Sabine 16
Levinas, Emmanuel 134 136 153 ff. 525
Lindgens, Peter M. 119
Li Peng 530
Lin Huagiu 397
Llevano, Mirna 365
Lohfink, Norbert 506
Lohse, Eduard, Landesbischof 175
Löw, Reinhard 305 484
Löwe, Hartmut 275 564 ff.
Lowe, Malcolm 143
Löwith, K. 523
Lozoraitis, Stasys 450
Lubatschiwskyj, Myroslaw Kardinal, Oberhaupt der ukrainischen Katholiken 100
Lübbe, Hermann 134 139 268
Lucker, Raymond Alphonse, Bischof von New Ulm 89
Lüdicke, K. 151
Luhmann, Niklas 134 136
Luneau, René 227
Lusis, Arnolds 452
Lustiger, Jean Maria Kardinal, Erzbischof von Paris 496
Luther, Henning 201

M

Mäder, Otmar, Bischof von St. Gallen 174
Mager, Inge 320
Mahathir Mohamad, Dutuk Seri 530
Mahbub ul Hag 334
Mahrenholz, Ernst Gottfried 342
Maizière, Lothar de 120
Maly, Václav 312
Mamie, Pierre, Bischof von Lausanne, Genf, Fribourg 52 173
Mandela, Nelson 125
Marcus, Emile, Bischof von Nantes 646
Marcuse, H. 523
Marquard, Odo 136
Marshall, Thurgood 261
Martimort, Aimé Georges 581
Martin, Albrecht 120
Martinazzoli, Mino 289
Martini, Carlo Maria Kardinal, Erzbischof von Mailand 224 496 558
Marx, Karl 134
Marx, Zwi 144
Mathias, Alphonsus, Erzbischof von Bangalore 72
Mayor, Frederico 594
Mbeki, Thabo 125
Mečiar, Vladimir 43 77
Meier, Horst 323
Meier, Kurt 93 ff.
Meisner, Joachim Kardinal, Erzbischof von Köln 169 449 494
Meksi, Aleksander 282
Men, Alexsandr 194 589
Menderes, Adnan 642
Meri, Lennart 491
Merkel, Angela 351
Merten, Victor 45
Messadié, Gerald 538
Mette, Norbert 197 f. 201
Metz, Johann Baptist 34 486
Meyer, Hans Joachim 6 120
Meyer, Michael A.
Meyer, Thomas 46
Michelfeit, Josef 447
Micewski, Andrzej 180 612
Mieth, Dietmar 106
Mirdita, Rrok, Erzbischof von Durres-Tirana (Albanien) 108 282
Mitterrand, François 274 386
Mock, Alois 401
Möhring-Hesse, Matthias 646
Möller, Johann Bernard, Bischof von Groningen 145
Moltmann-Wendel, Elisabeth 267
Moltmann, Jürgen 215
Monaco, Franco 161
Mongiano, Aldo, Bischof von Boa Vista (Brasilien) 502
Monsengwo, Laurent, Erzbischof von Kisangani (Zaire) 216
Montalvo, Gabriel, Erzbischof, Nuntius in Belgrad 172
Moon Ih Hwan 368
Moon, Kyu Hyon Paul 368
Moor, Ruud de 442 444
Moos, Carlo 359
Moro, Aldo 286
Moser, Tilman 110
Moses, St. 522
Moynihan, Daniel Patrick 561
Mstyslaw, Orthodoxer Patriarch 101
Mubarak, Hosni 558
Müller, Gerhard, Braunschweigischer Landesbischof 645
Müller, Iris 152
Müller, Josef 201
Müller, Manfred, Bischof von Regensburg 222
Münch, Werner 493
Mussinghoff, H. 151
Musyl, Peter 78 317
Mynarek, Hubertus 50

N

Nababan, Soritua 162 211
Nehru, Jawaharlal 71
Neidhart, Leonhard 66
Nelson, Lemrick 263
Neubert, Erhart 353
Neufeld, Karl H. 87
Newman, J. H. 514
Neyer, Harry 54
Nežuyj, Alexander 101
Nichtweiß, Barbara 375
Nientiedt, Klaus 51 92 111 128 ff. 219 290 ff. 344 381 505 ff. 559 597
Niermann, Ernst 276
Niesiolowski, Stefan 181
Nietzsche, Friedrich 136
Niewiadomski, Józef 49 106
Nipkow, Ernst 199
Noorani, A. G. 70
Nosowski, Zbigniew 183
Nossol, Alfons, Bischof von Oppeln 475
Nukšs, Vilhelms, früherer Bischof von Acci (Lettland) 452

O

Obando Bravo, Miguel Kardinal, Erzbischof von Managua 251
Obasanjo, Olusegun 526
Obst, Helmut 592
O'Connor, John Kardinal, Erzbischof von New York 92 444
O'Connor, Sandra Day 261
Oelmüller, Willi 140
Oestreicher, Paul 350
Ohme, Heinz 269
Oh Tae Sun, Thomas 371
O'Keefe, Gerard 445
Okogie, Anthony Olubunmi, Erzbischof von Lagos 529
Oleksy, Józef 613
Onaiyekan, John, Bischof von Abuja (Nigeria) 474
Oppolzer, Johannes 387
Orlando, Leoluca 285
Orzell, Laurence 430
Otčenášek, Karel, Bischof von Königgrätz 314
Othman Tofa, Alhaji Bashir 528
Ottemeyer, Johannes 437
Otto, Gert 198
Otto, Rudolf 424 500
Özal, Turgut 643

P Q

Pacik, Rudolf 49
Pajula, Kuno, Erzbischof 454
Palaver, Wolfgang 106
Panikkar, R. 638
Pannenberg, Wolfhart 475
Parin Kitingman, Datuk Seri Joseph 532
Parzany, Ulrich 351
Pasqua, Charles 373
Pauliny, Ján 315
Pavle, serbisch-orthodoxer Patriarch 59 172
Pawlak, Waldemar 611
Perez de Cuellar, Xavier 364
Perger, A. 619
Perone, U. 160
Pertini, Sandro 289
Pesch, Otto Hermann 537
Peterson, Udo, Erzbischof 454
Petrik, Eva 118
Petuchowski, Jakob J. 524
Peukert, Helmut 198
Pfürtner, Stephan 49
Picht, Georg 433
Pieris, Aloysius 323 635
Pieronek, Tadeusz, Weihbischof in Krakau 183 321 612
Abbé, Pierre 594
Piwowarski, Władysław 183
Poblete, Renato 252
Pol, Marek 610
Polosin, Wjatscheslaw 195 586
Pompey, Heinrich 177 319
Ponce, Rene Emilio 267 364
Popper, Karl 135
Popper, R. K. 523
Posadas Ocampo, Juan Jesús Kardinal, früherer Erzbischof von Guadalajara (Mexiko) 482
Potter, Philip 351
Poupard, Paul Kardinal 324
Prigione, Girolamo, Erzbischof 648
Pruvost, Lucie 553
Puljić, Vinko, Erzbischof von Sarajewo 172 213
Puschmann, Hellmut 216
Quezada Toruño, Rodolfo, Erzbischof von Zacapa (Guatemala) 54
Qutb, Sayyid 185

R

Rabin, Jitzhak 555
Rad, Gerhard von 156
Radkovský, František, Weihbischof in Prag 74 314
Raheb, Mitri 141 143
Rahner, Karl 31 84 ff. 198
Raiser, Konrad 171 266 354 f. 476
Rao, Narasimha 70
Rapp, Heinz 362
Ratzinger, Joseph Kardinal 26 637
Rau, Johannes 274
Rauber, Karl-Josef, Erzbischof, Nuntius in Bern 173
Reagan, Ronald 560
Reeber, Michel 260
Reese, Thomas 88
Reihlen, Erika 354 648
Reilly, George 537
Reinelt, Joachim, Bischof von Dresden-Meißen 446
Reiter, Johannes 306
Rendtorff, R. 524
Rendtorff, Trutz 105 592
Repnik, Hans-Peter 614 ff.
Ricci, Matteo 536
Richter, Gotthard 447
Riedel-Spangenberger, Ilona 151 269
Riesebrodt, Martin 46
Ring-Eifel, Ludwig 367
Rivera Damas, Arturo, Erzbischof von San Salvador 266 364
Rivinius, Karl Josef 49
Roach, John Robert, Erzbischof von Saint Paul und Minneapolis 88
Robertson, Pat 253
Rodrigo, Michael 635
Rogers, Anthony 533
Roh Tae Woh 367
Rohr, Richard 351
Romero, Oscar Arnulfo, früherer Erzbischof von San Salvador 267
Roosevelt, Franklin D. 261
Rosa Chávez, Gregorio, Weihbischof in San Salvador 364
Rosen, David 142
Rosenberg, Schlomo 144
Rosenthal, A. M. 262
Rössler, Dietrich 199
Roth, Patrick 538
Rouet, Albert, Weihbischof in Paris 591
Rovida, Edoardo, früherer Nuntius in Bern 173
Rozītis, Elmārs 452
Rudolph, Enno 268
Ruh, Ulrich 3 30 96 149 165 187 ff. 273 344 ff. 477 489 564 ff.
Rühe, Volker 16
Rühmkorf, Eva 350
Ruini, Camillo Kardinal 225 289 495
Ruiz Garcia, Samuel, Bischof von San Cristobal de las Casas (Mexiko) 648
Russel, Bertrand 204
Rusterholz, Heinrich 393

S

Sabbah, Michel 141 559
Sabryha, Mychajlo, Bischof von Ternopil (Ukraine) 483
Sachs, Nelly 134
Saddam Hussein 640
Saier, Oskar, Erzbischof von Freiburg 497 540
Saldarini, Giovanni Kardinal, Erzbischof von Turin 289
Sánchez, José, Bischof von Sigüenza – Guadalajara 170
Sanchez, Robert, Erzbischof von Santa Fe 216
Sané, Pierre 399
Santer, Jacques 401
Santos, José dos 483
Sauter, Gerhard 48
Scalfaro, Oscar Luigi 285
Seager, Richard Hughes 499
Sebastián, Fernando, Erzbischof von Granada 170
Seebacher-Brandt, Brigitte 217 601
Seeber, David 39 57 400 ff. 435 623
Segni, Mario 289
Selimoski, Jakub 59
Selimoski, Reis ul-Ulema 172
Senghaas, Dieter 244 351
Seregély, István, Erzbischof von Eger 224 496
Sesboué, Bernard 229
Seytre, Christian 540
Sgreccia, Elio, Bischof 648
Shenuda, Oberhaupt der koptischen Kirche 184
Shim Sangtai 371
Shonekan, Ernest 528
Simon, Gerhard 102
Simoni, Zef, Weihbischof in Skhoder (Albanien) 108 282

Simonis, Adrianus Johannes, Erzbischof von Utrecht 145 148 212 384
Sipe, Richard 444
Skubiszewski, Krzysztof 440
Sladkevičius, Vincentas Kardinal, Erzbischof von Kaunas 451
Slovo, Joe 127
Smend, Rudolf 539
Smith, C. W. 72
Sodano, Angelo Kardinal 224
Söderblom, Nathan 425
Sokol, Ján, Erzbischof von Trnava 78
Sölle, Dorothee 351
Sommer, Bertold 342
Soone, Einar 454
Souza, Isidore de, Erzbischof von Cotonou (Benin) 157
Sparn, Walter 160
Spengler, Helmut 54
Suchocka, Hanna 441 608
Suharto, indonesischer Präsident 207
Sultana, Nusrat 553
Sundermeier, Theo 377
Suquía, Angel Kardinal, Erzbischof von Madrid 170 373
Süssmuth, Rita 353
Šuštar, Alois, Erzbischof von Laibach 225
Swantek, John, Bischof der Polnischen Nationalkirche in den USA und Kanada 430
Szelényi, Iván 233
Sykora, František 316

Sch

Schach, Eliezer 264
Schäfer, Heinrich 48
Schäfer, Rolf 323
Schasching, Johannes 496
Schatz, Klaus 105
Schätzler, Wilhelm 540
Schäuble, Wolfgang 621
Schavan, Annette 378
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 474 534
Schifferle, Alois 49
Schilson, Arno 49
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 198 424
Schmalz-Jacobsen, Cornelia 296 350
Schmidinger, Heinrich 484
Schmidt, Heide 119
Schmidt, Helmut 217 274
Schmidt, Renate 62 352
Schmidtchen, Gerhard 306 411 f.
Schmitt, Carl 135 138 539
Schmitz, Heribert 150
Schmude, Jürgen 352
Schneider-Flume, Gunda 320
Schneider, Reinhold 215
Schneider, Theodor 151
Schnoor, Herbert 56
Schnoor, Steffi 648
Scholder, Klaus 93
Scholz, Rupert 58 120
Schönborn, Christoph, Weihbischof in Wien 266 484
Schoppe, Waltraud 535
Schorlemmer, Friedrich 352 593 f.
Schotte, Jan, Erzbischof 226
Schottroff, Luise 110
Schröder, Richard 354 543
Schüller, Bruno 627
Schüller, Helmut 388
Schulte, R. 215
Schumacher, Wolfgang 378
Schutz, Roger 108
Schützeichel, Harald 106
Schwager, Raymund 106
Schwan, Alexander 267
Schwan, Heribert 447
Schwartländer, Johannes 123
Schwarz, Joel 144
Schwarz, Leo, Weihbischof in Trier 54 169
Schwarz-Schilling, Christian 290
Schweitzer, Friedrich 199

St

Stachel, Günter 322
Staehelin, Jenö 52 173
Stael-Merckx, Wies 148
Stafford, Francis, Erzbischof von Denver 438
Stålsett, Gunnar 382
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 514
Steck, Wolfgang 198
Steffensky, Fulbert 350
Stehle, Hansjakob 647
Steinacker, Peter 54
Steinberg, Elan 265
Steiner, George 134
Steinkamp, Hermann 202 f.
Stephan, Cora 543
Stepinac, Alojzije Kardinal 481
Sternberg, Thomas 431
Sterzinsky, Georg Kardinal, Bischof von Berlin 221 446
Stewart, Jacques 373
Stimpfle, Josef, Altbischof von Augsburg 108
Stoiber, Edmund 350 620
Stolpe, Manfred 449
Stoltenberg, Gerhard 276
Stolz, Fritz 45
Strauß, Botho 136
Stricker, Gerd 197 590
Stroba, Jerzy, Erzbischof von Posen 594
Strohmeier, Klaus Peter 323 377
Strolz, Walter 156 524 f.

T

Tamkevičius, Sigitas, Weihbischof in Kaunas 451
Tan, Paul 533
Tanner, Mary 474
Tantawi, Rifa'a 553
Tauran, Jean-Louis, Erzbischof 52
Tausch, Annemarie 513
Tausch, Reinhard 513
Teltschik, Horst 351
Tettamanzi, Dionigi, Erzbischof Generalsekretär der Italienischen Bischofskonferenz 495
Theunissen, Michael 135
Thierse, Wolfgang 362
Thöle, Reinhard 423
Tibi, Bassam 48 142 161
Timmermann, Heinz 45
Tischner, Józef 193
Tji, Hak Soon Daniel, Bischof von Wonju (Korea)
Tojeira, José Maria 267
Tomka, Miklós 235
Tomko, Jozef Kardinal 282 315 594 638
Tomuschat, Christian 455 ff.
Torrella Cascante, Ramon, Erzbischof von Tarragona 225
Tracy, David 199 593
Treier, Peter 484
Troeltsch, Ernst 425
Trösken, Helga 320
Tugendhat, Ernst 242
Tuppy, Hanns 484
Turowicz, Jerzy 441
Tyssen, Birgitta 216

U

Uhl, Siegfried 644
Uka, Rexep 283

V

Vagaggini, Cipriano 584
Vaicius, Antanas 49
Vaithilingam, A. 533
Vanagas, Jānis 452
Vandenberg, Philipp 538
Van den Berghe, Paul, Bischof von Antwerpen 281
Van den Brink, Gijsbert 53
Vasylyk, Pavlo, Bischof von Kolomyia – Chernivci (Ukraine) 483
Vergara, Ignacio 254
Villalobos, Joaquín 366
Vischer, Lukas 223
Vlk, Miroslav, Erzbischof von Prag 75 224 312 429 496
Vogel, Hans-Jochen 38 352
Vogler, Gernot 269
Vogt, Hermann 265 564
Volk, Herrmann Kardinal, früherer Bischof von Mainz 175
Vollmar, Paul, Weihbischof in Chur 172
Vollmer, Antje 350
Vorgrimler, Herbert 585
Voscherau, Henning 58
Voß, Josef, Weihbischof in Münster 328

W

Wagner, Falk 592
Wagner, Marion 153
Wahid, Abdurrahman 210
Waldenfels, Hans 34
Wałesa, Lech 179 608
Walf, Knut 49
Walter, Peter 544
Wanke, Joachim, Apostolischer Administrator in Erfurt 448
Waschbüsch, Rita 113 328
Wasser, Hedwig 148 321
Watzal, Ludwig 144
Weakland, Rembert, Erzbischof von Milwaukee 52 92
Weber, Franz 539
Weber, Johann, Bischof von Graz 388
Weber, Max 1
Wehner, Herbert 623
Weibel, Rolf 360 634
Weiland, Heribert 128
Weingärtner, Paul 206
Weiss, Peter 43
Weizsäcker, Carl Friedrich von 268
Weizsäcker, Richard von 352 594 620
Welker, Michael 501
Welsch, Wolfgang 353
Weman, Gunnar, Erzbischof der lutherischen Kirche von Schweden 108
Wendebourg, Dorothea 320
Werbick, Jürgen 50
Werkström, Bertil, Alterzbischof der lutherischen Kirche von Schweden 108
Wesley, John 252
Wetter, Friedrich Kardinal, Erzbischof von München-Freising 354
White, Byron 561
Wickler, Wolfgang 205
Widdecombe, Anne 277
Wieland, Therese 384
Wiertz, Frans, Bischof von Roermond 384
Wiesel, Elie 215
Wilfried, Felix 639
Willaime, Jean-Paul 376
Wnuk-Lipiński, Edmund 612
Wolf, Stephan 446
Wundt, Wilhelm 425
Würzbach, Peter Kurt 437
Wyschograd, M. 525

X, Y

Yamgnane, Kofi 259
Yanes, Elias, Erzbischof von Zaragoza 170 373 432
Yar'Adua, Musa Shehu 528

Z

Zahrnt, Heinz 431
Zalar, Djuro 481
Zamora, Ruben 366
Zander, Helmut 363
Žemaitis, Juozas, Bischof von Vilkaviškis 451
Zenger, Erich 505 ff.
Zepeda, Juan Orlando 364
Zerfaß, Rolf 177 203
Zia, Khaleda 554
Zieliński, Tadeusz 180
Zimmermann, H. D. 522
Zink, Jörg 351
Zinnecker, Jürgen 411 415
Zinser, Hartmut 593
Zizioulas, John 475
Zonker, Norbert 450
Zöpfl, Helmut 484
Zuidgeest, Jan 321
Zulehner, Paul M. 198 202 388
Zumach, Hildegard 320

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 1 47. Jahrgang Januar 1993

Wer an Gott glaubt, wird von dem Wahn geheilt, selbst das Heil bringen zu müssen.

Bischof Franz Kamphaus

Kein Grund zur Resignation

Im siebzehnten Kapitel der Apostelgeschichte wird berichtet, wie die Athener reagierten, als Paulus in seiner Areopagrede auf die Auferstehung der Toten zu sprechen kam und damit den Blick vom allgemein Religiös-Philosophischen auf das spezifisch Christliche zu lenken suchte. Die einen spotteten, so heißt es, „andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören". Beide Verhaltensweisen angesichts der christlichen Botschaft sind in unseren Breiten heute vielfach anzutreffen. Es fehlt nicht an Spott und Häme, vor allem gegenüber der Kirche als Institution, aber auch gegenüber dem christlichen Glauben selber. Verbreiteter ist allerdings die andere Reaktion, die der Verfasser der Apostelgeschichte beschreibt: Man läßt die christliche Botschaft auf sich beruhen, bleibt ihr gegenüber mehr oder weniger höflich auf Distanz, lehnt sie zwar nicht ausdrücklich ab, sieht aber auch keinen zwingenden Grund dafür, sie sich entschieden zu eigen zu machen oder auch nur näher kennenzulernen.

In seiner berühmten Abhandlung über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus verwendet *Max Weber* das Bild vom „stahlharten Gehäuse", um den von seinen religiösen Wurzeln längst abgelösten, den modernen Menschen zwanghaft bestimmenden Kapitalismus zu kennzeichnen. Es liegt nahe, dieses Bild heute auf die religiös-kirchliche Situation fortgeschrittener moderner Gesellschaften zu übertragen: Viele Zeitgenossen, so scheint es jedenfalls, leben in einem solchen „stahlharten Gehäuse", das sie gegen den christlichen Glauben gleichsam immunisiert, ihm gegenüber, freiwillig oder unfreiwillig, völlig abschottet. Dementsprechend kommt es manchem, der sich um die Glaubensverkündigung und -vermittlung bemüht, auch vor, als rede er an eine beinahe undurchdringliche Wand.

Die christlichen Kirchen in Europa unternehmen einiges, um Breschen in diese Mauer zu schlagen. Die Kirchen in der Bundesrepublik haben 1992 versucht, durch ein „Jahr mit der Bibel" Menschen neu oder wieder an die Urkunde des Glaubens heranzuführen. Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands widmete ihre jüngste Tagung dem Schwerpunktthema „Zum Glauben ermutigen". In Großbritannien haben alle christlichen Kirchen die neunziger Jahre zum „Jahrzehnt der Evangelisierung" ausgerufen und in den katholischen Ortskirchen des Kontinents ist seit Jahren allüberall von der Notwendigkeit einer neuen Evangelisierung die Rede.

Gibt es überhaupt Anknüpfungspunkte?

Solche und ähnliche Bemühungen und Projekte können jedoch nicht verdecken, daß man sich in den Kirchen derzeit ganz und gar nicht darüber einig ist, wo es im Leben des vielbeschworenen modernen Menschen und in der ebenso häufig formelhaft genannten säkularisierten Gesellschaft denn Anknüpfungs- und Berührungspunkte für die christliche Botschaft gibt, ob irgendein Kraut gegen Gleichgültigkeit, Distanziertheit und Desinteresse gewachsen ist. Es stellt sich darüber hinaus die Frage, ob es überhaupt notwendig und sinnvoll ist, beim Werben für den Glauben möglichst weit auf Interessen und Bedürfnislagen heutiger Menschen einzugehen, um den Preis, sich dabei dem Zeitgeist auszuliefern. Soll man heute so vorgehen wie Paulus, der in seiner Areopagrede an griechische Dichtung und Philosophie anknüpfte? Lohnt sich die Mühe,

Menschen „abzuholen", die doch in ihren Lebensvollzügen dem Christentum so fern sind, daß sie nur durch eine radikale Bekehrung zu ihm Zugang finden könnten?

Soviel ist sicher: Mehrere Wege, auf denen man heute eine Verbindung zwischen dem zeitgenössischen Bewußtsein und dem christlichen Glauben vermutet oder herzustellen versucht, sind nur begrenzt tragfähig oder sogar eher kontraproduktiv. So kann man nicht einfach darauf setzen, daß Menschen unheilbar *religiös* sind und deshalb früher oder später das Christentum als eine Antwort auf ihre religiöse Bedürftigkeit wiederentdecken oder zu schätzen wissen. Es gibt inzwischen genügend Belege dafür, daß Sehnsucht nach religiös-mystischer Erfahrung, nach der Einbindung in einen Kosmos heiliger Zeichen und Riten zu einer synkretistisch gefärbten, ganz auf das individuelle Bedürfnis zugeschnittene Religiosität führen kann, die vom Christentum höchstens das aufnimmt, was sich ins eigene Weltbild einfügen läßt.
Auch der Hinweis auf die *humanen Impulse,* die vom christlichen Glauben ausgehen oder auf die Relevanz christlicher Traditionsbestände für die Bewältigung gegenwärtiger gesellschaftlicher Herausforderungen hilft offensichtlich nicht entscheidend weiter. Um gegen Ausländerhaß aufzustehen, sich für Behinderte zu engagieren, Solidarität mit den Armen der Dritten Welt einzuklagen oder für einen effektiveren Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen einzutreten, muß man nicht Christ sein. Sosehr der christliche Glaube zur Sorge für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung nötigt, so wenig hat er darauf einen exklusiven Anspruch. Dementsprechend schätzen zwar viele Zeitgenossen das diakonische Engagement der Kirchen und haben nichts dagegen bzw. fordern sogar ausdrücklich, daß diese zu entsprechenden politischen Fragen Stellung beziehen. Sie sehen aber keinen Anlaß, sich deshalb intensiver auf den christlichen Glauben einzulassen – und müssen dies auch nicht, weil der Weg von den humanen Wirkungen des Christentums zu seinem Kern nicht zwingend ist.

Als zweischneidiges Schwert erweist sich auch das Bemühen, heutige Menschen dadurch an den Glauben heranzuführen, daß man dessen Vereinbarkeit mit den Ergebnissen, Methoden und Welterklärungsmodellen der modernen Natur-, Geistes- und Humanwissenschaften herausarbeitet, um so sichtbar zu machen, daß auch und gerade der moderne, aufgeklärte Mensch glauben und daß der Glaubende mit gutem Gewissen Zeitgenosse unter Zeitgenossen sein kann. Natürlich ist es gut, wenn auf diese Weise Hindernisse aus dem Weg geräumt und Blockaden abgebaut werden, wenn deutlich wird, daß der Glaube nicht an wissenschaftlich obsolet gewordenen Weltbildern hängt und kein „sacrificium intellectus" fordert. Nur besteht dabei die Gefahr, Glaubensaussagen vorschnell mit Versatzstücken des heutigen Weltverständnisses zu harmonisieren, alles Sperrige und Anstößige und damit möglicherweise gerade auch Herausfordernde am Glauben wegzuerklären.

Schließlich kann man auch nicht einfach darauf setzen, daß schon aufgrund der zunehmenden *Orientierungsschwierigkeiten* in einer immer traditionsschwächeren und gleichzeitig komplexeren Gesellschaft Menschen wieder oder neu für den christlichen Glauben als dem maßgeblichen religiösen Traditionsfundus unserer Lebenswelt sensibel werden. Zum einen sind die mehr oder weniger nostalgisch getönte Erinnerung an Zeiten, in denen es noch ein allgemein akzeptiertes religiös-ethisches Fundament gab und die Klage über immer stärker spürbaren Bindungs- und Traditionsverlust etwas anderes als die bewußte Hinwendung zum christlichen Glauben als einer lebensbestimmenden Wirklichkeit. Zum anderen entsteht so leicht ein sehr einseitiges Bild des Christentums bzw. eine Rollenzuweisung, die die Christen und ihre Kirchen selber nicht einfach übernehmen können: Der christliche Glaube darf sich heute nicht als Bollwerk gegen Wert- und Autoritätszerfall funktionalisieren lassen, wie es ja schon in verschiedenen konservativ-restaurativen Strömungen seit der Französischen Revolution versucht wurde.

Selbstverständlich das Gebotene tun

„Es ist vorbei mit dem heißen Atem der Aktualität, den Anpassungen, dem Druck, relevant zu sein oder etwas Brauchbares daraus zu machen . . . Vielleicht ist der christliche Glaube nicht einmal relevant oder relevant für ganz andere Dinge, als wir es gerne hätten" – diese Sätze des reformierten niederländischen Theologen *H. M. Kuitert* in der Einleitung zu seinem unlängst erschienenen bemerkenswerten Buch „Der allgemein bezweifelte christliche Glaube" weisen in die richtige Richtung. Der *erste und wichtigste Dienst,* den Christen heute sich selber und ihren mehr oder weniger ungläubigen und distanzierten Mitmenschen leisten können, besteht nicht darin, krampfhaft und bis zur Selbstverleugnung relevant sein zu wollen und nach Anknüpfungspunkten zu suchen, sondern im *Leben und Bezeugen des eigenen Glaubens.*

Sie sollen Gottesdienst feiern, auch wenn die Besucherzahlen abgenommen haben und möglicherweise noch weiter zurückgehen. Sie sollen über ihre Glaubensüberlieferung nachdenken und sie auslegen, auch wenn diese längst nicht alle interessiert bzw. von manchem für exotisch oder sogar für schädlichen Unsinn gehalten wird. Sie sollen Werke der Nächstenliebe tun, ohne groß darüber zu reden oder dieses Tun für etwas Außerordentliches zu halten, auch wenn es nicht viel Renommee einbringt. Sie sollen sich aus ihrem Glauben heraus in ihren beruflichen Tätigkeitsfeldern, in Politik und Öffentlichkeit einsetzen, auch wenn viele mit dieser Motivation nicht viel anfangen können oder sie nicht registrieren. Sie können all das in der Gewißheit tun, daß es einen Sinn hat und für die Welt heilsam ist, auch wenn sie eine Minderheit sind und sie zudem hinter dem eigenen Anspruch immer zurückbleiben.
Auf dieser Grundlage können sich Christen und Kirchen ehr-

lich eingestehen, daß sie derzeit über keine Zauberformel und kein Patentrezept verfügen, mit deren Hilfe Menschen für den Glauben an Jesus Christus neu oder wieder gewonnen oder zumindest auf ihn aufmerksam gemacht werden können. Weder auf dem „direkten" Weg der Konfrontation mit der christlichen Botschaft von Heil und Erlösung (etwa durch groß angelegte Evangelisationen) noch auf dem „indirekten" Weg (etwa über die Begegnung mit Kunst und Musik oder das sensible Aufgreifen von Lebensproblemen) lassen sich heute in größerem Umfang missionarische Erfolge erzielen.
Die Einsicht, daß Christen zuallererst das ihnen im Glauben Gebotene möglichst selbstverständlich und absichtslos tun sollen, ohne dabei ständig nach rechts oder links zu schauen und auf Beifall zu warten, kann und sollte auch *befreiend* und *entlastend* wirken. Sie ist ein Mittel sowohl gegen vorschnelle Resignation angesichts fehlender sichtbarer Erfolgserlebnisse wie gegen ein Übermaß an Betriebsamkeit. Sie macht die Frage nach dem heutigen Umgang der Christen mit der Tradition und den Ausdrucksformen ihres Glaubens wie nach der Ansprechbarkeit nicht- bzw. nachchristlicher Zeitgenossen für diesen Glauben allerdings keineswegs überflüssig.

Die grundsätzliche Option für die Tradition, für die überlieferten Inhalte, Lebensgestalten und Zeichen des Glaubens und gegen ihre Reduktion und Ausdünnung im Interesse modischer Anpassung macht Tradition *keinesfalls sakrosankt.* Im Gegenteil: Wer im Gottesdienst bewußt das Glaubensbekenntnis mitspricht und sich so in die Kontinuität und die Gemeinschaft der Glaubenden einreiht, hat auch ein Recht darauf, das alte Bekenntnis, die überlieferten Formeln ausgelegt zu bekommen. Wer sich in seinem alltäglichen Leben an den Verheißungen und Weisungen des Evangeliums orientiert, wird mit Recht darauf bestehen, daß seine Erfahrungen im Umgang mit dem Evangelium in den Prozeß der kirchlichen Meinungs- und Konsensbildung zu ethischen Problemen eingehen. Kurz gesagt: Wer den Glauben der Kirche wirklich vor problematischen Verkürzungen und Verdrehungen schützen will, darf keine Frage- und Denkverbote aufrichten, sondern muß an einer produktiven Neuaneignung des Überlieferten mit allen ihren Risiken und Defiziten interessiert sein.

Auf die Menschen „draußen", auf Randsiedler und Zweifler, Gleichgültige und Voreingenommene können Christen, kann die Kirche nur glaubwürdig zugehen, wenn sie dabei *mit offenen Karten* spielen. Das gilt vor allem in zweierlei Hinsicht: Zum einen darf nicht damit hinter dem Berg gehalten werden, was der *christliche Glauben den Menschen zumutet.* Er konfrontiert sie mit Gott als dem Ursprung, Grund und Geheimnis aller Wirklichkeit und verlangt gleichzeitig von ihnen, im historisch kontingenten Menschen Jesus von Nazaret den Sohn Gottes, seine unüberbietbare Selbstmitteilung zu erkennen. Er spricht ihnen Heil, Erlösung, ewiges Leben zu und verweigert ihnen gleichzeitig die Flucht aus der profanen Alltäglichkeit und aus den Schrecknissen der Geschichte in einen religiösen Sonderbezirk. Er nimmt sie als einzelne ernst – und möchte sie doch in der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden mit all ihren Unzulänglichkeiten, Querelen und Machtkämpfen einbinden.

Zum zweiten dürfen Christen beim Versuch, für ihre Botschaft neu oder wieder Resonanz zu finden, ihre *eigenen Schwierigkeiten* mit dem Verständnis und der Umsetzung dieser Botschaft nicht verschweigen. Damit ist nicht gemeint, sie sollten ihre Sache nicht offensiv und selbstbewußt vertreten, sich immer nur ganz verschämt aus der Defensive heraus zu Wort melden. Aber warum sollten Christen im Gespräch mit Nichtglaubenden nicht ehrlich zugeben, wie schwer ihnen selbst oft die großen Worte ihres Glaubens über die Lippen gehen, wie sehr sie selber unter dem eklatanten Mißverhältnis zwischen Anspruch und Wirklichkeit im kirchlichen Leben wie im christlichen Weltzeugnis leiden? Warum nicht offen einräumen, daß der Glaube nicht einfach Lösungen für alle Gegenwarts- und Lebensprobleme parat hat, daß die christliche Glaubens- und Sittenlehre kein spannungsfreies Gebilde ist, daß die Kirche in ihrer Geschichte nicht selten geirrt und Fehler gemacht hat?

Es braucht Phantasie und Geduld

Der Bericht der Apostelgeschichte über den Auftritt des Paulus auf dem Areopag endet nicht mit der Beschreibung der teils spöttischen, teils distanziert-ausweichenden Reaktion der meisten Zuhörer. Es folgt vielmehr der Satz: „Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig." Auch darin ähneln sich die Verhältnisse damals und heute: Es gibt auch heute im säkularisierten Europa Menschen, die für sich den christlichen Glauben neu oder wieder entdecken, aber es sind einzelne, und die Wege, auf denen sie zum Glauben finden, sind sehr unterschiedlich. Schon von daher hat es wenig Sinn, nach dem *einen* Archimedischen Punkt zu suchen, von dem aus oder an dem unsere nichtgläubigen Zeitgenossen auf die Botschaft des Christentums ansprechbar wären. Es gibt diesen Punkt offenbar nicht und angesichts unserer ungemein differenzierten und individualisierten Lebensverhältnisse kann es ihn vermutlich auch gar nicht geben. Das „stahlharte Gehäuse" heutiger Menschen ist nicht schlechterdings undurchdringlich, aber es gibt nicht nur eine Stelle, an denen es durchbrochen werden kann.
In einer solchen Situation ist von den einzelnen Christen, von ihren Gemeinden, Bewegungen, Gruppen und Verbänden wie von der Leitung der Kirche gleichermaßen Phantasie wie Geduld gefordert. Phantasie, weil es für die Zukunft von Glaube und Kirche entscheidend ist, die sehr unterschiedlichen und vielleicht auch überraschenden Spuren zu entziffern, auf denen der Geist heute wirkt und sich im eigenen Handeln darauf einzustellen. Geduld, weil keine flächendeckende Rechristianisierung zu erwarten ist, sondern Bekehrungen einzelner, und weil sehr viele auf absehbare Zeit in einem schwer zu fassenden Warte- oder Zwischenzustand im Blick auf den christlichen Glauben bleiben werden. *Ulrich Ruh*

Exportversuch

Der Asylkompromiß im Pro und Contra

Nach Bekanntwerden des Asylkompromisses vom Nikolaustag 1992 rieb man sich die Augen: Was lange Zeit schier aussichtslos schien, sollte mit einemmal gelungen sein. Von Mitte links bis rechts gab man sich zufrieden. Konnte das angehen? Wollte man nur sein Gesicht wahren, wenn die einen betonten, das individuelle Asylrecht mit Rechtswegegarantie sei erhalten worden, während die anderen mit derselben Berechtigung sagen konnten, nun sei endlich eine Lösung gefunden worden, mit der die Zahl der Asylbewerber nachhaltig abnehmen werde?

Des Pudels Kern: Wenn die nun zwischen Regierungsparteien und SPD gefundene Lösung Gesetzesrealität werden sollte, wird man weniger nach den *Gründen im Einzelfall* fragen, die die Menschen den rettenden Status des anerkannten Asylanten suchen lassen, sondern danach, *aus welchem Land* sie nach Deutschland gelangen. Kommen sie aus den als „sichere Drittstaaten" angesehenen westlichen wie östlichen Nachbarländern, erübrigt es sich von vornherein, einen Antrag auf Anerkennung als Asylant zu stellen. Mit anderen Worten: Asylbewerber haben praktisch nur mehr Aussicht auf Anerkennung, wenn sie mit Visum und Flugticket ausgestattet über einen der deutschen Flughäfen ins Land kommen. Der Landweg ist ihnen praktisch verwehrt, der Seeweg ohnehin nur in Ausnahmefällen von Bedeutung. Und um gerade gegenüber den beiden östlichen Anrainerstaaten nicht allzusehr in den Ruf zu geraten, man exportiere ein Problem in die ohnehin problembeladenen neuen Demokratien Mittel-Osteuropas, zeigt man sich zu finanziellem Entgegenkommen bereit.

Die *kirchlichen Reaktionen* ähnelten im Grunde denen aus Politik und Gesellschaft: Im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz zeigte man sich befriedigt, daß die „quälende Diskussion" mit der in Aussicht genommenen Lösung bald mit einem akzeptablen Ergebnis zum Abschluß gebracht werde. Unmittelbar vor Beginn der Verhandlungen hatten die beiden großen Kirchen in einer gemeinsamen Erklärung (vom 25. 11. 92) von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD die Politik ausdrücklich dazu aufgefordert, endlich die erforderlichen Entscheidungen zur Asylfrage zu treffen; darüber hinaus enthielt die Erklärung auch einige konkrete Vorschläge, die sich – wenn auch mit Abstrichen – nun teilweise in den Vereinbarungen zwischen Koalition und SPD wiederfinden: Schaffung eines temporären Status für Kriegs- und Bürgerkriegsflüchtlinge; beschleunigte Regelung der Altfälle; Umstellung der Sozialhilfe auf Sachleistungen. Ansonsten hatten die Kirchen sich vor allem für den prinzipiellen Erhalt des individuellen Rechts auf Asyl ausgesprochen: Die Grundgesetzfassung des Asylrechts sei ein Vermächtnis aus den Erfahrungen „unserer Geschichte in der Zeit des Nationalsozialismus und zugleich ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Menschenrechte".

Insofern verwunderte es auch nicht, wenn man in der Bonner Kaiserstraße wie auch im Kommissariat der Bischöfe die gefundene Regelung alles in allem begrüßte, selbst wenn man sich im Sekretariat eine Hintertür offen hielt mit der Bemerkung, die tatsächlichen Auswirkungen dieser Lösung ließen sich z. Z. noch nicht übersehen. Beim Deutschen Caritas-Verband zeigte man sich hingegen enttäuscht, weil damit in der Praxis kaum mehr Flüchtlinge zum Asylverfahren zugelassen würden.

Kritiker wie Befürworter des Asylkompromisses treffen indes durchaus Richtiges. Man kann die gefundene Lösung im Kern für unvermeidlich und in der Sache vertretbar halten und dennoch *erhebliche Defizite* ausmachen. Die Zufriedenheit darüber, in dieser verfahrenen Materie schließlich doch noch zu einer einvernehmlichen Lösung über Regierungs- und Oppositionsgrenzen hinweg gekommen zu sein, wie sie Politiker aller Parteien nun vor sich her tragen, wird durch Verschiedenes entscheidend getrübt: Der Eindruck, als habe sich die Politik auf diesem Gebiet erst als handlungsfähig erwiesen, als Asylbewerberheime in Flammen standen, ist und bleibt eine schmerzliche Hypothek dieses Kompromisses. Selbst wenn „hätte" keine Kategorie praktischer Politik sein sollte – mit ihrem z. T. parteitaktisch motivierten Zuwarten hat die deutsche Politik zu der besonderen Gemengelage im Zusammenhang mit der Ausländer- und Asylantenfrage der letzten Monate wesentlich beigetragen.

Vor allem wurde aber auch diesmal die Gelegenheit verpaßt, zu eindeutigeren Vereinbarungen in bezug auf die Schaffung wenn auch begrenzter, so doch verbesserter und nicht nur von den Kirchen eingeforderter *Zuwanderungsbedingungen* zu kommen – und zwar – wie es in der Kirchenerklärung ausdrücklich heißt – „nicht nur für gern gesehene Fachkräfte". Insofern suggeriert die gefundene Lösung den fatalen Eindruck, mit etwas Manipulation an den gesetzlichen Grundlagen ließe sich dieses Problem entscheidend entschärfen. Der Zuwanderungsdruck nach Mitteleuropa und gerade auch nach Deutschland dürfte jedoch aufgrund dieser Lösung auch im besten Fall nur unwesentlich geringer werden. Bis heute sind im Grunde nur wenige Ansätze bei Politikern erkennbar, den Stimmbürger mit dem *weltweiten Flüchtlings- und Wanderungsproblem,* mit dem alle Industrieländer des Nordens konfrontiert sind, vertraut zu machen. Die innenpolitischen Verwerfungen der letzten Monate sind möglicherweise nur ein Vorgeschmack auf Auseinandersetzungen, die den Industrieländern noch bevorstehen.

Der Versuch, das Asylantenproblem über die Kategorie der „sicheren Drittstaaten" gewissermaßen zu exportieren, kann schließlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese Herausforderung von einem einzelnen europäischen Land gerade nicht zu bewältigen ist.

Würden bestimmte Länder allein aufgrund ihrer geographischen Lage gravierend benachteiligt, wäre die deutsche Kompromißlösung tatsächlich nur ein – wie teilweise kritisch angemerkt wurde – durchsichtiges Alibimanöver. Deutschland als Restasylland ist ebensowenig eine Lösung wie die Verlagerung des Problems auf die Länder, die der historische und geographische Zufall zu Grenzländern gegenüber ärmeren Teilen der Welt bestimmt hat. *nt*

Unvorstellbar

Die Botschaft des Welt-Aids-Tages

Die 22 000 kleinen Stoffquadrate auf dem Rasen des Weißen Hauses in Washington bildeten einen riesigen Flickenteppich. Ebenso einfach wie deutlich war die Botschaft, die hinter der eindrucksvollen Demonstration stand: 22 000 Aids-Opfer, deren Namen auf die Stoffquadrate geschrieben waren, sind keine Einzelfälle, die Politik und die breite Bevölkerung gleichgültig lassen können. In den achtziger Jahren waren Aids-Tote und neue Zahlen über Infizierte grundsätzlich schlagzeilenträchtig. Anzeichen einer regelrechten Aids-Hysterie waren erkennbar, besonders in der erschreckenden Diskriminierung Betroffener. Dagegen ist heute von einer Aids-Hysterie in unseren Breiten nichts mehr zu spüren. Lethargie, ein fatales „geht mich nichts an", gemischt mit einer Portion Arglosigkeit scheinen sich statt dessen zu etablieren. Die Immunisierung gegenüber wissenschaftlichen Fakten – trotz massiver Forschungsanstrengungen ist ein Impfstoff immer noch nicht gefunden – und der unermüdlichen Aufklärungsarbeit der Aids-Initiativen gelingt immer noch, dank der Individualisierung des Aids-Problems und der Stigmatisierung von Risikogruppen. Absolut unerklärlich aber werden verbreitete Verharmlosung und Gleichgültigkeit mit Blick auf die weltweite Dimension von Aids.

Das war die zentrale Botschaft des 5. Welt-Aids-Tages, der am 1. Dezember letzten Jahres begangen wurde. Dessen Motto „Aids – eine Aufgabe für die Gemeinschaft" war in erster Linie ein Appell an internationale Solidarität. Die Informationen, die die Weltgesundheitsorganisation (WHO) zu diesem Anlaß veröffentlichte, laufen wie viele Katastrophenmeldungen Gefahr, daß sie die Vorstellungskraft ihrer Adressaten übersteigen: Rund 5000 Menschen infizieren sich nach WHO-Schätzungen täglich mit dem HIV-Virus, der die Immunschwächekrankheit Aids verursacht. Weltweit gibt es etwa zehn bis zwölf Millionen HIV-infizierte Erwachsene sowie zusätzlich eine Million infizierte Kinder. Bereits zwei Millionen Menschen sind an Aids erkrankt. Die Hartnäckigkeit, mit der das Problem immer noch auf die Randgruppen der Homosexuellen und Drogenabhängigen reduziert wird, hat wohl den Hinweis der WHO provoziert, daß im vergangenen Jahr bereits 75 Prozent aller Neuinfektionen durch *heterosexuelle Kontakte* hervorgerufen wurden.

Aids trifft besonders die *Entwicklungsländer.* 80 Prozent der Erkrankten leben in der Dritten Welt. Dabei ist Afrika am stärksten von der Seuche betroffen. In nur fünf Jahren hat sich die Zahl der infizierten Afrikaner verdreifacht, fast die Hälfte aller weltweit bekannten Aids-Fälle wurden aus afrikanischen Ländern gemeldet, rund 7,5 Millionen Afrikaner tragen die tödliche Immunschwächekrankheit in sich. Das UNO-Kinderhilfswerk (Unicef) hat jüngst eine Schätzung veröffentlicht, nach der bis zum Jahr 2000 insgesamt fünf bis zehn Millionen Kinder in zehn afrikanischen Ländern infolge der Seuche zu Waisen werden.

Indien hält dagegen den traurigen Rekord bei der Zuwachsrate: Die Zahl der Opfer verdoppelt sich alle sieben Monate, bilanzierte im November letzten Jahres der „Zweite Internationale Kongreß über Aids in Asien und der pazifischen Region". Nach WHO-Angaben beträgt die Zahl der Infizierten in Indien und Thailand 1,5 Millionen Männer, Frauen und Kinder. Abweichende Zahlen – manche Experten schätzen die Zahl der Infizierten auf drei Millionen – sind nur ein weiteres Indiz der epidemischen Ausbreitung. Die volkswirtschaftlichen Schäden, die Asien aus der Epidemie entstehen, schätzt die Weltgesundheitsorganisation auf mehrere zehn Milliarden Dollar – allein für Thailand könnten es in den kommenden acht Jahren neun Milliarden Dollar sein.

Ausweglos scheint dabei die unheilvolle Verquickung von Aids mit der sozialen Benachteiligung der Frauen in den patriarchalen Gesellschaften der besonders betroffenen Länder und deren Armut. Wo Frauen gegenüber den sexuellen Bedürfnissen ihrer Männer schutzlos sind, für die Behandlung von Geschlechtskrankheiten, die das Ansteckungsrisiko enorm steigern, ebenso wie für schützende Kondome das Geld fehlt und Familien aus wirtschaftlichen Gründen getrennt leben müssen, haben noch so engagierte und aufwendige Aufklärungskampagnen wenig Chancen. Mehr und mehr werden Frauen zur Armutsprostitution gezwungen. Die schiere Überlebenssicherung verdrängt die Angst vor der Ansteckungsgefahr ebenso wie bei Blutspenden unter gänzlich unzulänglichen hygienischen Vorkehrungen. Weltweit hat sich in zwei Jahren der Anteil der Frauen an der Gesamtzahl der Infizierten von 25 auf 40 Prozent erhöht. In Afrika sind mehr als die Hälfte der Infizierten Frauen, in Indien hat sich deren Zahl im vergangenen Jahr verdoppelt. Ein Teufelskreis von Armut, sozialem Status der Frauen und Aids: Obwohl mittlerweile erwiesen ist, daß der Virus durch Muttermilch übertragen werden kann, ist künstliche Babynahrung in den meisten Fällen unerschwinglich. Während in den USA und Europa nur zwei Prozent aller Aids-Patienten jünger als 13 Jahre sind, sind es in Afrika und den karibischen Staaten 20 Prozent. Dabei warnte die WHO jedoch auch die Industrienationen vor falschen Sicherheiten. Auch dort erkrankten in den Großstädten mehr und mehr Frauen.

Bisher sind Erziehung, Vorbeugung und Aufklärung die einzigen Möglichkeiten,

der Seuche entgegentreten zu können. Der Direktor des Welt-Aids-Programmes schätzt die in den Entwicklungsländern für eine wirkungsvolle Aufklärung und Vorbeugung benötigten Mittel auf 2,5 Milliarden US-Dollar pro Jahr, eine 20mal höhere Summe als die bisher verwendete. Daß dabei ein Großteil von den Industrienationen aufgebracht werden müßte, ist selbstverständlich. Für die Behandlung eines Aids-Kranken in den USA werden jedes Jahr durchschnittlich 31 995 US-Dollar ausgegeben – in Afrika sind es gerade 93 Dollar.
Grund genug, das Thema Aids bei uns wieder in die Schlagzeilen zu heben. Nicht um eine mit Vorurteilen und Diskriminierung einhergehende Hysterie erneut zu entfachen, sondern weil „Aids eine Aufgabe für die Gemeinschaft ist". Bei Zahlen, die die Vorstellungskraft derer übersteigen, die sie eigentlich hören müßten, bedarf es der Veranschaulichung: Ein Flickenteppich aus 4698 Stoffquadraten ist vorstellbar – mit den Namen der seit Anfang der achtziger Jahre gestorbenen, von geschätzt 9000 an Aids erkrankten Personen in Deutschland. Zwei Millionen Stoffquadrate wären erneut unvorstellbar. *fo*

Erwartungen

Katholikentagspläne bis zum Jahr 2000

Gegen Ende seiner Herbstvollversammlung 1992 tat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken einen Blick auf die herannahende Jahrtausendwende: Der Rhythmus der alternierenden evangelischen und katholischen Großveranstaltungen will es nämlich, daß auf das symbolträchtige Jahr 2000 ein Katholikentag fällt. Er soll nach dem gegenwärtigen Planungsstand in *Hamburg* stattfinden, wobei man davon ausgehen kann, daß bis dahin das neue „Nordbistum" mit Sitz in der Hansestadt nicht nur errichtet, sondern auch konsolidiert ist.

Bis „Hamburg 2000" wird es allerdings nicht drei, sondern nur zwei Katholikentage geben. Zwischen dem Dresdner Katholikentag von 1994 und dem Mainzer Katholikentag von 1998 (hier ergibt sich der Veranstaltungsort aus Jubiläumsgründen: in Mainz fand 1848 die erste „Generalversammlung der katholischen Vereine" statt, mit der die Geschichte der Katholikentage beginnt) wird 1996 in Hildesheim ein „Katholischer Kongreß" unter dem Leitwort „Solidarität" stattfinden. Kleiner als ein Katholikentag, aber größer als ein reiner Fachkongreß soll dieses Treffen sich mit der Solidarität zwischen Ost und West in Europa, aber auch zwischen Nord und Süd in der Welt und auch mit der Solidarität im vereinten Deutschland befassen. Man verspricht sich von einer solchen Veranstaltung, die vor allem für Multiplikatoren bzw. für in konkreten Solidaritätsaktionen Engagierte gedacht ist, gezieltere Impulse als von einem thematisch immer breiter angelegten und zudem sehr auf Fest und Feier ausgerichteten Katholikentag.

Nicht nur wegen dieses geplanten Kongresses, der keine Abkehr vom Zweijahresrhythmus der Katholikentage markieren soll, könnten die nächsten katholischen Großtreffen interessant werden. Auch der Dresdner Katholikentag im Frühsommer 1994 soll, vor allem wenn es nach den Vorstellungen und Wünschen aus den neuen Bundesländern geht, ein eigenes, dem gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext entsprechendes Profil haben. Bei der ZdK-Vollversammlung plädierten die ostdeutschen Mitglieder einmütig für einen möglichst weitgehend ökumenisch geprägten und für die nichtchristliche Mehrheit offenen Katholikentag in der sächsischen Hauptstadt.

Mehrfach wurde auch an das Katholikentreffen von 1987 (vgl. HK, August 1987, 363 ff.) und an die Ökumenische Versammlung der DDR-Kirchen von 1988/89 erinnert, deren erste und dritte Session in Dresden stattfanden. Daß die katholische Kirche an der Ökumenischen Versammlung als Vollmitglied teilnahm, war alles andere als selbstverständlich; es bedeutete so etwas wie den Sprung über den Schatten und markierte die größere Bereitschaft der katholischen Kirche in der DDR, sich gemeinsam mit Vertretern der anderen christlichen Konfessionen auf gesellschaftliche Probleme und Herausforderungen einzulassen. Für die katholischen Teilnehmer bedeutete die Mitarbeit bei der Ökumenischen Versammlung einen Lernprozeß.

Die enge Zusammenarbeit mit der evangelischen Kirche vor Ort in Vorbereitung und Durchführung des Dresdner Katholikentags ist schon aus praktischen Gründen unumgänglich. Das Treffen von 1994 werde „in hohem Grade auf die bereitwillige und verständnisvolle Aufnahme durch die evangelischen Christen" verwiesen sein, formulierte der sächsische Wissenschaftsminister und neue ZdK-Vizepräsident *Hans Joachim Meyer* auf der Herbstvollversammlung. Sollte es darüber hinaus wirklich gelingen, den Dresdner Katholikentag „in seinen Inhalten, seiner Sprache und in seinem Verlauf einladend für alle" zu machen (so die Vorlage des Leitungskreises für Dresden auf der Vollversammlung), könnte das Treffen zu einem wichtigen *Signal für die Akzeptanz der Kirchen* in den mehrheitlich nichtchristlichen neuen Bundesländern werden. Der Katholikentag 1994 ist die erste kirchliche Veranstaltung dieser Größenordnung in Ostdeutschland seit dem Ende der DDR. Die Evangelischen Kirchentage 1993 und 1995 finden in den alten Bundesländern statt.

Ein Leitwort für Dresden steht noch aus; es wird nicht wie bei den letzten Katholikentagen von der ZdK-Vollversammlung, sondern vom Geschäftsführenden Ausschuß festgelegt. Wohl aber steht das Thema fest, um das sich die verschiedenen Schwerpunkte des Treffens gruppieren sollen: Es wird um die *Einheit* gehen, wobei sich der Bogen von den Folgeproblemen der deutschen Vereinigung über Europa (Dresden liegt nicht weit von der tschechischen und polnischen Grenze entfernt) und

den internationalen Kontext bis zur Einheit in der Kirche spannen soll.
Der *Karlsruher Katholikentag* vom Juni 1992 (vgl. HK, August 1992, 371 ff.) stand stark im Zeichen der gegenwärtigen innerkirchlichen Spannungen, mit denen sich das ZdK-Papier über „Dialog statt Dialogverweigerung" (vgl. HK, November 1992, 497 ff.) auf erfreulich direkte und gleichzeitig konstruktive Weise beschäftigt. Im Vorblick auf Dresden formulierte der Leitungskreis, es gelte, „legitime Spannungen und unterschiedliche Standpunkte zu lebendiger Einheit in Vielfalt" zusammenzuführen. Man kann gespannt sein sowohl auf das Treffen von Dresden selber wie auf die Impulse, die davon hoffentlich auf die weitere Gestaltung der Katholikentage ausgehen. *ru*

Nicht umsonst

Frauenhirtenbrief der US-Bischöfe blieb ohne die erforderliche Mehrheit

Daß der seit Jahren in Arbeit befindliche Frauen-Hirtenbrief der US-Bischöfe auf der Herbstvollversammlung 1992 nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit erhielt – 137 Bischöfe stimmten mit Ja, 110 mit Nein –, war letztlich keine Überraschung mehr. Seit langem hatte sich auch innerhalb der Bischofskonferenz der Eindruck verdichtet, daß die US-Kirche sich mit einer Verabschiedung des Hirtenbriefes als Pastoralschreiben der Gesamtkonferenz in seiner vierten Fassung letztlich mehr geschadet hätte, als mit ihr hätte gewonnen werden können. Den Hoffnungen, die das Projekt nicht zuletzt im Kielwasser der beiden großen Hirtenbriefe der US-Bischöfe zu Friedens- und Wirtschaftsfragen geweckt hatte, war das Projekt schon bald immer wieder gerecht geworden. Wirklich zufrieden war niemand: Den Befürwortern nachhaltigen Wandels gingen die Hirtenbriefentwürfe zunehmend nicht weit genug und den Anhängern des Status quo paßte eigentlich bis zum Schluß die ganze Fragerichtung nicht.

Wenn die Nachricht vom Scheitern des Frauenhirtenbriefs dennoch daraus mehr als nur eine Meldung wert ist, dann aus mehreren Gründen. Journalistisch interessant ist ein Vorgang immer dann, wenn er neuartig ist: Wo hat es das schon einmal gegeben, daß eine der größten Bischofskonferenzen der Welt in einem sich über Jahre hinziehenden und in aller Öffentlichkeit diskutierten Hirtenbriefprojekt schlußendlich die Notbremse zieht und nach der Devise verfährt: Lieber kein Hirtenbrief als so einer? Nicht zuletzt unter massiver römischer Einwirkung – natürlich nicht ohne entsprechende Verbündete in den Vereinigten Staaten selbst – wurde das Projekt von Mal zu Mal in seiner Zielperspektive so deutlich verändert, daß im letzten, *vierten* Entwurf (vgl. Origins, 10. 9. 92) die Anliegen des ersten kaum mehr erkennbar waren.

Um es an der Fragestellung zu verdeutlichen, die die öffentliche Diskussion in den USA – allzu sehr – beherrschte: Der erste Entwurf gab nicht nur den unterschiedlichsten Ansichten von Frauen zur *Ordinationsfrage* breiten Raum, sondern hielt sich mit einem abschließenden theologischen Urteil zurück und forderte zu weiteren Untersuchungen zu diesem Themenkomplex auf. Der vierte Entwurf gab demgegenüber schlicht und einfach zu Protokoll, daß die Kirche gar nicht befugt sei, die Weihe von Frauen vorzunehmen. Im ersten Fall warb man alles in allem für mehr Offenheit, für die Möglichkeit eines Wandels, im zweiten Fall warb man um Verständnis für den Status quo. Insofern ist die Frage berechtigt, ob es sich wirklich noch um dasselbe Hirtenbriefprojekt handelte.

Aber nicht nur seine Neuartigkeit macht diesen Vorgang überdenkenswert. Er ist es vor allem deshalb, weil sich ihm eine gesamtkirchliche Problematik widerspiegelt, die gegenwärtig nicht nur im Zusammenhang mit der Frage nach einer veränderten Stellung der Frau in der Kirche eine Rolle spielt. Hirtenbriefe zu bestimmten Sachfragen können im Grunde nur erfolgen, wenn innerkirchlich ein wenn auch vielleicht minimaler, aber eben doch ein bestimmter *positiver Konsens* vorliegt. Hirtenbriefe können Konsens nur in den seltensten Fällen anregen bzw. gegen massive Widerstände durchsetzen; eher ist es so, daß sie einen bereits in der jüngsten Vergangenheit erreichten Prozeß festschreiben, lehramtlich rezipieren und ratifizieren. Insofern war möglicherweise bereits der erste Ansatz der US-Bischöfe, sich mit Hilfe des Frauenhirtenbriefs mehr zum Sprachrohr innerkirchlicher Pluralität in Frauenfragen zu machen als lehramtliche Entscheidungen zu treffen und klar Optionen zu benennen und zu begründen, problematisch.

Und genau an diesem Konsens mangelt es angesichts des vielbeschworenen innerkirchlichen „Problemstaus" eben vielfach. Insofern führt es auch nicht viel weiter, allüberall nach einem Wort des Bischofs, der Bischöfe oder gar Roms zu rufen, wenn im Einzelfall nur schwer erkennbar ist, inwieweit tatsächlich ein Konsens in einer Sachfrage vorliegt oder nicht. In vielen gegenwärtig innerkirchlich sehr kontrovers diskutierten Fragen müßte es deshalb eher darum gehen, im guten Sinne Fakten zu schaffen, die eines Tages nicht mehr rückgängig zu machen sind. Es handelt sich dabei z. T. wenigstens auch um Fragen, die bei aller Sympathie für Veränderung – siehe die Umstände der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe in der Kirche von England (vgl. HK, Dezember 1992, 543) – schlicht ihre Zeit brauchen.

Nach der Entscheidung der US-Bischöfe, ihren Hirtenbrief lediglich als Kommissionsbericht zu veröffentlichen, ist es ansonsten keine billige Vertröstung, darauf hinzuweisen, daß die geleistete Arbeit nicht umsonst war. Und sei es nur, daß den US-Katholiken nun deutlicher denn je zu Bewußtsein gekommen ist, wie vermint das wenig erschlossene Gelände der Frauenfrage innerkirchlich weiterhin ist. *nt*

Orden: Vorbereitungspapier für die Bischofssynode 1994

Knapp zwei Jahre vor der nächsten Bischofssynode zeichnen sich in Form der „Lineamenta", des ersten Arbeitsdokumentes, erste Konturen der kommenden Synodendebatte über die Orden ab. Im gegenwärtigen Pontifikat war das Verhältnis von kirchlichem Lehramt zu den unterschiedlichen Religiosengemeinschaften oftmals ausgesprochen schwierig. Die Lineamenta lesen sich wie der Schlußpunkt zur nachkonziliaren Erneuerungsphase bei den Orden.

Knapp ein Jahr nach Bekanntgabe von Themenstellung („Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt") und Datum (Herbst 1994) der nächsten ordentlichen Generalversammlung der römischen Bischofssynode wurden im November die Lineamenta, das erste Arbeitspapier zur Synode, veröffentlicht (vgl. Osservatore Romano, 21. 11. 92). Wie schon bei anderen Gelegenheiten verfolgen auch diese Lineamenta ein doppeltes Ziel: Zum einen sollen sie eine ausführlichere Darstellung des Themas liefern – ohne damit aber bereits etwas von dem vorwegzunehmen, was erst die Synode selbst beraten und beschließen kann. Zum anderen enthalten sie ausführliche Fragen, die im Laufe des Jahres 1993 von den Bischofskonferenzen, der römischen Kurie sowie den verschiedenen Zusammenschlüssen von Ordensoberen beantwortet und als Diskussionsbeiträge an das Synodensekretariat beantwortet werden sollen.

Ist die Erneuerung abgeschlossen?

Lineamenta sind ihrer Natur nach *vorläufig* und dazu da, daß die Diskussion über sie hinweggeht. Dennoch sind sie natürlich – und das zeigt sich an den Ordenslineamenta unübersehbar – durchaus ernst zu nehmende Hinweise dafür, wohin die Diskussion – wenigstens nach den Vorstellungen und in der Optik des zuständigen Synodensekretariates – laufen soll und kann.

Eines der Schlüsselwörter im Zusammenhang mit allem, was das Ordensleben betrifft, war in den Konzilsjahren und in den 15 bis 20 Jahren danach die „Erneuerung" – programmatisch nannte das Konzil seinen Ordensbeschluß „Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens". Das Thema „Erneuerung des Ordenslebens" ist zwar in den Lineamenta auch enthalten – von ihrer methodischen Anlage wie auch ihren inhaltlichen Akzenten her lesen sich die Lineamenta jedoch eher wie ein „Dokument über die *abgeschlossene Erneuerung* des Ordenslebens".

Das beginnt bei der inhaltlichen Gliederung: Neben Einleitung und Schlußteil bestehen die Lineamenta im wesentlichen aus drei Teilen: der erste behandelt das, was die „Natur und Eigenart des gottgeweihten Lebens" genannt wird; erst im zweiten Teil unter der Überschrift „Das gottgeweihte Leben in Kirche und Welt von heute" geht es um eine Analyse und Darstellung der gegenwärtigen Situation; der dritte Teil fragt vor dem Hintergrund der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils nach der „Sendung des gottgeweihten Lebens". Daß die Behandlung der gegenwärtigen Situation an die zweite, die Darlegung von „Natur und Eigenart" des Ordenslebens jedoch an die erste Stelle gerückt wurde, steht gewissermaßen beispielhaft für die inhaltliche Position des Dokumentes insgesamt: Nicht eine Bestimmung von Sendung und Aufgabe der Orden auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Lage von Kirche und Welt steht im Mittelpunkt, sondern eher die *Selbstvergewisserung des historisch und traditional vorgegebenen Ordenscharismas.*

In Artikel 2 von „Perfectae caritatis" war Erneuerung im wesentlichen einerseits mit „Rückkehr zu den Quellen jedes christlichen Lebens und zum Geist des Ursprungs der einzelnen Institute", andererseits mit „Anpassung an die veränderten Zeitverhältnisse" näher umschrieben worden. In den Lineamenta wird die „Anpassung an die gewandelten Zeitverhältnisse" aus „Perfectae caritatis" zwar erwähnt (Nr. 17), im Vordergrund steht aber eher das im letzten nicht zu verändernde Gründercharisma: „Kein Charisma darf ... geändert oder entstellt werden, es muß vielmehr bewahrt und erneuert werden in umfassender Aufmerksamkeit gegenüber der legitimen Autorität der Kirche, die über seine Echtheit wacht und die ‚Stifterwillen und ... anerkannte Ziele' garantiert" (Nr. 16) – letzteres ein Zitat aus Can. 578 CIC.

Von „Erneuerung" wird ansonsten vor allem im zweiten Hauptteil unter der Überschrift „Früchte der Erneuerung" (Nr. 27) nicht im Sinne einer noch ausstehenden oder im Geschehen begriffenen Erneuerung des Ordenslebens gesprochen, sondern im Sinne der *Bilanzierung einer bereits der Vergangenheit angehörenden Erneuerung.* Als Werte, die man in dem Zusammenhang als inzwischen „gediegen erworben" hinstellt, werden genannt: ein klareres Bewußtsein für den *christologischen, pneumatologischen* und *kirchlichen* Sinn des geweihten Lebens; ein besseres Verständnis für die *gemeinschaftliche Mitfeier der Eucharistie;* eine größere Offenheit für den *Sinn des Gemeinschaftslebens* sowie mehr Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse der *einzelnen* Mitglieder der Gemeinschaften; ein deutlicheres Bewußtsein von der *charismatischen*

Dimension des Lebens und der Werke der verschiedenen Institute; eine ausgeprägtere Kirchlichkeit des geweihten Lebens; die Zeichenhaftigkeit des Martyriums.

Strukturelle Einbindung und Unterordnung dominieren

Ein Abschnitt, der von der „unvollendeten" Erneuerung handelt (Nr. 31), liest sich eher wie eine *Warnung vor zuviel Erneuerung* bzw. *Erneuerung in die falsche Richtung:* Erneuerung wird hier verstanden im Sinne von „Bekehrung", also eines nie abgeschlossenen „ständigen Weges" im „Streben nach Heiligkeit". Im Abschnitt zu einem ordensgemäßen Lebensstil wird ausdrücklich auch daran erinnert, daß zum öffentlichen Zeugnis das Zeichen des Ordenskleides gehöre. Als Orientierungsmarke wird an den „Geist der Gründer" und das Erbe der jeweiligen Institute erinnert: „Dabei sind theoretische und praktische Rückgriffe zu vermeiden, die zum echten Geist des eigenen Charismas in Widerspruch stehen".

Die *Echtheit der unternommenen Erneuerung* des Ordenslebens garantiere die „Gemeinschaft mit dem Papst und den Bischöfen". Wesentliches Kriterium für die Erneuerung müsse die „Treue zu dem in den eigenen, von der Kirche gebilligten, Konstitutionen Gesagten sein, denn darin läuft alles zusammen. Diese Konstitutionen sind die Norm für die Übereinstimmung mit dem eigenen Charisma". Wie wenig mit einer solchen Festlegung gewonnen ist, zeigt die bekannte Auseinandersetzung um die Konstitutionen der *Unbeschuhten Karmelitinnen:* Die vatikanische Ordenskongregation schaltete sich auf ungewöhnlich direkte Weise in die Erstellung von neuen Konstitutionen ein, konnte damit aber unterdessen die faktische Spaltung des Ordens nicht verhindern (vgl. HK, April 1989, 157 ff.; HK, November 1991, 540; Stimmen der Zeit, Oktober 1992, 673 ff.).

Als *neuere Werte* im Zusammenhang mit der jüngsten Entwicklung des Ordenslebens (Nr. 27) macht der Text folgende Veränderungen aus: Mit dem Aufkommen der *Theologie der Ortskirche* werde ein tieferes Bewußtsein von der Zugehörigkeit zur „diözesanen Familie" erreicht (wobei andernorts deutlich vor einer zu starken Einbindung in pastorale Bedürfnisse der Ortskirchen gewarnt wird); die *Kommunikation und Zusammenarbeit* unter den verschiedenen Instituten und Gemeinschaften sei gewachsen; schließlich wird auf das Wachstum und die Ausbreitung des Ordenslebens in den *jungen Kirchen* in den Entwicklungsländern und in *Osteuropa* sowie auf die „neue Aufgeschlossenheit für die Unterdrückten und Randexistenzen, ... für die völkischen Minderheiten und die neue Armut der zeitgenössischen Gesellschaft" bei den Orden verwiesen.

Ein schon im Umfang, aber auch in der sprachlichen Ausführung deutliches Gewicht wird auf die Darstellung von Entwicklungen im Ordensbereich gelegt, die als „negativ" bewertet werden (Nr. 28): In einigen Instituten bzw. Gebieten seien „Anzeichen von *Verwirrung* bei Personen und Gruppen aufgetaucht, weil in die Texte der Konstitutionen und in die konkrete Praxis gegenüber der Vergangenheit Änderungen eingeführt wurden" (vgl. auch hier die Karmelitinnen). Es wird verwiesen auf „Symptome und Ausdrucksformen des *Individualismus* und *Säkularismus,* die dem Sinn der Weihe und dem Streben nach Vollkommenheit zuwiderlaufen": Eine „gewisse *Nivellierung des Verhaltens und des Lebensstils* in Spiritualität und Gemeinschaft" habe praktisch zu einer „Abschwächung der Identität in Charisma und Werken" geführt, „verbunden mit einer Verminderung des öffentlichen Zeugnisses für das geweihte Leben in der Gesellschaft".

Unüberhörbar werden Fälle von *Spannungen mit der kirchlichen Hierarchie* sowie „Äußerungen des theoretischen und praktischen Dissenses gegenüber der Autorität und dem Lehramt des Apostolischen Stuhls und der Bischöfe" bzw. der liturgischen Praxis zur Sprache gebracht: Dadurch werde der „kirchliche Charakter des geweihten Lebens und die verpflichtende Gemeinschaft mit den Hirten der Kirche und die Unterordnung unter sie verraten". (Im dritten Kapitel wird der *Communio*-Gedanke zur strukturellen Einbindung der Orden herangezogen: „Die Abhängigkeit vom Bischof von Rom zeigt klar die universale Dimension des gottgeweihten Lebens; die notwendige Unterordnung unter die Bischöfe und die Hingabe an den Dienst für die Einzelkirchen dagegen macht das Zeugnis und den apostolischen Dienst inmitten des Volkes Gottes konkret" [Nr. 39].) Als ein weiteres Negativum gehen die Lineamenta schließlich ein auf den fehlenden Ordensnachwuchs und den „damit verbundenen Rückgang der tätigen Präsenz, was sich für einige Institute zur Gefahr eines Untergangs auszuweiten droht".

Welche Art von prophetischer Rolle?

Diese im Gesamtduktus der Lineamenta insgesamt sehr deutlich markierten, als problematisch empfundenen Seiten heutigen Ordenslebens stehen auch räumlich in engem Zusammenhang zum Abschnitt, in dem auf „Zweideutigkeiten und Herausforderungen der modernen Gesellschaft" eingegangen wird (Nr. 29). Hier werden eine Reihe von Erscheinungen in der modernen Gesellschaft und ihre Rückwirkungen auf das Ordensleben zwar zunächst durchaus als *ambivalent* dargestellt, alles in allem dominiert jedoch die negative Sicht: Die „Zentralstellung der menschlichen Person" begünstige den Individualismus, eine „geringere Wertschätzung der Autorität und der kirchlichen Disziplin".

Der vermehrte Einsatz für die Armen, angefangen bei einer Analyse der Wirklichkeit und der konkreten sozialen Situation, werde – wohl eine Anspielung auf die Lage in Lateinamerika – nicht immer von der gebührenden *Unterscheidung der Geister* im Sinne des Evangeliums begleitet: „Ja zuweilen wurden die Analyse der Wirklichkeit

und der soziale Einsatz als Schlüsselelemente für eine Interpretation der Natur des Ordenslebens und seines apostolischen Dienstes in Kirche und Welt benutzt." Kritisch zur „Option für die Armen" heißt es auch im dritten Teil: „Die Entscheidung für die Armen darf nicht zu einer maßgebenden und ausschließlichen Ideologie werden, die innere Spaltungen und Proteste gegen die Lehre und die Normen der Hirten der Kirche hervorruft" (Nr. 44). Neben den bekannten Formen von Armut wird den Ordensleuten gerade auch die Berücksichtigung „neuer Formen der Armut" ans Herz gelegt.

Ein fragwürdiges Verhältnis zur Gegenwartskultur

Zum Verhältnis zwischen amtlicher Kirche und Orden fehlt im dritten Teil nicht der Hinweis auf die „berechtigte Autonomie" der Religiosengemeinschaften; die Betonung der Pflichten gegenüber der Kirche bzw. der „Unterstellung unter die Autorität der Bischöfe" fällt ungleich deutlicher aus (Nr. 37). Die Auseinandersetzung vor allem mit nordamerikanischen Ordensfrauen klingen durch, wenn im Zusammenhang mit der veränderten Stellung der Frau in der Kirche darauf hingewiesen wird, ein „mißverstandener Feminismus (habe) zur Beanspruchung des Rechtes auf Beteiligung am Leben der Kirche in Formen geführt, die mit ihrer hierarchischen, von Christus gewollten Struktur unvereinbar sind".

Kennzeichnend für die Haltung, die aus den Lineamenta insgesamt spricht, ist die Konfrontation mit der modernen bzw. „postmodernen" Kultur der Gegenwart. Das Ordensleben werde beeinflußt, heißt es da, durch die wachsende *Säkularisierung,* den *Materialismus* und den *praktischen Atheismus,* den „falschen Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel", das *Schwächerwerden des Glaubens* und die *Auflösung der Familie.* Selbst wenn durchaus auch von „berechtigten Ansprüchen der Moderne" gesprochen wird, der Hauptakzent liegt darauf, daß die Gegenwartskultur „den Werten des Evangeliums tiefreichend entgegensteht" (Nr. 29).
Ob die in dem Zusammenhang eingeforderte „prophetische" Antwort der Orden Teil der zu allen Zeiten von Christen verkündeten *Umkehrbotschaft* sein soll oder vor allem auf dem Hintergrund einer besonders ausgeprägt kritischen Sicht der Gegenwartskultur zu verstehen ist, bleibt an dieser Stelle zumindest im Vagen. An anderer Stelle wird deutlich, daß man, was Veränderungen im Ordensbereich angeht, der Gegenwartskultur einigermaßen frontal die Schuld gibt: „Man darf ... nicht übersehen, daß viele augenblickliche Probleme des gottgeweihten Lebens vom Kontakt und der Auseinandersetzung mit der Welt von heute herkommen" (Nr. 3). Wünschen sich die Autoren unausgesprochen, so mag sich der Leser fragen, man könne den Problemen dadurch aus dem Wege gehen, indem man den Kontakt zur Welt von heute möglichst weitgehend minimiert? Wo bleibt andererseits Platz für die notwendigen und unumgänglichen Anfragen heutiger Kultur an Theorie und Praxis des Ordenslebens? Alles in allem ist eher wenig Bereitschaft erkennbar, im Sinne einer „*zeitgemäßen* Ungleichzeitigkeit" das Ordensleben unter den modernen Lebensbedingungen plausibel zu erhalten und für es werbend einzutreten. Man setzt auf das historische Gründungscharisma, anstatt zu fragen, auf welche Weise dieses Gründungscharisma unter heutigen Bedingungen neue Formen annehmen kann und möglicherweise muß.
Die Lineamenta sind ihrer Natur nach *nicht das letzte Wort* in der Sache. Dennoch spricht aus dem vorliegenden Arbeitspapier ein Denkansatz, wie man ihn aus den Auseinandersetzungen mit einer Reihe von Ordensgemeinschaften aus der jüngsten Vergangenheit kennt und nicht in bester Erinnerung hat. Die Hinweise auf Charisma und berechtigte Autonomie kommen eher *Lippenbekenntnissen* gleich, theologisch und praktisch gefüllt werden sie kaum. Alles in allem herrscht der Versuch vor, statt vermehrter erneuernder Veränderung auf das vermeintlich traditional Vorgegebene und Unveränderbare zu setzen, ansonsten aber defensiv-disziplinierend im Sinne kirchlicher Einheit zu wirken.

K. N.

Neue Länder: Kirche und postkommunistische Gesellschaft

Jahrzehnte marxistischer Indoktrination haben im Denken und Verhalten vieler Menschen in den neuen Bundesländern wie überhaupt im früheren kommunistischen Herrschaftsbereich tiefe Spuren hinterlassen. Welche Aufgaben und Probleme ergeben sich daraus für die Kirche? Mit dieser Frage befaßte sich eine Tagung der Berliner Katholischen Akademie.

Über die wirtschaftlichen und ökologischen Folgen des „real existierenden Sozialismus" in Ostdeutschland und in Osteuropa ist seit der „Wende" viel geschrieben worden. Die kulturellen und „geistigen Nachwirkungen", die nach Ansicht des Erfurter Theologen und Philosophen *Konrad Feiereis* noch weit verheerender sind, wurden, wenn überhaupt, allenfalls in kirchlichen Kreisen reflektiert.
Dabei ist die Relevanz dieser Frage nicht zu übersehen – der in jüngster Zeit mehrfach von Kardinal *Joachim Meisner* und anderen Kirchenvertretern hergestellte Zusammenhang von Ge-

walt gegen Ausländer und „Säkularismus und Atheismus“ ist, wenn er auch nicht im strengen Sinne empirisch abgesichert sein mag, ein Hinweis darauf, daß die Beschäftigung mit dieser Hinterlassenschaft nicht nur die Kirchen angeht. Sicher stellen die zunehmenden Ausbrüche von Haß und Gewalt gegen alles „Fremde“ und „Schwache“ keineswegs ein spezifisch ostdeutsches Problem dar. Doch es ist zu untersuchen, ob und inwiefern bestimmte Momente sozialistischer Indoktrination und „Volksbildung“ einen besonderen „Nährboden“ für solche Entwicklungen dargestellt haben.

Den Personbegriff über Bord geworfen

Mit den „Folgen der antitheistischen Sozialisation in der ehemaligen DDR“ befaßte sich kürzlich Konrad Feiereis, der am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt Ordinarius für Philosophie ist, aus religionsphilosophischer Sicht bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Berlin. Für Feiereis liegt die „geistige Ursache“ für die „Orientierungslosigkeit so vieler Menschen im Osten“ im Zusammenbruch einer Ideologie, die „von der Utopie präformiert“ war, Wirtschaft und Gesellschaft würden „unaufhaltsam voranschreiten und die klassenlose Gesellschaft würde das Ziel aller geschichtlichen Prozesse sein“.

In den westlichen Ländern sei das *Fortschrittsdenken* schon viel früher erschüttert worden als im Ostblock. Dort sei der axiomatische Charakter des Weltbildes des dialektischen Materialismus überhaupt nicht in den Blick gekommen, das die nicht hinterfragbare Grundlage des ganzen Erziehungs- und Bildungswesens war. Die Grenzen der Wissenschaften und ihrer Methode, so Feiereis, waren kein Thema und die Lehr- und Schulbücher in der DDR so konzipiert, „daß die Nichtexistenz Gottes als Erkenntnis und Ergebnis der Naturwissenschaft vorausgesetzt wurde“.

Schwerwiegende Konsequenzen hat nach Feiereis' Analyse weiter die Tatsache, daß der Marxismus „den klassischen Person-Begriff über Bord“ geworfen habe, der doch die Grundlage allen ethischen Erkennens sei. An die Stelle von Personalität und Individualität trat das Leitbild von der „sozialistischen Persönlichkeit“. Dazu kam ein Werte-Relativismus, nach dem sich der Mensch seine Werte „ohne letzte Begründbarkeit und Verbindlichkeit“ selbst schaffe. Die Amoralität dieses Denkens zeigt sich nach einer Beobachtung Feiereis' etwa darin, daß der zentrale Begriff „Gewissen“ jahrzehntelang „im staatlich verordneten Atheismus unbekannt geblieben“ sei – erst 1985 durfte er in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ vorkommen.

Eine Christin berichtete unlängst an anderer Stelle von den Schwierigkeiten bei einem Versuch, mit einem PDS-Mitglied über Schuld und Verantwortung zu diskutieren: Bereits der Begriff „Schuld“ sei nicht vermittelbar gewesen. Beide Begriffe kamen im „Philosophischen Wörterbuch“, das die jeweils gültige SED-Ideologie formulierte, nicht vor. Zum Stichwort „Moral“ betonte übrigens dasselbe Wörterbuch (10. Auflage von 1974) unter anderem: „Es gibt keine ewigen, unveränderlichen Moralprinzipien, wie vormarxsche und bürgerliche Ethiker im Interesse der Aufrechterhaltung der Herrschaft des Privateigentums immer wieder behaupteten.“
Zu den negativen geistigen Hinterlassenschaften des SED-Staates zählt Feiereis auch dessen „ästhetische Trostlosigkeit“ oder „Pseudoästhetik und mancherlei Pseudokultur“. Uniformen, Aufmärsche, Fahnenappelle und Rituale pseudoreligiöser Art, die mit dem Sozialismus verschwunden seien, hätten ein „deutliches Vakuum hinterlassen“. Subjektivität, Phantasie und Eigeninitiative wurden systematisch unterdrückt. Nach der Wende habe sich für viele die „Flucht in die Haben-Orientierung“ geradezu angeboten.
Die Kirchen tun sich angesichts dieses Befundes offensichtlich schwer mit ihren Antworten. Vielfach vermitteln sie seit der „Wende“ ohnehin den Eindruck, zu sehr mit sich selbst beschäftigt zu sein, als daß sie den Herausforderungen der „postkommunistischen Gesellschaft“ gewachsen wären. Bei der Tagung in Berlin wurden häufig Zielvorstellungen wie *Kommunikation* und *Dialog* genannt, ohne daß so recht deutlich geworden wäre, welche Voraussetzungen gegeben sind oder sein müßten, damit sich Christen und Kirchen überhaupt verständlich machen können. Vielfach wird es darum gehen, wie Feiereis anmerkte, erst einmal Kritikfähigkeit in weltanschaulichen Fragen entwickeln zu helfen, nicht zuletzt auch angesichts der Aktivitäten zahlreicher Sekten, Psychovereine und ähnlicher Gruppen im religiösen und „weltanschaulichen Supermarkt“, die intensiv um Anhänger werben.

Dialog als Existenzfrage der Kirche

Der Zulauf für solche Gruppen (bisher vor allem im Westen) zeigt vielleicht ein neues Interesse an religiösen Fragen im weiteren Sinn. Ob er sich auch auf die etablierten Kirchen auswirkt, ist nach Ansicht des Berliner Psychoanalytikers *Johannes Gascard* zweifelhaft. Nach seinen Beobachtungen ist der „postmateriell“ eingestellte Mensch, der ein Gefühl der inneren Leere habe, auch auf der Suche nach spirituellen Angeboten. Dabei gehe es aber mehr um eine „mystisch-verschmelzende Mutter-Religiosität“ als um den von den christlichen Kirchen verkündeten „patriarchalischen Gott“, der Ge- und Verbote aufstelle. „Die Leute wollen nicht mehr hören, was sie tun sollen“, meinte Gascard bei der Tagung. Vielmehr suchten sie einen Ort, wo sie „unbedingt angenommen werden, so wie sie sind“, letztlich also „nicht Theologie, sondern Therapie“. Die Frage ist, wie weit sich die Kirchen über den Bereich der praktischen Lebenshilfe hinaus auf eine derartige „Nachfrage“ einlassen können.
Für Feiereis ist das „ethische Erken-

nen“ im Sinne Kierkegaards ein „Vorraum des Glaubens“ und unabdingbare Voraussetzung, um Nichtglaubenden Transzendenz zu erschließen. Die Kirche hat nach seiner Ansicht die Aufgabe, „die Grenzen einer Ethik ohne Gott deutlich zu machen, deren Konsequenzen zu zeigen und durch das gelebte christliche Ethos Einfluß zu nehmen auf die Genese der sittlichen Erkenntnis der Nichtglaubenden“. Die Frage nach dem Verhältnis des „Ethos des konkreten Menschen, der die sozialistische Gesellschaftsform durch- und überlebt hat, zur Transzendenzfähigkeit“ ist damit noch nicht beantwortet. Feiereis selbst hat einmal darauf aufmerksam gemacht, „daß Gruppen von Menschen oder Völkern, die als Einzelwesen stets dem Kollektiv untergeordnet waren, nur sehr schwer aus eigener Kraft zu personaler Verantwortung und subjektiven Entscheidungen zurückzufinden vermögen.“

In der DDR wurden die Kirchen auch von Nichtgläubigen oft als Ort der Freiheit, „an dem man nicht sagen muß, was man nicht denkt“ *(Reiner Kunze)*, erfahren. Ob und wie sie auch unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft als „Ort der Freiheit“ erfahren werden können, ist gerade auch im Zusammenhang der Erschließung eines ethischen Erkennens von entscheidender Bedeutung. Die Frage nach der „religiösen Ansprechbarkeit“ der „Nichtglaubenden“ führt somit immer auch zurück zur Frage nach dem konkreten Erscheinungsbild der Kirchen und ihrer Gemeinden. Die vielbeschworene Dialogfähigkeit ist demnach nicht nur ein – zumal nach den Erfahrungen in der durch Dialogverweigerung der herrschenden Partei gekennzeichneten DDR – theologisches Postulat, sondern soziologisch gesehen eine Existenzfrage der Kirche: An der Kommunikationsfähigkeit entscheidet es sich, wie es der in Vechta lehrende Religionssoziologe *Karl Gabriel* ausdrückte, „ob die Kirche Kirche bleibt oder zu einer Sekte wird“.

N. Z.

Jugendpastoral: Diözesen legen neue Leitlinien vor

Die Lebenswirklichkeit Jugendlicher und Junger Erwachsener ist in den letzten Jahren von tiefgreifenden Veränderungsprozessen geprägt. Mit einer Überarbeitung der Konzeptionen von Jugendarbeit wird in mehreren deutschen Bistümern versucht, der veränderten Ausgangslage Rechnung zu tragen: 1992 haben Bamberg, München/Freising und Freiburg entsprechende Leitlinien veröffentlicht.

Mit überwältigender Mehrheit hatten die Delegierten der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland am 8. Mai 1975 dem Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ zugestimmt. Damit wurde ein Grundkonzept kirchlicher Jugendarbeit verbindlich, das sich wesentlich dadurch auszeichnet, daß es bei den Fragen und Bedürfnissen, der *konkreten Lebenssituation der Jugendlichen* ansetzt. Erstmals in einem lehramtlich mitgetragenen Schreiben werde konsequent dieser induktive Einstieg bei der Situation gewählt und durchgehalten, hatte der Freiburger Religionspädagoge *Günter Biemer* in seiner Würdigung des Würzburger Synodenpapiers betont.

Nach diesem Grundkonzept sind Jugendverbände und andere Träger kirchlicher Jugendarbeit verpflichtet, sich stets neu der realen Lebenswelt Jugendlicher und der sie prägenden gesamtgesellschaftlichen Situation zu versichern, um den „Dienst der Kirche an der Jugend überhaupt und den Dienst an der Jugend der Kirche“ leisten zu können. Mit der Lebenssituation wandeln sich die in dieser Lebensphase bestimmenden Themen ebenso wie die Orte, an denen Kirche Jugendliche aufsuchen muß. Wie sehr diese Situation mit den schnell wechselnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen tiefgreifenden Veränderungen unterworfen ist, zeigt schon der Blick auf eine boomende Jugendforschung und die Vielzahl der in jüngster Zeit veröffentlichten Jugendstudien.

Die Jugendlichen selbst sind die Handelnden

Dementsprechend wurde in den letzten Jahren in mehreren Bistümern Deutschlands – zum Teil im Rahmen von Diözesansynoden wie in Rottenburg-Stuttgart und Augsburg – an der Aktualisierung und Weiterentwicklung der diözesanen Jugendarbeitskonzeptionen gearbeitet. Zu dieser Aktualisierung hat auch die deutsche Bischofskonferenz im September 1991 ihrerseits „Leitlinien zur Jugendpastoral“ verabschiedet. Zugleich waren dies die ersten für die Kirche im wiedervereinten Deutschland verbindlichen bischöflichen Äußerungen zur Jugendpastoral.

Mit knappen und eher allgemein gehaltenen Formulierungen beschränkten sich die deutschen Bischöfe darauf, einen Rahmen vorzulegen, der, wie eigens betont wurde, der *Konkretisierung vor Ort* in den Bistümern und Verbänden bedarf. Ausdrücklich riefen sie dabei jedoch ein wesentliches Element des Würzburger Synodenbeschlusses in Erinnerung: „Die Jugendlichen selbst haben durch Taufe und Firmung Anteil an der Sendung Jesu Christi und sind dazu berufen, Kirche zu sein und Kirche mitzugestalten. Sie sind deshalb nie nur Adressaten kirchlicher Heilssorge, sondern immer auch eigenständig Handelnde.“ Der Jugendbeschluß hatte vom „Subjektsein“ der Jugendlichen

gesprochen und als ein wesentliches Ziel von Jugendarbeit in der Einübung von „Mündigkeit" in Kirche und Gesellschaft bestimmt.

Anfang Februar 1992 veröffentlichte das Erzbistum Bamberg nach einem dreijährigen Arbeits- und Diskussionsprozeß – einschließlich einer eigenen Umfrage zur Situation in der Diözese und einem diözesanen Jugendforum (1990) – seinen neuen „Jugendplan". Im März stellte die Erzdiözese München und Freising ihre deutlich am Synodenbeschluß orientierten „Leitlinien für die kirchliche Jugendarbeit" vor.
Im November 1992 veröffentlichte die Erzdiözese Freiburg ihre „Jugendpastoralen Leitlinien". Auch diesem Konzept liegt ein mehrjähriger Diskussionsprozeß und eine eigens veröffentlichte Umfrage unter ehren- und hauptamtlichen Jugendarbeitern zugrunde. Dabei gestalteten die Freiburger ihre Leitlinien sprachlich und inhaltlich nach einer ebenso originellen wie anspruchsvollen Idee. Alle Kapitel von der Situationsbeschreibung über die biblisch-theologische Grundlegung bis zur Darstellung der für die Jugendarbeit zentralen Themen und konkreten Erfordernissen an Mitarbeiter und Strukturen sind auf das Grundmotiv des „Weges" hin ausgerichtet.
Die Diözese Eichstätt hat an Pfingsten 1991 ihren „kirchlichen Jugendplan" veröffentlicht. In der Diözese Würzburg wurde eine Überarbeitung des kirchlichen Jugendplans von 1980 vor zwei Jahren veröffentlicht und in Mainz sind ebenfalls bereits entscheidende Schritte zur Weiterentwicklung der Konzeption kirchlicher Jugendarbeit und Jugendverbandsarbeit unternommen worden.

Die Individualisierung und Vielfalt von Lebensstilen

Einer realitätsnahen Beschreibung der Situation Jugendlicher, ihrer Bedürfnisse und ihrer Erfahrungen in Familie, Schule, Arbeit und Freizeit wird in allen diözesanen Papieren – mit Ausnahme von Eichstätt – große Aufmerksamkeit geschenkt. Vorrangig werden Individualisierung, Entsolidarisierung, die Erosion traditioneller Beziehungsformen, Vereinzelung, Rollenkonflikte, Pluralisierung der Lebensstile und die Kommerzialisierung der Freizeit genannt. Das Münchner Konzept geht eigens auf die Probleme der Wohn- und Wirtschaftsstruktur im Gebiet der Erzdiözese ein.

Grundsätzlich bemühen sich die im vergangenen Jahr veröffentlichten Papiere der drei Diözesen, sowohl Risiken wie Chancen der veränderten Situation als Herausforderung der Jugendarbeit darzustellen, verschüttete Bedürfnisse der heutigen Jugend ebenso freizulegen wie vorhandene positiv zu deuten und aufzugreifen. Ein Beispiel hierfür ist der offensive Umgang mit der vielfach beklagten resignativen und indifferenten Grundhaltung vieler Jugendlicher, ihrer Tendenz zum Rückzug in die private Lebenswelt, zur Konzentration auf eigene Interessen und Karriere.
Die Verantwortlichen für die Jugendarbeit vor Ort werden deutlich auf die durchaus vorhandene, aber von Enttäuschungen und äußeren Zwängen (zunehmende Konkurrenz auf dem Ausbildungs- und Arbeitsmarkt) überlagerte Sensibilität für gesellschaftliche Ungerechtigkeit, besonders aber auch für ökologische Probleme hingewiesen. Die Betonung der *Ehrenamtlichkeit* als unverzichtbarem Element der Jugendarbeit wird als Herausforderung trotz der schwerer gelingenden Motivation von Jugendlichen als besondere Aufgabenstellung aufrechterhalten.

Nach den Leitlinien muß verantwortliche Jugendarbeit in ihren Angeboten und der Struktur ihrer Arbeit mehr und mehr davon ausgehen, daß Jugendliche nicht nur von der Kirche enttäuscht sind oder ihr ablehnend gegenüberstehen, sondern daß ein Kontakt mit Kirche *überhaupt erst herzustellen ist.* In diesem Zusammenhang erinnern die Bamberger Autoren aber zugleich sehr deutlich an den in der Würzburger Synode festgeschriebenen Verzicht auf „Rekrutierung".
Motivierend wird in allen drei Papieren auf die bleibend aktuelle Überzeugungskraft hingewiesen, die auf Jugendliche das Leben glaubwürdiger Christen ebenso habe wie die Glaubenspraxis in Lateinamerika oder Afrika. Vor dem Hintergrund jüngster Ereignisse fällt der geforderte Schwerpunkt kirchlicher Jugendarbeit auf „interkulturelles Lernen" und die geforderte Sensibilität für die Lebenssituation von ausländischen Jugendlichen in den Münchner und Freiburger Leitlinien ins Auge, wobei die in anderem Zusammenhang getroffene Feststellung, daß Jugendliche bestimmter Gesellschaftsschichten kaum oder gar nicht von kirchlicher Jugendarbeit erreicht würden, sicherlich allzu hohe Erwartungen relativiert.

Parteilichkeit für Mädchen und Frauen gefordert

Eine zentrale Stellung nimmt durchweg das Thema „Mann und Frau sein in Kirche und Gesellschaft" ein. Von kirchlichen Jugendarbeitern wird dabei „Parteilichkeit" für Mädchen und Frauen und die Auseinandersetzung mit traditionellen wie neuen Verhaltens- und Rollenzuschreibungen verlangt. Daneben stehen gleichrangig die Themen „Sexualität, Partnerschaft und Liebe". Jugendliche und junge Erwachsene sind dabei nicht nur durch ihre Umwelt, sondern auch, wie es das Münchner Papier formuliert, durch die Diskrepanz zwischen den normativen Vorstellungen der Kirche in Fragen der Sexualmoral und der gelebten Sexualität vieler Katholiken irritiert. Gerade weil kirchenamtliche Aussagen den Erfahrungen der Jugendlichen widersprechen, respektive für sie völlig bedeutungslos geworden sind, müsse es ein wichtiges Anliegen kirchlicher Jugendarbeit sein, so die Freiburger Leitlinien, einen *Freiraum* zu schaffen, in dem über Geschlechtlichkeit als gutem, weil gottgewolltem Wesensmerkmal des Menschen unverkrampft und unzensiert gesprochen werden kann.

Gerade hier hat wohl die grundsätzliche Forderung in allen drei Diözesanpapie-

ren eine besondere Bedeutung, die den Vorrang des „personalen" vor dem „Sachangebot" aus dem Würzburger Synodenbeschluß aufgreift: Mitarbeiter kirchlicher Jugendarbeit müssen über eine qualifizierte Ausbildung verfügen können, die der anspruchsvollen Aufgabe gerecht wird. Einen besonders „notwendigen Weg", betonen die Freiburger Leitlinien, der von Kirche und ihrer Jugendarbeit beschritten werden muß, führt zu einer „demokratischen Kultur", auch und besonders in der Kirche: „Kirchliche Jugendarbeit nimmt aktiv teil am Leben der Kirche als Volk Gottes. Sie stellt Öffentlichkeit her in kirchlichen Fragen, die alle betreffen, ermöglicht jungen Menschen mitzubestimmen und fordert lebensdienliche Strukturreformen."
Die Forderungen nach mehr Mitbestimmungsmöglichkeiten in wichtigen Entscheidungen, nach mehr Demokratie in der Kirche und Strukturen und Gremien, die solche Formen des Dialogs und der Kooperation institutionalisieren, bestimmten auch – neben den Themen: Frau und Kirche und Liebe, Sexualität und Partnerschaft – das *Jugendforum der Diözese Rottenburg-Stuttgart,* das im Juni 1992 in Wernau stattfand. Delegierte der Diözesanjugend hatten sich dabei mit Bischof *Walter Kasper* und Vertretern der Kirchenleitung nach einer zweijährigen Vorbereitungsphase in Gemeinden und Dekanaten getroffen. Die Einberufung eines Jugendforums hatte die Diözesansynode 1985 in ihrem Beschluß „Jugendarbeit" festgelegt.
Mit der Vorbereitung dieses Forums fand zugleich auch ein Reflexionsprozeß des Jugendarbeitsbeschlusses der Synode statt, der auf die notwendige Partizipation der Jugendlichen am ganzen kirchlichen Leben stark abgehoben hatte. Mit ihrer Formulierung „Je mystischer wir Christen sind, desto politischer werden wir sein" hatten diese damals zwar einiges Aufsehen erregt. Auf dem Forum sechs Jahre später beklagten die Jugendlichen, die Synodenanliegen bezüglich der Jugendarbeit ließen sich in den Gemeinden nur allzu schwer verwirklichen. (Zu dem Forum ist ein vom Münchner Pädagogen und Berater des Forums, *Roman Bleistein,* herausgegebener Dokumentationsband im Spätjahr 1992 erschienen.)

Um dem immer wieder im Bereich der Jugendpastoral beklagten Kommunikations- und Kooperationsdefizit Abhilfe schaffen zu können und eine wirkliche Partizipation Jugendlicher auch an kirchlichen Entscheidungsprozessen zu institutionalisieren, wird am Ende der Freiburger Leitlinien ein „runder Tisch der Jugendpastoral" vorgeschlagen.

„Angesichts vieler und ganz unterschiedlicher Handlungsebenen in der Jugendarbeit und der Jugendpastoral braucht es einen Ort, wo die verschiedenen Bereiche zusammenkommen, wo Kommunikation und Kooperation verbindlich werden, wo mittel- und langfristige Planung und pastorale Schwerpunktsetzung stattfindet." Solche „runden Tische" haben in jüngster Zeit in ganz anderen Bereichen wichtige Reformprozesse, besonders auf dem Weg zu mehr Mitbestimmung und Partizipation, fruchtbar beeinflussen können. Warum dann nicht auch in der kirchlichen Jugendarbeit? *A. F.*

Im politischen Spannungsfeld

Neue Aufgaben und Strukturen für die Bundeswehr

Deutschland sieht sich einem enormen Erwartungsdruck seiner Bündnispartner gegenüber: Künftig soll die Bundeswehr auch zu Kampfeinsätzen unter UNO-Mandat zur Verfügung stehen. Über die politischen wie rechtlichen Grundlagen eines solchen Einsatzes zeichnet sich jedoch derzeit kein Konsens in der politischen Landschaft der Bundesrepublik ab. Zugleich muß die Bundeswehr ihr Aufgabenprofil den neuen sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen und den Strukturveränderungen der NATO-Streitkräfte anpassen.

Während die Bundeswehr in der Phase des zu Ende gehenden Kalten Krieges in der Öffentlichkeit eine eher unauffällige Rolle gespielt hat, hält sie sich seit Beginn des Jahres 1991 nahezu konstant in den Schlagzeilen. Die mit dem Golfkrieg entbrannte Diskussion über einen möglichen Einsatz der Bundeswehr – im Verband mit den Streitkräften ihrer westlichen Bündnispartner und ausgestattet mit UNO-Mandat – setzte sich mit der Eskalation des Konflikts im ehemaligen Jugoslawien noch sehr viel grundsätzlicher, wenn auch weniger emotional fort. Der UNO-Einsatz amerikanischer, aber auch französischer und italienischer Soldaten in Somalia lieferte in den letzten Wochen Argumente wie Gegenargumente.
Die öffentliche Debatte um die Beteiligung der Bundeswehr an UNO-Einsätzen ist ein *Symptom für die Suche der Bundesrepublik nach einer neuen Rolle* innerhalb der Staatengemeinschaft und der westlichen Bündnisse, die dem auf der Basis des Selbstbestimmungsrechts staatlich geeinten Deutschland angemessen ist. Daß die Bundesrepublik mit der Erlangung

uneingeschränkter Souveränität grundsätzlich zu einem verstärkten Engagement für Frieden und Sicherheit innerhalb der Weltgemeinschaft verpflichtet ist, darüber herrscht ein Konsens quer durch alle Parteien und gesellschaftlichen Gruppierungen.
In der Frage, ob diese neue Rolle auch die Bereitschaft zum Einsatz der Bundeswehr im Rahmen internationaler Aktionen einschließen soll oder muß, sieht sich die Bundesrepublik einem ebenso deutlich wie massiv vorgetragenen Erwartungsdruck ihrer westlichen Bündnispartner gegenüber. Daran hat die mit Unverständnis und Häme gleichermaßen vorgetragene Kritik des Auslands an einem nur zahlenden, aber nicht kämpfenden Deutschland schon während des Golfkrieges keinen Zweifel mehr aufkommen lassen: Daß dieses – mit dem Hinweis auf seine Vergangenheit – weiterhin für sich die Sonderrolle der Nachkriegsordnung beanspruchte, wurde nicht mehr fraglos hingenommen. Dagegen wurde eine gewisse Bringschuld formuliert mit dem Hinweis auf die Verdienste der westlichen Staatengemeinschaft um die Wiedererlangung der Einheit Deutschlands.

Massiver Erwartungsdruck aus dem Ausland

Im Zentrum der Erwartungen der westlichen Bündnispartner steht dabei die Beteiligung der Bundesrepublik und ihrer Streitkräfte an den im Kapitel VII der UN-Charta aufgeführten Maßnahmen im Falle der „Bedrohung oder des Bruchs des Friedens und bei Angriffshandlungen". Diese Maßnahmen unterscheiden sich von den „peace-keeping operations" der UNO, den sogenannten Blauhelm-Aktionen, die ihrerseits in der UN-Charta nicht ausdrücklich aufgeführt sind, grundsätzlich: Die im siebten Kapitel aufgeführten Maßnahmen schließen die Anwendung militärischer Gewalt mit ein, nachdem der Sicherheitsrat sich der Gefährdung des Friedens oder der bereits stattgefundenen Aggression vergewissert hat (Art. 39). Konkret erstrecken sich diese von Wirtschaftssanktionen und dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen (Art. 41) bis hin zu militärischen Zwangsmaßnahmen (Art. 42). Die strategische Leitung kann dabei beim UNO-Sicherheitsrat liegen, wobei die Generalstabschefs der fünf ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates den Generalstabsausschuß stellen (Art. 47). Auch ist die Möglichkeit vorgesehen, daß der Sicherheitsrat – wie im Fall der Aktion gegen den Irak – einzelne seiner Mitglieder beauftragen kann, die Maßnahme durchzuführen (Art. 48). Bei diesen Operationen ist allerdings kein Staat verpflichtet, dem Sicherheitsrat im konkreten Konfliktfall seine Streitkräfte zu unterstellen oder sich an Maßnahmen unter der vom Sicherheitsrat autorisierten Leitung eines oder mehrerer Mitglieder zu beteiligen. Die Beteiligung ist jeweils an die Zustimmung des Mitgliedstaates gebunden.

Doch eben ein solcher Einsatz der Bundeswehr im Rahmen der genannten Maßnahmen nach Kapitel VII der UN-Charta – auch außerhalb des NATO-Territoriums („out of area") – ist derzeit in der Bundesrepublik politisch nicht konsensfähig. Als NATO und WEU sich bei der Überwachung des *UNO-Embargos gegen Serbien und Montenegro* entschlossen, dessen Einhaltung gegebenenfalls auch mit Waffengewalt durch die in der Adria kreuzenden Verbände zu erzwingen, befahl der Bundesverteidigungsminister dem an der Aktion beteiligten Schiff der Bundesmarine, sich in jedem Fall auf die Beobachterfunktion zu beschränken.

Bereits gegen die Entscheidung der Bundesregierung, sich an der Operation in der Adria überhaupt zu beteiligen, hatte die *SPD-Bundestagsfraktion* am 7. August 1992 ein „Organstreitverfahren" beim Bundesverfassungsgericht beantragt: Mit ihrer Zustimmung und Beteiligung an den von NATO und WEU beschlossenen Aktionen habe die Bundesregierung unter anderem gegen Art. 20 Abs. 3 GG („Die Gesetzgebung ist an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden"), gegen Art. 24 Abs. 1 GG („Der Bund kann durch Gesetz Hoheitsrechte auf zwischenstaatliche Einrichtungen übertragen") und gegen Art. 87 a Abs. 2 GG, der die Funktion der deutschen Streitkräfte auf „Verteidigung" einschränkt, verstoßen. Zudem habe sie gegen den ungeschriebenen Verfassungsgrundsatz der Verfassungsorgantreue verstoßen und damit die Rechte des Bundestages verletzt. Zur Begründung der Klage führt die SPD-Fraktion an, die von der Bundesregierung beschlossenen Aktionen müßten im Zusammenhang mit der Diskussion um den Wandel des Verteidigungsbündnisses in Europa angesichts einer gewandelten weltpolitischen Lage wie der Diskussion um neue Arten von Einsätzen der Bundeswehr gesehen werden.

Ein Konsens der Parteien ist noch nicht erkennbar

In der Diskussion um diese neue Arten von Einsätzen zeichnet sich derzeit keine Übereinstimmung zwischen den Unionsparteien und der FDP, vor allem aber nicht mit der SPD ab. Das betrifft besonders die Frage, ob diese Einsätze eine Grundgesetzänderung aus verfassungsrechtlichen Gründen zwingend voraussetzen. Die *SPD* hat auf ihrem Sonderparteitag im November 1992 und angesichts der Diskussion um den deutschen Beitrag an der Somalia-Aktion bekräftigt, sie sei bereit das Grundgesetz zu ändern, damit Bundeswehrsoldaten künftig an sogenannten Blauhelm-Einsätzen der UNO teilnehmen könnten. Ein Antrag der SPD-Bundestagsfraktion auf Änderung des Grundgesetzes zur Ermöglichung von Blauhelmeinsätzen liegt dem Bundestag seit mehr als einem Jahr vor. Die Delegierten des Sonderparteitages lehnten aber eine Beteiligung der Bundeswehr an Kampfeinsätzen unter UNO-Mandat ab, beziehungsweise knüpften eine solche an derzeit nicht realisierbare UNO-Reformen: Erst wenn eine Weltpolizei unter dem Oberkommando des UNO-Generalsekretärs entstünde, wolle die Partei entscheiden, ob darin auch

Bundeswehrsoldaten vertreten sein dürften. Bei allen Aktionen, zu denen Bundeswehr-Blauhelme herangezogen werden können (das „SPD-Sofortprogramm" nennt die Überwachung von UNO-Embargos und – eine Grundgesetzänderung vorausgesetzt – die Sicherung von Hilfsleistungen, Waffenstillständen und UNO-Schutzzonen), dürften diese nur zum Selbstschutz leicht bewaffnet, Wehrpflichtige sollten von diesen Einsätzen ausgeschlossen sein. Zudem wurde auf dem Parteitag gefordert, ein „Gegenkonzept" deutscher Weltverantwortung in der Öffentlichkeit offensiver zu vertreten, das höhere Finanzierungsbeiträge für die UNO zur Bekämpfung von Hunger und Armut beinhalte.

Der Beschluß stieß neben vereinzelter Kritik aus den eigenen Reihen auf Ablehnung aus den *Unionsparteien* mit der Begründung, er sei realitätsfern, indem er die deutsche Sonderrolle fortschreibe. Die SPD habe sich damit international isoliert. Die verfassungsrechtliche Notwendigkeit der Grundgesetzänderung zur Ermöglichung von Blauhelmeinsätzen wird von großen Teilen der Unionsparteien wie auch dem Bundeskanzler und dem Vorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion bestritten. Auf ihrem Düsseldorfer Parteitag Ende Oktober 1992 hat die CDU in einem Beschluß („Gemeinsam Verantwortung in Europa und in der Welt wahrnehmen") bekräftigt, Deutschland müsse wie alle anderen Partner die sich aus der Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen ergebenden Rechte und Pflichten in vollem Umfang wahrnehmen können. Weiter heißt es: „Verteidigung umfaßt nicht nur Notwehr, sondern auch Nothilfe. Deshalb werden wir die notwendigen Voraussetzungen dafür schaffen, daß sich Deutschland an friedenssichernden Aktionen und Maßnahmen zur Wahrung und Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit beteiligen kann." Über die Landesverteidigung hinaus, die die Verteidigung des Bündnisgebietes einschließe, sollten Wehrpflichtige nur auf freiwilliger Basis eingesetzt werden.

Der Bundesaußenminister und die Justizministerin (beide *FDP*) haben einen Vorschlag unterbreitet, dem zufolge in Art. 24 GG festgeschrieben werden solle, daß Streitkräfte des Bundes mit Zustimmung der Mehrheit der Mitglieder des Bundestages in zwei Fällen eingesetzt werden können: bei friedenserhaltenden Maßnahmen gemäß einem Beschluß des Sicherheitsrates oder im Rahmen von regionalen Abmachungen im Sinne der Charta der Vereinten Nationen, soweit ihnen die Bundesrepublik angehört, und bei „friedensherstellenden" Maßnahmen aufgrund von Kapitel VII der Charta der Vereinten Nationen gemäß einem Beschluß des Sicherheitsrates. Die Minister *Klaus Kinkel* und *Sabine Leutheusser-Schnarrenberger* liegen damit auf der Linie des inzwischen mehrfach bekräftigten FDP-Parteitagsbeschlusses vom Mai 1991. Die FDP drängt auf die baldige Grundgesetzänderung zur rechtlichen Klarstellung der internationalen Einsatzmöglichkeiten der Bundeswehr. Damit soll dieser auch die Teilnahme an Kampfeinsätzen im Auftrag der UNO ermöglicht werden.

Das Grundgesetz beschreibt die Funktion der Streitkräfte nur knapp: Art. 26 GG verbietet den Angriffskrieg. In dem die „Ausführungen der Bundesgesetze und die Bundesverwaltung" betreffenden Kapitel VIII des Grundgesetzes bestimmt Art. 87 a Abs. 2: „Außer zur Verteidigung dürfen Streitkräfte nur eingesetzt werden, soweit dieses Grundgesetz es ausdrücklich zuläßt". Daraus folgern einige Staatsrechtler, das Grundgesetz in seiner geltenden Fassung erlaube der Bundeswehr keine Beteiligung an den entsprechenden Missionen der Vereinten Nationen, auch wenn dieser Artikel sich zunächst auf die Regelung eines eng begrenzten Einsatzes der Streitkräfte zu innerstaatlichen Ordnungsfunktionen bezieht.
Für andere ist Art. 87 a Abs. 2 jedoch für die Klärung der Zulässigkeit eines UNO-Einsatzes „out of area" irrelevant. Diese Seite betont vorrangig, daß für die verfassungsrechtliche Beurteilung der Frage nach deutschen UNO-Soldaten ausschließlich die Bestimmungen Art. 24 Abs. 2 GG zu beachten seien, auf den sich der Beitritt der Bundesrepublik zu den westlichen Bündnissen wie zu den Vereinten Nationen gründet: „Der Bund kann sich zur Wahrung des Friedens einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit einordnen; er wird hierbei in die Beschränkungen seiner Hoheitsrechte einwilligen, die eine friedliche und dauerhafte Ordnung in Europa und zwischen den Völkern der Welt herbeiführen und sichern." Zudem sei die Bundeswehr den Vereinten Nationen ohne jeglichen nationalen Vorbehalt gegenüber der Geltung aller Kapitel der UN-Charta beigetreten.

Eine „gewachsene Kultur der Zurückhaltung"

Gleich ob der von den Bündnispartnern erwartete und von starken Kräften innerhalb der politischen Landschaft Deutschlands geforderte Einsatz deutscher Streitkräfte zu „friedenserhaltenden" wie „friedensstiftenden" Missionen tatsächlich eine Grundgesetzänderung unverzichtbar macht oder nicht: Schon das Risiko, dem die bei solchen Operationen eingesetzten Soldaten ausgesetzt sind, verlangt in jedem Fall eine klare rechtliche Absicherung. Dringend erforderlich aber ist vor allem ein *breiter politischer Bewußtseinsbildungsprozeß* in der Bevölkerung. Verteidigungsminister *Volker Rühe* selbst hat mehrfach darauf hingewiesen, daß er sich mit der vorsichtigeren Gangart zunächst einer sich in der Nachkriegsordnung herausgebildeten Mentalität, einer gewachsenen deutschen „Kultur der Zurückhaltung" verpflichtet wisse. Einen politischen Entscheidungsprozeß und nicht nur die juristische Klärung verlangt auch der häufig angestrengte Verweis auf die deutsche Vergangenheit, die von der Bundesrepublik ein besonderes Verantwortungsbewußtsein im Blick auf militärische Aktivitäten verlange.

Wie kein anderes europäisches Land war Deutschland sicherheits- und außenpolitisch durch seine Lage an der Nahtstelle zweier einander feindlich gegenüberstehender Militärblöcke geprägt und damit fixiert auf einen möglichen europäischen

Krieg. Eingebunden in das politische und strategische Konzept des Nordatlantischen Bündnisses waren Struktur und Aufgabenstellung der Bundeswehr ausschließlich auf die Abwehr eines unter massivem Waffeneinsatz vorgetragenen Angriffs des Warschauer Paktes auf dem eigenen Territorium bezogen. Daß unter diesen Voraussetzungen jetzt eine gewisse Zeit der Umorientierung in der Bevölkerung auf die neuen Rahmenbedingungen notwendig ist, ist nicht zu bestreiten. Dieses Argument wird im übrigen von Befürwortern wie von Gegnern eines militärischen Engagements der Bundeswehr im Rahmen der Weltgemeinschaft ins Feld geführt: Während für die Gegner historische Gründe ein ausschließlich ziviles, nicht militärisches Engagement in internationalen Friedensmissionen verlangen, sehen Befürworter in diesen eine besondere Verpflichtung zur Bereitschaft zu militärischen Operationen: Nur die Bereitschaft der Weltkriegsalliierten zu einem massiven Militäreinsatz habe schließlich der Naziherrschaft in Deutschland ein Ende setzen können.

So steht das durch diese völlig veränderten sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen erforderliche Konzept einer „neuen Bundeswehr" in einem schwierigen politischen Spannungsfeld. Gleichzeitig muß die Gestaltung der „neuen" Bundeswehr aber auch den derzeit ablaufenden Struktur- und Aufgabenänderungen in den multinationalen Bündnissen und Sicherheitsstrukturen von UNO, NATO, WEU und KSZE Rechnung tragen.

Eine neue Sicherheitsarchitektur

In den Gipfelerklärungen von London (Juli 1990) und Rom (November 1991) haben die Staats- und Regierungschefs der sechzehn NATO-Staaten ihre *neue politische und militärische Strategie* festgelegt, die die Funktionsfähigkeit der NATO angesichts der Veränderungen in Europa erhalten soll. Daraus ergeben sich nicht nur für die deutsche Sicherheits- und Außenpolitik insgesamt maßgebliche Eckwerte, sondern die angestrebten Reformen von Strategie und Streitkräfteplanung müssen auch in einer *neuen Strukturierung der Bundeswehr* umgesetzt werden.
Zur politischen Zielbestimmung erklären die NATO-Staaten in ihrer Londoner-Erklärung die Schaffung einer neuen Sicherheitsstruktur, die sich auf die Überzeugung gründet, daß die Herausforderungen, die sich in dem neuen Europa stellen werden, nicht von einer Institution allein, „sondern nur in einem Geflecht ineinandergreifender Institutionen, das die Staaten Europa und Nordamerikas miteinander verbindet, umfassend aufgegriffen werden. Deshalb arbeiten wir auf eine neue Sicherheitsarchitektur hin, in der die NATO, die KSZE, die Europäische Gemeinschaft, die WEU und der Europarat einander ergänzen." Dabei wird innerhalb des politischen Konzeptes die Förderung „einer europäischen Sicherheitsidentität", die Stärkung des europäischen Pfeilers des Bündnisses angestrebt.

BENZIGER

Anfragen an den heutigen Zeitgeist: Werte im Widerspruch – Der Mensch im Spannungsfeld dieses Jahrhunderts

„So liegt hier ein Beitrag zu der höchst aktuell gewordenen Wertediskussion vor, der es verdient, daß man sich mit ihm auseinandersetzt.
Brillant geschrieben, vermag das Buch in seiner flüssigen und verständlichen Sprache jeden Interessierten zu faszinieren."
Christ in der Gegenwart / Bücher der Gegenwart 1992



Hanna-Barbara Gerl
Nach dem Jahrhundert der Wölfe
Werte im Aufbruch
200 Seiten. Broschur
DM/sFr. 29,80

Gott und die Welt – unversöhnte Gegenpole oder im Sakrament verbundene Einheit?

Der bekannte Theologe Kurt Koch verdeutlicht in zahlreichen aktuellen Angängen Sinn und Wert christlicher Handlungen im Umfeld der säkularisierten Gesellschaft. Dadurch wird die Kirche als „Lebensort" Gottes deutlich, und Form und Wirkung der einzelnen Sakramente werden für die LeserInnen durchschaubar und verständlich.



Kurt Koch
Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt?
Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft
372 Seiten. Gebunden
DM/sFr. 39,80

Das politische, strategische und militärische NATO-Konzept wird von den Erklärungen innerhalb von zwei maßgeblichen Koordinaten entworfen: Den ersten Bezugspunkt bildet die Aufgabe einer neuen Definition des Verhältnisses zu den Staaten Mittel- und Osteuropas. Hierzu enthalten die Erklärungen von London und Rom ein umfassendes Angebot zum Dialog und zur Zusammenarbeit. Wichtige Marksteine auf dem Weg zu dieser künftigen Zusammenarbeit bilden dabei, die „Verhandlungen über konventionelle Streitkräfte in Europa" zwischen den Mitgliedstaaten der NATO und den sieben früheren Mitgliedstaaten des Warschauer Paktes (VKSE) und die Gründung des „Nordatlantischen Kooperationsrates" im Dezember 1991, dem diese Staaten allesamt angehören. Im Juni 1992 formulierten die Außenminister der NATO-Staaten auf ihrer Kopenhagener Tagung: „Unsere Sicherheit ist unteilbar von der aller anderen europäischen Staaten."

Den anderen Bezugspunkt bildet die Verteidigungsbereitschaft und -fähigkeit im Blick auf ein völlig verändertes, jedoch nicht als wesentlich geringer eingeschätztes *Risikopotential.* Als „vielgestaltig und aus vielen möglichen Richtungen kommend" beschreibt die Londoner-Erklärung künftige Risiken, die sich aus den Unsicherheiten des Zerfallprozesses der ehemaligen Sowjetunion, der weltweiten Verbreitung der Massenvernichtungswaffen wie einer grundsätzlich neuen Bedrohung an der NATO-Südflanke ergeben. Resümierend wird aus dem skizzierten Szenario gefolgert, „daß das neue Umfeld weder den Zweck noch die sicherheitspolitischen Aufgaben des Bündnisses verändert, deren Gültigkeit vielmehr unterstreicht". Dabei steht die grundsätzliche Frage des künftigen Bündniszusammenhaltes im Hintergrund: Während des Kalten Krieges war dieser in der Annahme begründet, daß nur durch die gemeinsame Verteidigungsanstrengung von Westeuropa und den Vereinigten Staaten die Sowjetunion an der Unterwerfung von ganz Europa gehindert werden konnte. Die mit der Auflösung des Warschauer Paktes nicht mehr bestehende Bedrohung durch einen großangelegten, gleichzeitig an allen europäischen NATO-Fronten vorgetragenen Angriff wird durch ein erhöhtes lokales Gefährdungspotential abgelöst, das nurmehr einzelne Bündnispartner betrifft.

NATO-Streitkräfte mit einer differenzierteren Aufgabenstellung

Innerhalb des veränderten sicherheitspolitischen Kontextes unternimmt die NATO auch eine Umstrukturierung in Militärstrategie und Streitkräfteplanung. Dabei steht eine starke Differenzierung der einzelnen Funktionen der NATO-Streitkräfte im Vordergrund, die der Vielgestaltigkeit künftiger Risikopotentiale Rechnung zu tragen sucht. Die künftige Struktur umfaßt dabei drei Hauptgruppen: Die Hauptverteidigungskräfte („Main Defence Forces – MDF"), die Reaktionskräfte („Reaction Forces – RF") – nur ein kleiner Teil der NATO-Truppen wird innerhalb dieser Kategorie gehalten – und die Verstärkungskräfte („Augmentation Forces – AF"). Die Hauptverteidigungsstreitkräfte werden künftig auf einer niederen Stufe der Einsatzbereitschaft zur Verfügung gehalten. Die entscheidend neue Kategorie – Speerspitze der übrigen Natokräfte – sind dabei die *Reaktionskräfte,* Eingreiftruppen mit hoher Einsatzbereitschaft und extrem kurzfristiger Verfügbarkeit.

Da diese Einsätze erwartungsgemäß mit schwierigen und möglicherweise umstrittenen politischen Entscheidungsprozessen verbunden sein werden, wird weitgehende *Multinationalität* angestrebt. Die Reaktionskräfte sind entsprechend der Anforderungen noch einmal weiter ausdifferenziert: Ein kleiner Anteil sind Kräfte für Sofortreaktionen („Immediate Reaction Forces – IRF"). Innerhalb mehrerer Tage, dafür jedoch mit einer größeren Bandbreite von Einsatzmöglichkeiten sollen die „Rapid Reaction Forces" (RRF) verfügbar sein.

Diese NATO-Streitkräftekategorien sind ein entscheidender Bezugspunkt für die Struktur und Kategorisierung der Bundeswehr für die nächsten Jahre. Bei der Bundeswehrplanungskonferenz Mitte Dezember 1992 stellt die Differenzierung in Hauptverteidigungskräfte und Krisenreaktionskräfte und die damit verbundenen Konsequenzen für Ausrüstung und Ausbildung einen Schwerpunkt dar. Für das Gros der deutschen Streitkräfte erlaubt der Wegfall der unmittelbaren Bedrohung in Europa eine deutliche Reduzierung der Einsatzbereitschaft. 1995 sollen deutsche Krisenreaktionskräfte der NATO zur Verfügung gestellt werden können. Für die Planungen war dabei die Annahme ausschlaggebend, daß die Fähigkeit zur Krisenreaktion mittel- und langfristig innerhalb des Bündnisses an Bedeutung zunehmen wird.

Eine weitere politische Vorgabe für die langfristige Bundeswehrplanung ergibt sich aus der Demonstration deutscher Bündnisfähigkeit und deutschen Engagements für eine *europäische Sicherheitsidentität* durch den Anbau eines „Eurokorps". In der Londoner Erklärung der NATO wird der Aufbau multinationaler Korps als ein besonders stabilisierender Faktor kollektiver Sicherheitssysteme ausgewiesen. Die Initiative ergriffen der deutsche Bundeskanzler und der französische Staatspräsident im Rahmen der Beratung der Maastrichter Verträge und den in diesen festgeschriebenen Anstrengungen um verstärkte sicherheitspolitische Kooperation innerhalb der EG. Dabei soll die bereits bestehende deutsch-französische Brigade zu einem zunächst nur binationalen „Eurokorps" erweitert werden.

Die Initiatoren erhoffen jedoch eine Signalfunktion für die anderen Mitgliedstaaten der wiederbelebten und mit dem Einsatz in der Adria zum ersten Mal Handlungsfähigkeit demonstrierenden WEU. Nach zähem Ringen und von einigen angelsächsischen Verstimmungen (in den USA meinten Kommentatoren eine neue Variante des „ami go home" ausmachen zu können und in England unterstellte man deutsch-französische Sonderwege und Profilierungsgelüste) begleitet, konnte Anfang Dezember letzten Jahres geklärt werden, daß

das Eurokorps auch den Bündnissen WEU und NATO zum Einsatz zur Verfügung stehen wird.

Ab Herbst 1993 will die Bundeswehr zudem zwei Bataillone für den möglichen Einsatz als UNO-Blauhelme ausgebildet und entsprechend ausgerüstet zur Verfügung stellen können. Nahezu Konsens quer durch alle politischen Parteien besteht darüber, daß trotz der immensen Umstrukturierungsvorhaben die Bundeswehr eine Wehrpflichtarmee bleiben soll. Diese Entscheidung wird jedoch im Konkreten einiges Kopfzerbrechen mit sich bringen, da gerade für die neu hinzukommenden Aufgabenfelder Wehrpflichtige – wenn überhaupt – nur bedingt einsatzfähig sein werden.
Neben der Differenzierung sind eine weitgehende Reduzierung, aber auch ein deutlicher Sparkurs entscheidende militärpolitische Eckwerte der künftigen Bundeswehrgestaltung. Im sogenannten „2+4-Vertrag" („Vertrag über die abschließende Regelung in bezug auf Deutschland" vom 12. Dezember 1990) hat Deutschland als erster der Unterzeichnerstaaten des KSE-Vertrags eine Selbstverpflichtung zur Truppenreduzierung festgeschrieben: bis 1994 soll die Obergrenze von 370 000 Mann erreicht sein.

Eine friedensethische Diskussion ist erforderlich

In der gegenwärtigen Phase der Neuorientierung der deutschen Sicherheits- und Außenpolitik ist neben der Entwicklung politischer Konzepte – im Sinn des kritischen Korrektivs – auch die Fortschreibung und Weiterentwicklung der christlichen Friedensethik unverzichtbar. Sie stellt sich die Frage, inwieweit die ethischen Maßstäbe, die beispielsweise die Deutsche Bischofskonferenz in ihrem Schreiben „Gerechtigkeit schafft Frieden" (1983, vgl. HK, Juni 1983, 255 ff. und 260 ff.) im Blick auf die Strategie nuklearer Abschreckung formuliert hat, auch den veränderten sicherheitspolitischen Rahmenbedingungen genügen. Dazu hat die Arbeitsgruppe „Sicherheitspolitik" der Deutschen Kommission Justitia et Pax im Juni des vergangenen Jahres ein bemerkenswertes Papier vorgelegt, programmatisch betitelt: „Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden". Kern der Überlegungen ist die Auseinandersetzung mit Elementen der traditionellen „Lehre vom gerechten Krieg". Angezielt ist ein Perspektivenwechsel, „von der Frage des Friedenserhaltes weg und den neuen Aufgaben der Friedensgestaltung zu, von der Friedenssicherung zur Friedensförderung".

Bereits die herkömmliche Lehre vom gerechten Krieg definiere die friedliche Streitschlichtung nicht als mögliche Alternative zur Gewaltanwendung, sondern als ethische Verpflichtung im strikten Sinne. Die ökumenische Versammlung von 1988/89 in der damaligen DDR, aus deren Beschlüssen die Formulierung der „Lehre vom gerechten Frieden" entlehnt wird, faßt diese Aussage in den Gedanken der „vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit". Das Justitia et Pax-Papier geht aus von der Spannung, daß einerseits die neuen Risiken und Gefährdungen innerhalb des alten Europa Fragen herausforderten, die gegenüber der Friedensdiskussion der letzten Jahre eine Problemzuspitzung bedeuteten (von den ethnonationalistischen Konflikten bis hin zur Nord-Süd-Problematik, der Umweltkrise und den weltweiten Migrationsbewegungen). Die *Kriegsverhütung* – seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil steht diese als Ziel der katholischen Friedenslehre im Vordergrund – bleibe so ein anspruchsvolles Ziel für die absehbare Zukunft.
Andererseits seien gegenwärtig die Möglichkeiten ungleich größer, Kriegsverhütung mit politischen statt im wesentlichen mit militärischen Mitteln zu verfolgen. In diesem Rahmen stellen die Autoren der Auffassung von militärischer Gewalt als „letztem Mittel" das verstärkte Werben für die Weiterentwicklung von Methoden und Instrumenten *gewaltfreier Konfliktregelung* entgegen, die auch substantielle Abstriche am Souveränitätsanspruch der heutigen Nationalstaaten mit in den Blick nehmen müßten. Gegenüber dem „gerechten Grund" zur Rechtfertigung eines Krieges gelte es zu bedenken, daß die *moralische* Verantwortung für Kriege meist mehreren Seiten zuzurechnen sei. Die „rechte Absicht" dessen, der den Einsatz von Gewalt erwäge, müsse die Entschlossenheit aufweisen, kriegsträchtige Elemente des Status quo zu beseitigen und diesen nicht einfach nur wiederherstellen zu wollen. Angesichts der modernen Waffen, mit denen militärische Konflikte ausgetragen würden, müsse, bezüglich des „Kriteriums der Verhältnismäßigkeit im Ausmaß der angewendeten Gewalt" bedacht werden, daß Gewaltanwendung von vorneherein abzulehnen sei, wenn das Risiko ihrer Eskalation auf ein ethisch unannehmbares Ausmaß untragbar groß erscheine.
Das Papier bezieht auch Stellung in der Debatte um die erweiterten Einsatzmöglichkeiten der Bundeswehr: Solange die Diskussion um die Reform der UNO überwiegend unter den heutigen Bedingungen der vom Souveränitätsprinzip geprägten Staatenwelt stattfinde, könne auf die Durchsetzung völkerrechtlicher Normen mit militärischen Zwangsmitteln nicht grundsätzlich verzichtet werden. „Zu beachten ist jedoch, daß die Beteiligung oder Nichtbeteiligung deutscher Streitkräfte an Einsätzen außerhalb des NATO-Gebietes nicht die einzige und vor allem nicht vorrangige Frage im Hinblick auf die gemeinsame Verantwortung für den Aufbau und die Gestalt einer neuen internationalen Ordnung ist. Vielmehr sind gerade dort Phantasie, Erfahrungswissen und innovatives konzeptionelles Denken gefragt, wo das Design nichtmilitärischer Strukturen des Friedenserhaltes und der Herbeiführung von mehr internationaler Gerechtigkeit zu entwerfen ist." In der Auseinandersetzung mit der traditionellen moraltheologischen Beurteilung des Krieges kommt die Untersuchung zu dem Schluß, diese erweise sich besonders dort ertragreich, wo sie weniger der Frage nach der Gerechtigkeit von Kriegen als vielmehr nach den Möglichkeitsbedingungen eines „gerechten Friedens" nachgehe.

Alexander Foitzik

„Die Europäische Gemeinschaft erweitern und gleichzeitig vertiefen“

Ein Gespräch mit Hans-Gert Pöttering MdEP

Wie immer die Auseinandersetzungen um den Vertrag von Maastricht ausgehen werden – die Europapolitik ist auf eine nie dagewesene Weise zu einem aktuellen Feld praktischer Politik jenseits von Sonntagsreden geworden. Weitere Entscheidungen auf dem Weg zu einem zukünftigen Europa setzen Verständigungen darüber voraus, wie diese Gemeinschaft aussehen soll – in ihren Zuständigkeiten, Strukturen und Aufgaben. Wir sprachen darüber mit dem niedersächsischen CDU-Abgeordneten des Europäischen Parlaments, Hans-Gert Pöttering. Pöttering ist seit der ersten Direktwahl im Jahre 1979 Mitglied des Straßburger Parlaments und außerdem Vorsitzender des Unterausschusses „Sicherheit und Abrüstung“. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Die Forderung nach mehr europäischer Einigung auf wirtschaftlichem, aber auch auf politischem Gebiet darf – wenn der Eindruck nicht täuscht – bei den politischen Parteien der Bundesrepublik weithin als Selbstverständlichkeit gelten. Aber mit welcher Zielperspektive wird diese Einigung letztlich betrieben? Soll eine wirtschaftliche Supermacht entstehen, die den Amerikanern und Japanern das Fürchten lehrt? Soll Europa darüber hinaus zu einer politischen und womöglich auch militärischen Supermacht aufsteigen?

Pöttering: Es scheint ein Grundkonsens in der Bevölkerung zu bestehen, daß die europäische Einigungspolitik notwendig ist, um den Frieden zwischen den am Einigungsprozeß beteiligten Völkern zu sichern und gleichzeitig Problemlösungen für solche Politikfelder zu finden, die sich der Problemlösung auf nationaler Ebene entziehen, z. B. die Bewältigung der Umweltschäden. Hier ist es ganz offensichtlich, daß die nationale Souveränität nicht zu einer Bewältigung dieser Probleme führen kann, so daß wir auf europäischer Ebene gleichsam unsere auf nationaler Ebene verlorengegangene Souveränität wieder einfangen müssen, um gemeinsam die Schöpfung zu bewahren. Ein weiterer wichtiger Aspekt für die europäische Einigungspolitik ist darin zu sehen, daß wir als Westeuropäer gemeinsam den Völkern in Mittel- und Osteuropa Unterstützung und Hilfe geben müssen, Hilfe zur Selbsthilfe. Würden wir Westeuropa nicht stark machen und auch hier unsererseits zurückfallen in Nationalismus, so würde sich die Chance, den Völkern im Osten zu helfen, drastisch verringern.

HK: Das klingt so, als ließe man sich bei den nächsten Schritten zum Ausbau der Europäischen Gemeinschaft eher von nüchternen, praktisch-pragmatischen Abwägungen und weniger von politischen Visionen leiten. Ist dem so?

Pöttering: Natürlich ist die Einigung Europas eine Vision. Aber wir müssen immer aufpassen, daß wir uns mit der Vision nicht zu weit von den Menschen entfernen. Gerade durch die Diskussion über den Vertrag von Maastricht scheint mir deutlich geworden zu sein, daß wir die Menschen in Westeuropa nicht hinreichend auf dem Wege der Einigung mitgenommen haben. Die Einigung Europas ist eine Vision, denn sie bedeutet im Kern Friedenspolitik. Die Europäische Gemeinschaft ist in sich eine Friedensbewegung, weil sie es ermöglicht, Konflikte, die zwischen Nationen und Staaten so selbstverständlich sind wie im persönlichen Leben, nicht mehr mit Mitteln der Gewalt auszutragen, sondern mit den Mitteln des politischen Dialogs, der Kooperation und schließlich der europäischen Gesetzgebung. Die ganz praktische gegenwärtige Aufgabe besteht darin, die europäische Gemeinschaft schrittweise zu erweitern, um auch andere Länder in diese Friedensgemeinschaft aufzunehmen.

„Die ganz große Mehrheit bejaht die Europäische Gemeinschaft als solche“

HK: Könnte aber nicht genau darin die Schwierigkeit liegen: Diese Friedensordnung ist für die Bürger Westeuropas schon viel zusehr Wirklichkeit geworden, als daß sie als kreative Kräfte freisetzende politische Vision noch sonderlich ins Gewicht fallen würde. Es dominieren vielmehr Agrarkompromisse, Verständigung über bestimmte Industrienormen, Befürchtungen wegen Vereinheitlichungstendenzen . . .

Pöttering: Diese Friedensvision ist Wirklichkeit geworden. Aber zugleich muß sie den Menschen immer wieder deutlich gemacht werden. Denn wenn diese Vision den Menschen nicht mehr deutlich wird, der Friedens- und Rechtscharakter der europäischen Einigungspolitik, dann kann der Streit über Agrarfragen, GATT-Probleme in der Tat dazu führen, daß man wegen dieser ganz konkreten Streitpunkte die reale Europäische Gemeinschaft ablehnt.

HK: Nun erleben wir gegenwärtig eine merkwürdige Situation. Mit dem 1. Januar 1993 und dem Maastrichter Vertrag

vom Herbst 1991 hat Europa wichtige Schritte auf dem Weg zu einer auch über wirtschaftliche Fragen hinausreichenden Einigung unternommen und dennoch – oder muß es heißen: gerade jetzt – scheint wieder vieles in Frage gestellt zu werden. Wie konnte es dazu kommen?

Pöttering: Der Wandel in Europa und in der Welt in den letzten Jahren seit 1989 war so dramatisch, daß die Menschen Schwierigkeit haben, in ihrem Denken und Fühlen damit Schritt zu halten. Zum 1. Januar 1993 wird der europäische Binnenmarkt verwirklicht. Der Europäische Binnenmarkt der zwölf EG-Staaten wird erweitert um die EFTA-Staaten zum Europäischen Wirtschaftsraum (EWR), mit 380 Millionen Menschen, dem größten Wirtschaftsraum auf dieser Erde. Gleichzeitig bemühen sich eine Reihe von Staaten, Mitglied der Europäischen Gemeinschaft zu werden. Osteuropa ist in einem sehr instabilen Zustand. Diese Fülle von Entwicklungen hat die Menschen überfordert. Es geht jetzt darum, gleichwohl die Menschen auf dem Wege der notwendigen weiteren Einigung Europas mitzunehmen. Der erste konkrete Schritt besteht darin, daß der Vertrag von Maastricht in allen zwölf Ländern der EG ratifiziert wird. Hier in Deutschland muß es ein besonderes Anliegen sein, den Menschen Sorgen und Ängste zu nehmen, die sie insbesondere in bezug auf eine gemeinsame europäische Währung haben, denn der Vertrag von Maastricht schreibt eine stabile europäische Währung vor. Zusammengenommen bedeutet dies, daß wir in einer großen Herausforderung stehen, den Menschen gerade jetzt die Notwendigkeit der Einigung Europas auch nach der deutschen Einigung zu verdeutlichen.

HK: Aber warum macht gerade die Europäische Gemeinschaft eine solch schwierige Phase durch? Die NATO war in der Vergangenheit umstritten – in der jetzigen Lage jedoch erweist sie sich über alle politischen Lager hinweg als wichtiger Ordnungsfaktor. Die EG galt in der Vergangenheit in ihren zentralen Anliegen, aber auch Strukturen als weithin unstrittig, nun sieht es zuweilen so aus, als wolle man alles Erreichte zur Disposition stellen . . .

Pöttering: Was Sie zur NATO sagen, ist richtig. Ich habe meine Zweifel, ob das, was Sie zur Europäischen Gemeinschaft sagen, richtig ist. Ich glaube schon, daß die ganz große Mehrheit die Europäische Gemeinschaft als solche bejaht. Selbst die Dänen, die den Vertrag von Maastricht in einem Referendum ganz knapp abgelehnt haben, sagen zu 70 bis 80 Prozent ja zur EG. Die Grundidee, die Grundexistenz der Europäischen Gemeinschaft wird meines Erachtens nicht in Frage gestellt. Der Ärger entzündet sich an ganz konkreten Sachverhalten: der Agrarpolitik, den Verhandlungen über GATT und anderen Fragen. Dort entlädt sich ein gewisser Unmut. Und es ist eine wichtige politische Aufgabe, immer wieder darauf hinzuweisen, daß bei dem Ärger über konkrete Detailprobleme der Politik das Ganze der Europäischen Gemeinschaft als Rechtsordnung, als Friedensgemeinschaft nicht in Frage gestellt wird. Wenn man nur das Abstrakte sieht, die Europäische Gemeinschaft als eine Institution und Organisation, die die Völker Europas zusammenführen soll, dann gibt es einen breiten Grundkonsens – nicht nur bei uns in Deutschland, sondern überall in der Europäischen Gemeinschaft.

„Föderalismus bedeutet auch Gestaltung menschlicher Freiheit"

HK: Was nennen Sie in dem Zusammenhang die Grundidee Europas? Lange galt es als ausgemacht, über die wirtschaftliche Einigung hinaus eine politische Einigung Europas anzustreben – Walter Hallstein sprach von Europa als „unvollendetem Bundesstaat". Nun ist dieses Ziel näher gerückt, und mit einem Mal äußern sich erhebliche Vorbehalte dagegen.

Pöttering: Für mich ist die Antwort klar: Das Ziel ist die föderal strukturierte Europäische Union, oder anders ausgedrückt: der Europäische Bundesstaat, auch wenn ich weiß, daß diese Begriffe nicht ganz die zukünftige Realität widerspiegeln, da etwas völlig Neuartiges entsteht. Wichtig aber ist, daß wir entsprechend den Prinzipien des Föderalismus und der Subsidiarität beim Aufbau der Europäischen Union verschiedene Ebenen der Machtausübung und Politikgestaltung haben, die kommunale Ebene mit den Städten, Gemeinden und Landkreisen, die regionale Ebene – bei uns in Deutschland die Bundesländer –, die nationale Ebene, die auch in Zukunft Bedeutung haben wird – denn die Nationen werden bestehen bleiben –, das Dach der Europäischen Gemeinschaft, das sich mit den Fundamenten der Nationen verbindet. Nur ein Europa mit diesem gemeinsamen Dach wird als Gemeinschaft bestehen können.

HK: Hat man, was den Schritt zu einer Politischen Union angeht, eigentlich überhaupt eine Alternative? Hat nicht bereits die wirtschaftliche Einigung aus sich heraus eine Dynamik in Richtung auf mehr politische Einigung entwickelt, die nicht ohne weiteres rückgängig zu machen ist?

Pöttering: Das könnte so sein, ist aber nicht zwangsläufig so. Der Vertrag von Maastricht soll uns die europäische Währungsunion bringen – frühestens 1997, spätestens 1999. Der europäische Binnenmarkt, der am 1. Januar 1993 verwirklicht sein soll, bringt uns den freien Austausch von Personen, Waren, Dienstleistungen und Kapital. Kritiker des Vertrages von Maastricht in bezug auf die Politische Union sagen, daß der Vertrag nicht hinreichend Wege aufweist, daß wir Europäer eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik und demokratisch legitimierte Institutionen bekommen . . .

HK: . . . das sagen die Kritiker der einen Seite, die anderen sagen: Der Maastrichter Vertrag gehe in dieser Hinsicht schon viel zu weit . . .

Pöttering: Es gibt eine Kritik aus unterschiedlichen Motiven. In Dänemark – das ist vielleicht das beste Beispiel – gab es Kritik am Vertrag von Maastricht, die sich z. T. gegenseitig

aufhob. Einerseits sagte man: Eine Europäische Union lehnen wir ab. Andererseits wurde dem Vertrag von Maastricht vorgeworfen, er verwirkliche noch nicht genug Demokratie. Es bestehe noch ein Demokratiedefizit. Der Vorwurf des Demokratiedefizits beinhaltet die Kritik, daß man mehr Demokratie will, mehr Rechte für das Europäische Parlament. Je mehr Rechte man aber dem Europäischen Parlament einräumt, umso mehr verwirklicht man die Europäische Union. Richtig allerdings ist, daß der Vertrag von Maastricht – was die Politische Union angeht – nicht so weit geht wie bei der Währungsunion. Deswegen muß die Regierungskonferenz, die der Vertrag für 1996 vorsieht, sicherstellen, daß wir einen nächsten großen Sprung in der Entwicklung zur Politischen Union tun, d. h., daß wir das Demokratiedefizit, das heute auch nach Maastricht fortbesteht, obwohl Maastricht ein entscheidender Schritt auf dem Wege der Entwicklung der Demokratie nach vorne ist, 1996 und in den Jahren danach völlig beseitigen.

HK: Als zentrale Zielvorstellung von einem künftigen geeinten Europa ging unseren Politkern bisher die Rede von den „Vereinigten Staaten von Europa" recht leicht von den Lippen. Nach den Erfahrungen mit dem Vertrag von Maastricht ist man in dieser Hinsicht auffallend vorsichtiger geworden. War die Verwendung dieses Begriffes in der Vergangenheit eine politische Selbstüberforderung Europas?

Pöttering: Ich persönlich finde den Begriff „Vereinigte Staaten von Europa" sehr angemessen. Kritiker sagen, damit werde zusehr der einmalige europäische Einigungsprozeß verglichen mit den Vereinigten Staaten von Amerika und deswegen sei dieser Begriff nicht akzeptabel. Ich finde den Begriff dann angemessen, wenn man berücksichtigt, daß er zum Ausdruck bringen soll, daß „Vereinigten Staaten von Europa" bundesstaatliche Organisation bedeutet, allerdings unter der Bedingung und der Voraussetzung, daß die Nationen bestehen bleiben. Auch kann ich mir im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten von Amerika sehr gut vorstellen, daß die Nationen in Europa Völkerrechtssubjekte bleiben und gleichzeitig die Europäische Union, die Vereinigten Staaten von Europa, Völkerrechtssubjekt ist. Insofern entsteht etwas völlig Neues, etwas sui generis. Und unsere Phantasie sollte groß genug sein, um diese neuen Entwicklungen, die in der Geschichte einmalig sind, auch zu begreifen.

HK: Sie sagen: Da entsteht etwas völlig Neues. Das Problem dabei dürfte aber doch sein, daß man es in Europa mit einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen und sehr ausgeprägten politischen Kulturen zu tun hat, die ihrerseits den Anspruch erheben, dieses Gemeinsame mitzugestalten, zu prägen. Ein Wort wie „föderal/federal" hat etwa in Großbritannien keineswegs den guten Klang wie in Deutschland: Ist diese Vielfalt an politischen Kulturen nicht doch ein enormes Hemmnis für den Einigungsprozeß, wenn man zu gemeinsamen Politikbegriffen und Strukturen kommen will? Ist man nicht dazu verurteilt, sich immer auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner und insofern auf vage Kompromißformeln zu einigen?

Pöttering: Es ist ein Hemmnis und ein Vorteil zugleich, so paradox das klingen mag. Der Reichtum Europas besteht ja gerade in seiner Vielfalt. Es wäre ein armer Kontinent oder dieses würde ein armer Kontinent werden, wenn wir alles gleichschalten, einebnen oder – wie man in der europäischen Sprache sagt – harmonisieren würden. Wir brauchen das unterschiedliche Denken, das unterschiedliche Sich-Ausdrücken in Formen der Kultur und gleichzeitig die Einigung auf das Verständnis von Grundfragen. Eine solche Grundfrage ist der Föderalismus. Wenn die Briten im Begriff des Föderalismus Zentralismus wittern, so werden sie dem Inhalt dieses Begriffes damit nicht gerecht. Föderalismus bedeutet Verteilung von Macht, Föderalismus bedeutet Partizipation vieler Entscheidungsträger. Und Föderalismus bedeutet somit auch Gestaltung von menschlicher Freiheit. Kaum ein europäisches Land – vielleicht außer Frankreich – wird so zentralistisch regiert wie Großbritannien.

„Die Identität der Länder Europas muß bewahrt werden"

HK: Welche Rolle spielt bei den Aversionen gegenüber dem Föderalismusbegriff die Tatsache, daß gerade das obendrein noch mächtiger gewordene Deutschland relativ beispielhaft föderalistisch strukturiert ist, also Strukturen besitzt, die auch für ein künftiges Europa Vorbildcharakter haben könnten?

Pöttering: Es gibt sicher in Europa Vorbehalte gegen das größer gewordene Deutschland. Aber es gehört zu den beglückendsten Erfahrungen meiner Arbeit im Europäischen Parlament, daß die breite Mehrheit des Europäischen Parlaments – als die Einigung Deutschlands sich abzeichnete – für die Einigung Deutschlands auf der Grundlage des Selbstbestimmungsrechts der Völker eingetreten ist. Mißklänge, wie wir sie aus der einen oder anderen europäischen Hauptstadt gehört haben in bezug auf die Einigung Deutschlands, hat es im Europäischen Parlament nicht gegeben. Aber wir Deutschen müssen nun einen richtigen Gebrauch von unserer Verantwortung machen. Wir sollten nicht weitergehen als die anderen. Aber wir sollten uns auch nicht zurücklehnen und die anderen gestalten lassen, sondern wir Deutschen müssen endlich lernen, uns so normal zu verhalten wie die anderen, wie die Briten, Franzosen, Italiener, wie alle. Wenn wir uns selber als Deutsche diese ganz normalen Maßstäbe anlegen, umso mehr wird es uns gelingen, daß die anderen uns als ein Volk in Europa akzeptieren, das mit den gleichen Maßstäben zu messen ist wie die anderen. Mit anderen Worten: Wie die anderen uns sehen und beurteilen, hängt weitgehend von uns selber ab.

HK: Nochmal nachgefragt: Könnte die Tatsache, daß Deutschland in Sachen Föderalismus geradezu vorbildhaft dasteht, für die Entscheidung zugunsten föderaler Strukturen im europäischen Rahmen von Nachteil sein?

Pöttering: Das könnte durchaus so sein. Aber wir sollten immer wieder auf den Artikel 3 b des Maastricht-Vertrages hinweisen, daß dieses Europa subsidiäre Strukturen haben soll. Der Begriff der Subsidiarität kommt dem des Föderalismus sehr nahe. Die Briten haben den Begriff der föderalen Struktur für den Vertrag von Maastricht leider abgelehnt. Aber der Begriff „subsidiär" ist in dem Vertrag enthalten. Und wir sollten mit diesem Begriff „Subsidiarität" argumentieren und damit unsere Überzeugung von Föderalismus verbinden. Sicher wird die Europäische Union mit föderalen Strukturen am Ende anders aussehen als die Bundesrepublik Deutschland. Aber eine Reihe von Strukturelementen könnte die Europäische Union sicher von der Bundesrepublik Deutschland übernehmen.

HK: Welche Rolle wird in einem künftigen Europa der Nationalstaat noch spielen? Am Beispiel der Bundesrepublik: Wenn sowohl nach Europa wie in die Regionen Kompetenzen abgetreten werden, könnte langfristig eine Entwicklung eintreten, die den Bundesstaat unmerklich in Richtung eines Staatenbundes verändert. Wäre eine solche Entwicklung ganz abwegig?

Pöttering: Das ist sicher eine Perspektive, die man beachten muß, aber vergessen wir nicht: Bei diesen Prozessen handelt es sich um ausgesprochen langfristige Entwicklungen. Es mag richtig sein, daß die nationale Ebene Aufgaben an die europäische und an die regionale Ebene, also nach oben und nach unten, abgibt. Dieses ist sicher auch in vielen Fällen erwünscht, da der Nationalstaat für die großen Probleme zu klein und für die kleinen Probleme zu groß ist. Aber ich empfehle dringend, daß sich in einer solchen Entwicklung die Staaten der Europäischen Gemeinschaft einigermaßen parallel entwickeln. Für das Gefüge der Europäischen Gemeinschaft insgesamt wäre es nicht gut, wenn die Bundesrepublik Deutschland durch die Abgabe von Kompetenzen an die Bundesländer oder Regionen im Ergebnis zu einem Staatenbund würde, wohingegen Frankreich als ein streng zentralistisch organisiertes Land eine in sich fest gefügte Eigenstaatlichkeit bewahren würde. Dieses würde dann zu einer gewissen Dominanz führen, so daß es ganz entscheidend für die Zukunft darauf ankommt, daß die Länder der Europäischen Gemeinschaft in einem Gleichklang Aufgaben an Europa und an die regionale Ebene abgeben, wenn dieses denn am Ende das erfolgversprechendste Modell ist. Entscheidend ist letztlich, daß sich diese Prozesse in einem europäischen Rahmen abwickeln und die Europäische Union als Dach über den Nationalstaaten und über den Regionen nicht in Frage gestellt wird.

HK: Sind nicht aber auch noch andere Rückwirkungen eines föderalen Europa auf die Nationalstaaten und deren politische Kulturen denkbar und vielleicht sogar notwendig? Die Aufwertung der Regionen z. B. kann doch nicht nur eine Frage der Strukturen innerhalb eines geeinten Europas sein, sondern ist damit zugleich immer auch eine Frage der nationalen Binnenstrukturen . . .

Pöttering: Die Vielfalt Europas ist einerseits Reichtum, kann aber auch Schwierigkeiten mit sich bringen. Ich bekenne mich nachdrücklich zu dem Europa der Vielfalt. Wenn die Italiener aufhören, Italiener zu sein, die Franzosen Franzosen, wir Deutsche Deutsche und wir am Ende nur den harmonisierten Europäer hätten, wäre es schade um dieses Europa. Europa würde seine Anziehungskraft und seinen Reichtum verlieren. Die Identität der Länder Europas muß bewahrt und gleichzeitig sichergestellt werden, daß sich die Völker Europas miteinander austauschen, voneinander lernen, daß junge Menschen in anderen Ländern Europas studieren und somit auch einen konkreten Beitrag zum friedlichen Zusammenleben leisten. Im Rahmen dieser Vielfalt müssen wir das uns Verbindende herausarbeiten und gemeinsam als Europäer dort handlungsfähig bleiben oder werden, wo wir auf der nationalen Ebene allein nicht mehr handlungsfähig sind. Dazu gehört zum Beispiel eine gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik oder unsere Unterstützung für den Reformprozeß, den Aufbau von Demokratien und von sozialer Marktwirtschaft in Mittel- und in Osteuropa.

„Die Struktur einer zukünftigen Europäischen Union wird ein Mischsystem sein"

HK: Stichwort Demokratiedefizit. Vielfach wird es beklagt, aber es geschieht wenig, es zu beseitigen. Hat das auch damit zu tun, daß viele – entgegen aller Lippenbekenntnisse – gar nicht daran interessiert sind, es tatsächlich abzubauen, weil sie damit – etwa die Regierungen – selbst an Einfluß verlieren?

Pöttering: Nach der heutigen Rechtssituation und dem, was mit Maastricht an neuer Demokratie hinzukommt, ist das Europäische Parlament gleichberechtigter Gesetzgeber mit dem Ministerrat in allen Fragen des Binnenmarktes, d. h. in allen Fragen, die den freien Austausch von Personen, Waren, Dienstleistungen und Kapital betreffen. Das Parlament ist gleichberechtigt bei der Aufstellung von Programmen im Umwelt- und Verkehrsbereich, bei den transeuropäischen Netzen, dem Verbraucherschutz, im Bildungs- und Kulturbereich. Internationale Verträge der Gemeinschaft, z. B. mit Rußland, der Ukraine, und diese Verträge nehmen an Umfang und Inhalt ständig zu, bedürfen, wenn sie finanzielle oder institutionelle Auswirkungen haben, der Zustimmung des Europäischen Parlaments, damit sie in Kraft treten können. Das Europäische Parlament kann ja oder nein sagen zum Beitritt neuer Länder in die Gemeinschaft. Es kann ja oder nein sagen zur Assoziierung von Ländern mit der Gemeinschaft. Ab 1995 bedarf die dann zu berufende Europäische Kommission der Zustimmung des Europäischen Parlamentes, damit sie ihr Amt antreten kann. In anderen politischen Fragen gibt es Verfahren der Zusammenarbeit, das noch nicht Gleichberechtigung bedeutet. Aber mit Maastricht bekommt das Parlament Befugnisse, die praktisch sogar im einen oder anderen Fall weitergehen als die Kompetenzen der nationalen Parla-

mente, wenn Sie einmal an die französische Nationalversammlung denken . . .

HK: Befugnisse und Kompetenzen des Europäischen Parlamentes hängen entscheidend vom Zuschnitt der Befugnisse und Kompetenzen des Ministerrates und damit der nationalen Regierungen ab . . .

Pöttering: Ich plädiere dafür, daß sich der Ministerrat weiterentwickelt zu einer Art Staatenkammer wie der Deutsche Bundesrat, einer Staatenkammer, die öffentlich tagt, so daß das Handeln des zur Staatenkammer gewordenen Ministerrates dann auch für die Menschen einsehbar ist. Die Kommission wäre in diesem Modell die Regierung Europas, der Ministerrat zusammen mit dem Parlament der Gesetzgeber und der Europäische Gerichtshof würde über die Einhaltung des europäischen Rechtes wachen.

HK: Eine demokratisch durchsichtigere Struktur der Europäischen Gemeinschaft würde nahelegen, Kommission und Parlament stärker miteinander zu verzahnen . . .

Pöttering: Die Mitglieder der Kommission werden vorgeschlagen von den nationalen Regierungen und bedürfen ab 1995 – so der Vertrag von Maastricht – der Zustimmung des Europäischen Parlaments. Dieses bedeutet für die Zukunft, daß sich die nationalen Regierungen mit den Fraktionen des Europäischen Parlaments ins Benehmen setzen müssen. Wir brauchen einen engen Konsultationsmechanismus zwischen den nationalen Regierungen und den Fraktionen im Europäischen Parlament, da ab 1995 die Kommission des Vertrauens des Europäischen Parlaments bedarf. Daß dann auch Mitglieder des Europäischen Parlaments in die Kommission berufen werden müssen, halte ich für selbstverständlich. Es brauchen nicht alle Mitglieder der Kommission aus dem Europäischen Parlament hervorgehen, aber ein Teil sollte aus dem Europäischen Parlament kommen.

HK: Nach dem in Europa weithin vorherrschenden Modell parlamentarischer Demokratie müßte die Regierung aus dem Parlament hervorgehen und ihm gegenüber rechenschaftspflichtig sein. Warum sollte dies auf europäischer Ebene kein gangbarer Weg sein?

Pöttering: Die Struktur einer zukünftigen Europäischen Union wird sicher ein Mischsystem sein – gerade darin besteht ihr völlig neuartiger Charakter. Die Regierungen der Nationalstaaten werden vorrangig ihre Interessen im Ministerrat bzw. in der Staatenkammer vertreten, zu der der Ministerrat werden soll. Aber gleichzeitig werden die Nationalstaaten auch Einfluß nehmen wollen auf die Zusammensetzung der Kommission. Dabei müssen sie sich mit dem Europäischen Parlament verständigen. Dies ist eine durchaus akzeptable Entwicklung. Ob eines fernen Tages die Kommission ausschließlich vom Parlament beschickt wird, das kann man heute noch nicht sagen. Ich hätte keine Einwände, wenn es hier zu einem Mischsystem der Einflußnahme sowohl durch die nationalen Regierungen als auch durch das Europäische Parlament käme. Entscheidend ist, daß es am Ende eine Verständigung gibt.

HK: Die Beantwortung der Frage nach den Strukturen eines künftigen EG-Europa wird auch entscheidend davon abhängen, wie schnell es in den kommenden Jahren zu einer Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft kommen wird. Zuweilen sieht es so aus, als wären Erweiterung und institutionelle Verfestigung des Bestehenden Alternativen, zwischen denen man sich vorderhand entscheiden müsse. Stellt sich dieses Problem tatsächlich so alternativ?

Pöttering: Die Briten wollen eine möglichst schnelle Erweiterung der Gemeinschaft, auch um damit zu verhindern, daß die heute bestehende Gemeinschaft sich zu sehr in ihren Strukturen befestigt bzw. vertieft. Sie sehen in der Erweiterung ein Instrument zur Verhinderung der Bundesstaatsbildung der Europäischen Gemeinschaft. Als Anhänger eines europäischen Bundesstaates bin ich gleichwohl aufgeschlossen gegenüber einer Erweiterung. Die politische Aufgabe wird darin bestehen, die Erweiterung der Gemeinschaft herbeizuführen und gleichzeitig die Gemeinschaft zu vertiefen. Wenn im Jahre 1993 Beitrittsverhandlungen mit den Beitrittskandidaten Österreich, Schweden, Finnland und ggf. Schweiz beginnen, dann muß man gleichzeitig darüber nachdenken, wie die Strukturen der Gemeinschaft nicht nur für diese neuen Mitglieder angepaßt, sondern insgesamt vertieft werden können.

„Nach Maastricht befinden wir uns in einer historisch neuen Situation“

HK: Besteht nicht die besondere Schwierigkeit heute darin, daß dem quantitativen Wandel der EG die qualitativen Veränderungen nicht in ausreichendem Maße nachgefolgt sind? Oder mit anderen Worten: Kann man mit einer Struktur, die einmal für sechs Länder gedacht war, noch eine Gemeinschaft von eines Tages vielleicht 20 oder 25 Mitgliedsländern betreiben?

Pöttering: Nein, das kann man eben nicht. Deswegen muß über neue Strukturen nachgedacht werden. Es ist völlig unakzeptabel, daß jedes Beitrittsland beispielsweise einen oder zwei neue Kommissare bekommt; das würde am Ende bedeuten, daß man eine Kommission bestehend aus 40, 50 Mitgliedern hat. Man muß darüber nachdenken, wie Beitrittsländer gewichtet werden im Hinblick auf ihre Vertretung im Europäischen Parlament, im Europäischen Gerichtshof und in den anderen Institutionen.

HK: Legen sich strukturelle Veränderungen nicht auch schon deshalb nahe, weil sich eine Entwicklung von EG-Europa mit unterschiedlichen Graden der Vergemeinschaftung bzw. in unterschiedlichen Geschwindigkeiten abzeichnet?

Pöttering: Über diese Frage muß intensiv nachgedacht werden. Das läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen: Können

die britischen Abgeordneten im Europäischen Parlament in der Sozialpolitik mit abstimmen, obwohl Großbritannien sich bei der europäischen Sozialunion ausschließt? Wichtig ist, praktische institutionelle Verfahren zu finden, die das Mitwirken derjenigen Länder für die Zukunft offenhalten, die sich gegenwärtig an der Gemeinschaftspolitik noch nicht beteiligen.

HK: Im Zusammenhang mit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten wurde zeitweise beklagt, dieses Ziel sei zu schnell angegangen worden, man hätte sich um der Menschen willen mehr Zeit für einen organischeren Umbau lassen sollen. Kann man nicht den Eindruck haben, auf europäischer Ebene erlebten wir gegenwärtig den durchaus parallelen Fall, daß Menschen dem auf Grund von wirtschaftlichen Sachgesetzlichkeiten, aber auch politischen Entscheidungen eingeschlagenen Tempo nicht zu folgen bereit sind?

Pöttering: Dieser Eindruck ist sicher richtig. Auch die Politik muß sich fragen, ob sie nicht in dem Prozeß der Vertragsentwicklung von Maastricht Versäumnisse dadurch begangen hat, daß da Bürger nicht hinreichend einbezogen worden sind in das, was sich bis zum Vertragsabschluß am 7. Februar 1992 entwickelte. Dieses haben wir nun erkannt. Es hat ein breiter Dialog mit den Menschen in ganz Europa eingesetzt. Nicht nur die Europa-Politiker, sondern auch die nationalen Politiker befinden sich ja in einem Diskussionsprozeß mit den Bürgerinnen und Bürgern, um dieses Defizit an Information abzubauen und die Beschleunigung des notwendigen europäischen Einigungsprozesses deutlich zu machen. Denn wir können Europa am Ende nur wirklich gestalten, wenn es uns gelingt, die Bürgerinnen und Bürger auf diesem Wege mitzunehmen.

HK: Letztlich also auch dies wieder eine Frage des Demokratiedefizits: Wenn man Europapolitik im wesentlichen hinter verschlossenen Türen, auf Regierungskonferenzen und Ministertreffen macht ohne den entsprechenden parlamentarischen Unterbau, braucht sich niemand zu wundern, wenn der einmal beschlossene und für unausweichlich notwendig gehaltene Wandel Ängste einflößt . . .

Pöttering: Genauso ist es. Bisher war die Europapolitik vielfach weit von den Menschen entfernt. Europapolitik bewegte sich zudem oft in den Maßstäben der Sonntagsrhetorik. Durch Maastricht ist Europa jetzt ein Thema geworden, das jeden konkret berührt. Das ist die historisch neue Situation. Alle müssen lernen, sich an diese neuen Realitäten zu gewöhnen. Aber ich habe aufs Ganze gesehen den Eindruck, daß uns dies mehr und mehr gelingt.

Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen

Der neue „Katechismus der katholischen Kirche"

Bei der offiziellen Präsentation des neuen Weltkatechismus am 7. Dezember 1992 bezeichnete Johannes Paul II. die Veröffentlichung des Werks als eines der größten Ereignisse der jüngsten Kirchengeschichte. Ob die sehr großen Erwartungen, die Rom mit dem in sechsjähriger Arbeit erstellten Katechismus verbindet, auch wirklich in Erfüllung gehen, muß sich erst zeigen. Das 600seitige Werk will das Ganze der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zusammenfassend darstellen; es ist teilweise recht geschichts- und wirklichkeitsenthoben ausgefallen.

In seiner vom 11. Oktober 1992, dem dreißigsten Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanums, datierten Apostolischen Konstitution zur Veröffentlichung des „Katechismus der katholischen Kirche" stellt Johannes Paul II. den Katechismus in eine Reihe mit der Liturgiereform und den neuen Kirchenrechtskodizes von 1983 und 1990 und bezeichnet ihn als „sehr wichtigen Beitrag" zur Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens, wie sie vom Zweiten Vatikanum gewollt und ins Werk gesetzt worden sei. Während die Liturgiereform unmittelbare Frucht des Konzils war und die Arbeit der Kommission für den neuen CIC wenige Jahre nach dem Zweiten Vatikanum begann, erblickte das Katechismusprojekt erst mit der Sondervollversammlung der Bischofssynode von Ende 1985 (vgl. HK, Januar 1986, 34 ff.) das Licht der Welt. In den

Texten des Konzils findet sich kein Hinweis auf die Notwendigkeit bzw. Wünschbarkeit eines „Weltkatechismus" als Zusammenstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre. Auch auf der Sondersynode von 1985 spielte das Projekt Weltkatechismus nur eine Nebenrolle. Es war deshalb eher eine Überraschung, als im Ergebnisdokument der Synode der Vorschlag auftauchte, einen „Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" zu erarbeiten, „sozusagen als Bezugspunkt für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind". Johannes Paul II. griff diesen Vorschlag der Synode in seiner Schlußansprache ausdrücklich auf; ein halbes Jahr später (vgl. HK, Juli 1986, 304) ernannte der Papst eine zwölfköpfige, paritätisch aus sechs Kurien- und sechs Diözesanbischöfen zusammengesetzte Kommission für den Weltkatechismus, deren Vorsitz beim Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Joseph Ratzinger,* lag.

Ein Buch aus vielen Zitaten

Kardinal Ratzinger gab dann auch bei der Vollversammlung der Bischofssynode vom Herbst 1990, die dem Thema Priesterausbildung gewidmet war, einen ausführlichen Bericht über den Stand der Arbeit am Weltkatechismus (vgl. HK, Dezember 1990 554 f.). Seinerzeit war eine entscheidende Etappe im Entstehungsprozeß des Katechismus erreicht: Die Bischöfe und Bischofskonferenzen der katholischen Kirche hatten ihre teilweise umfangreichen Stellungnahmen zum „revidierten Entwurf" des Textes eingereicht, der ihnen im November 1989 zugegangen war. Eine *Konsultation des gesamten Episkopats* zum Katechismus hatte der Papst schon wenige Monate nach der Sondersynode von 1985 in Aussicht gestellt. Es gingen fast 1000 Stellungnahmen ein, die insgesamt ca. 24 000 Modi, also Einzelvorschläge für die Überarbeitung des Entwurfs von 1989 enthielten. Am 14. Februar 1992 verabschiedete die Kommission einen revidierten, den insgesamt neunten Entwurf des Katechismus, der dann Johannes Paul II. zur Überprüfung vorgelegt wurde. Die Approbierung des Weltkatechismus durch den Papst erfolgte am 25. Juni 1992.

Im *Grundaufbau* unterscheidet sich der jetzt veröffentlichte „Katechismus der katholischen Kirche" nicht vom Entwurf, der Ende 1989 den Bischöfen und Bischofskonferenzen zugegangen war. Der Text orientiert sich an einem *klassischen Katechismusschema,* wie es schon dem 1566 als Auftrag des Trienter Konzils veröffentlichten „Catechismus Romanus" zugrundelag: Auf die Darstellung der Glaubenslehre am Leitfaden des Apostolischen Glaubensbekenntnisses folgen die Sakramente und die Zehn Gebote; den Abschluß bildet eine Auslegung der Vaterunserbitten. Dieses traditionelle Schema (es findet sich mit gewissen Modifikationen auch in Luthers Kleinem und Großem Katechismus) wird im neuen Weltkatechismus allerdings insofern erweitert, als den Ausführungen zu den sieben Sakramenten ein Teil über die sakramentale Heilsökonomie insgesamt, denen über die Zehn Gebote ein Teil über die Berufung des Menschen und der Auslegung des Vaterunsers Aussagen zum Gebet im Leben des Christen vorangestellt sind.

Sowohl vom „Catechismus Romanus" wie von den nachkonziliaren Erwachsenenkatechismen einzelner Bischofskonferenzen unterscheidet sich der Weltkatechismus durch die Art und Weise, in der er seinen Stoff präsentiert. Der Katechismus des Trienter Konzils arbeitet mit dem Frage-Antwort-Schema, das sich noch im „grünen Katechismus" der deutschen Bischöfe aus den fünfziger Jahren findet, wobei die Antworten teilweise beträchtliche Länge erreichen; die neueren Erwachsenenkatechismen bieten einen fortlaufenden Text. Demgegenüber ist der „Katechismus der katholischen Kirche" in insgesamt 2863, oft ziemlich kurze und vom Anfang bis zum Schluß durchnumerierte Abschnitte gegliedert. Formal erinnert dieses Strukturprinzip an den CIC mit seinen Canones.

Auffallendstes Charakteristikum des neuen Katechismus ist die Tatsache, daß er zu erheblichen Teilen aus *Zitaten* besteht: Nicht wenige Nummern sind reine Zitate, andere bestehen weitgehend aus Zitatmontagen oder halten sich in der Diktion ganz eng an die einschlägigen Aussagen aus Schrift und kirchlicher Tradition. Die Aussage von *Walter Kasper* über den ersten Band des Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischofskonferenz (vgl. HK, Juni 1985, 279 ff.), in dem Buch solle „Mutter Kirche im Originalton" zu Wort kommen, läßt sich auf den neuen Weltkatechismus noch in weit stärkerem Maß anwenden. Außer der Heiligen Schrift und lehramtlichen Äußerungen von den altkirchlichen Konzilien bis zum gegenwärtigen Papst kommen in dem Werk in beträchtlichem Umfang auch Theologen bzw. geistliche Schriftsteller zu Wort. Das Schwergewicht liegt dabei auf der Väterzeit sowie auf Thomas von Aquin; das 19. Jahrhundert ist mit Therese von Lisieux, dem Pfarrer von Ars und John Henry Newman vertreten.

Eine problematische Mischung aus biblischer Sprache und Schultheologie

In den Vorbemerkungen zu Struktur und Gebrauch des Weltkatechismus heißt es (Nr. 18), der Text sei als „organische Darstellung des gesamten katholischen Glaubens" konzipiert und müsse als Einheit gelesen werden. Das Bemühen um Einheitlichkeit, das sich nicht zuletzt in der formalen Gestaltung des Katechismus ausdrückt, ändert aber nichts an der Tatsache, daß die vier Hauptteile des Werks jeweils ihre Eigenprägung haben. Ein Gesamturteil über den Katechismus ist deshalb nur sinnvoll, wenn zuvor die einzelnen Teile für sich betrachtet und gewertet werden.

Der erste, „dogmatische" Hauptteil des Katechismus folgt den zwölf Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, ordnet ihnen Lehrstücke zu, die mit dem jeweiligen Arti-

kel in sachlichem Zusammenhang stehen bzw. füllt die knappen Formeln des Symbolums mit Material aus Schrift und kirchlicher Lehrtradition. So ist im ersten Artikel die Trinitätslehre ebenso untergebracht wie die Lehre von den Engeln, vom Urstand und vom Sündenfall. Der Artikel neun über die Kirche bringt eine ausführliche Ekklesiologie, die weitgehend die einschlägigen Texte des Zweiten Vatikanums aufnimmt. Das Herzstück des Teils bilden die christologischen Artikel; die im Glaubensbekenntnis vorhandene „Lücke" zwischen Menschwerdung und Kreuzestod wird im Katechismus durch Ausführungen über die „Mysterien des Lebens Jesu" geschlossen.

In der Darstellung der einzelnen Glaubensaussagen verwendet der Weltkatechismus eine eigenartige, in sich nicht spannungsfreie und teilweise problematische *Mischung* aus biblisch-heilsgeschichtlicher Diktion, schultheologischen Begriffen und Erklärungsbemühungen im Blick auf ein gegenwärtiges Glaubensverständnis. Ausführungen zur geschichtlichen Entwicklung der kirchlichen Lehre finden sich nur sehr sparsam, so etwa beim Thema Trinität (Nr. 250 f.), bei der Darstellung der Menschwerdung des Gottessohnes (Nr. 464 ff.) und beim Thema Erbsünde (Nr. 406). Spannungen zwischen den Befunden der historisch-kritischen Schriftauslegung und traditionellen Lehrstücken werden praktisch nirgendwo ernsthaft thematisiert oder auch nur als solche genannt: So übernimmt der Katechismus ohne Rückfrage die Aussage der Evangelien über den nachösterlichen Umgang Jesu mit seinen Jüngern (Nr. 645), läßt Jesus beim Abendmahl die Apostel zu „Priestern des Neuen Bundes" einsetzen (Nr. 611) oder spricht dem menschlichen Bewußtsein Jesu Christi die „Fülle des Wissens" um die von ihm zu offenbarenden göttlichen Pläne zu (Nr. 474).
Dem Weltkatechismus gelingen im ersten Hauptteil verschiedentlich hilfreiche Formulierungen zu grundlegenden Aspekten des christlichen Glaubensbekenntnisses. Hier wären etwa die Ausführungen zum Problem des Bösen in der guten Schöpfung Gottes (Nr. 309), zur Auferstehung als „transzendentem Ereignis" (Nr. 647) oder zur Wiederkunft Christi zum Endgericht (Nr. 1040) zu nennen. Vielfach werden jedoch lehramtlich-theologische Aussagen, Formeln und Begriffe mit ihren entsprechenden biblischen Begründungen bzw. Ansatzpunkten angeführt und in ihrer Geltung bekräftigt, ohne daß sie ausreichend erläutert bzw. Wege zu ihrem Verständnis aufgewiesen werden. Das gilt für Urstand und Erbsünde ebenso wie für das Trinitätsdogma oder für die Gottessohnschaft Jesu. Ohne wirkliche Erläuterung wird auch vom Fall der Engel und vom Wirken Satans in der Welt gehandelt (Nr. 391 ff.), von der Schöpfung als Werk der Dreifaltigkeit (Nr. 290 ff.) oder vom ersten Menschenpaar, das durch eine persönliche Sünde die menschliche Natur zum Schlechteren verändert hat (Nr. 404).

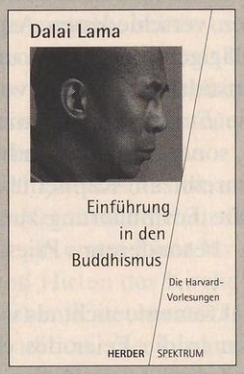
Insgesamt belegt der erste Hauptteil des Weltkatechismus die *Grenzen* des Versuchs, die Grundinhalte des christlichen Glaubens im Nachsprechen traditioneller Sprache und Begriff-

HERDER/SPEKTRUM
Das Taschenbuch mit Linie

Neu im Januar



Band 4143, DM 16,80



Band 4148, DM 19,80

Elisabeth Lukas
Gesinnung und Gesundheit
Lebenskunst und Heilkunst in der Logotherapie
Band 4172, DM 16,80
Gesundheit hat nicht nur mit körperlicher Kondition zu tun. Was wir alle wieder brauchen ist vielmehr die Balance zwischen Körper, Geist und Seele.

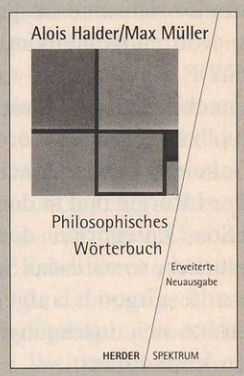
Gisela Steineckert
Aus der Reihe tanzen
Ach Mama! Ach Tochter!
Band 4147, DM 16,80
Gisela Steineckert spürt der besonderen Beziehung von Frauen nach. Ein sehr sensibles, aber auch streitbares Buch gegen jede Form von Anpassung. Engagierte Frauenliteratur, die Mut macht, aus der Reihe zu tanzen.



Band 4165, DM 12,80



Band 4150, DM 14,80



Band 4151, DM 24,80



Band 4159, DM 24,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Taschenbuch-Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

lichkeit, verbunden mit vielen Zitaten und knappen Zusammenfassungen darzustellen, dabei aber sowohl die Geschichte des Glaubens wie auch das heutige Umfeld für seine Aneignung weitgehend auszublenden. Der Katechismus ist in seinem ersten Teil darum bemüht, den Zusammenhang der einzelnen Glaubenswahrheiten deutlich zu machen, alle Einzelthemen auf das eine christliche Heilsgeheimnis zu beziehen. Er möchte die lebendige Tradition der Kirche möglichst unverfälscht zu Wort kommen lassen, trägt aber dabei zuwenig der Tatsache Rechnung, daß das überlieferte Glaubensgut im Weitergeben jeweils gewichtet und ausgelegt werden muß.

Von den sechshundert Nummern des *zweiten Hauptteils* sind fast fünfhundert den sieben Einzelsakramenten gewidmet. Bei der Behandlung der Sakramente liegen die neueren Erwachsenenkatechismen bzw. bischöflichen Glaubensbücher alle sehr nahe beieinander, was auch nicht verwunderlich ist. Schließlich ist der Stoff bei diesem Thema weitgehend obligatorisch, muß jeweils etwas zur „Stiftung", zur Feier, zu Spender und Empfänger und zur Bedeutung des Sakraments für das christliche Leben gesagt werden. Der „Katechismus der katholischen Kirche" macht hier keine Ausnahme: Er stellt die einzelnen Sakramente in ihren verschiedenen Aspekten unter Bezugnahme auf die einschlägigen liturgischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen ausführlich dar. Hervorzuheben ist dabei das Kapitel über die *Eucharistie,* das nicht auf Opfer und Realpräsenz fixiert ist, sondern den Grundvollzug von Eucharistie differenziert beschreibt. Im Kapitel über den Ordo findet sich eine ausgewogene Formulierung zum Verhältnis von allgemeinem und besonderem Priestertum (Nr. 1547).
Der Katechismus behandelt die Sakramente nicht als isolierte Einzelvollzüge, sondern ordnet sie in die Feier des christlichen Geheimnisses ein; nacheinander wird vom Ostergeheimnis in der Liturgie und in den Sakramenten gehandelt. Die traditionellen Kategorien der allgemeinen Sakramentenlehre treten zurück; so wird das Schema von Materie und Form der Sakramente nirgends aufgegriffen. Das Kapitel über die Liturgie stützt sich durchgängig auf die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums.

Der Akzent liegt auf dem Sittengesetz

Die durch diverse Vorveröffentlichungen einzelner Teile ausgelöste Diskussion der letzten Monate über den Weltkatechismus betraf fast ausschließlich den dritten Hauptteil über die katholische Sittenlehre bzw. das „Leben in Christus" (so der Gesamttitel des dritten Hauptteils). Auch die ersten Reaktionen auf die Publikation der französischen Ausgabe beschäftigten sich vorrangig mit Aussagen des Katechismus über die individuelle und gemeinschaftliche Lebensführung, von der Homosexualität bis zur Todesstrafe, vom Glücksspiel bis zur Steuerhinterziehung. Daß hier ein nicht nur weithin interessierender, sondern auch besonders sensibler Bereich betreten wird, zeigten aber nicht erst die Medienreaktionen, sondern auch schon die Stellungnahmen der Bischöfe zum Entwurf von 1989: Gegenüber dem Moralteil des Katechismus wurden seinerzeit die deutlichsten Bedenken geltend gemacht. Kardinal Ratzinger reagierte bei der Bischofssynode 1990 darauf mit der Mitteilung, die Katechismuskommission habe sich zu einer umfassenden Revision des Teils über die Sittenlehre entschlossen.

Auch in seiner definitiven Fassung nötigt der dritte Hauptteil des Weltkatechismus zu kritischen Anfragen. Sie betrafen nicht primär die einzelnen Haltungen und Verfehlungen, auf die der Text am Leitfaden der Zehn Gebote mehr oder weniger ausführlich zu sprechen kommt: Vieles von dem, was der Katechismus etwa zu Wahrheit und Lüge, zum Umgang mit dem Leben oder mit dem Eigentum sagt, ist selbstverständlicher Bestandteil eines christlichen Ethos und gehört zum unbestrittenen Allgemeingut kirchlicher Moralverkündigung. In anderen, innerkirchlich und moraltheologisch umstrittenen Punkten, etwa in der Sexualmoral, wiederholt der Katechismus die bekannten Positionen der einschlägigen Verlautbarungen des universalkirchlichen Lehramts. Das war nicht anders zu erwarten.
Das eigentliche Problem liegt bei den *Gewichtungen,* wie sie der Weltkatechismus in seinen allgemeinen moraltheologischen Ausführungen zum Leben im Heiligen Geist als Berufung des Christen vornimmt; sie wirken sich dann auch bei den Aussagen zu den einzelnen Geboten entsprechend aus. In seiner Darstellung der Grundelemente christlicher bzw. menschlicher Sittlichkeit legt der Katechismus den Akzent deutlich auf das Sittengesetz: Er geht durchgängig davon aus, daß es ein unwandelbares, vom Schöpfer der Wirklichkeit eingestiftetes natürliches Sittengesetz gibt, das vom Evangelium bestätigt und gleichzeitig vervollkommnet wurde und an dem das menschliche Gewissen Maß zu nehmen hat. Dementsprechend hält er daran fest (Nr. 1756), daß es Handlungen gibt, die aufgrund ihres Objekts immer böse sind, unabhängig von der Intention des Handelnden und den Umständen der Handlung. Gleichzeitig wird betont (Nr. 2039), es sei nicht erlaubt, das persönliche Gewissen und die Vernunft gegen das Sittengesetz oder das kirchliche Lehramt zu stellen. Der Begriff Autonomie kommt im Moralteil des Katechismus konsequenterweise nicht vor.

Insgesamt dominiert so im Moralteil des Weltkatechismus ein Denken in *vorgegebenen, merkwürdig geschichtslos konzipierten Ordnungsstrukturen.* Das zeigt sich besonders deutlich an den Aussagen über die menschliche Gemeinschaft bzw. über den Staat, die bei der von Gott verliehenen Autorität und ihrer Bindung an das Sittengesetz ansetzen. Das gilt sowohl für die allgemeinen Ausführungen zur „Teilhabe am Leben der Gesellschaft" (Nr. 1897), wo die Notwendigkeit von Autorität aus der menschlichen Natur abgeleitet und das dreizehnte Kapitel des Römerbriefs zitiert wird, wie für die entsprechenden Aussagen zum vierten Gebot (Nr. 2235 ff.). Der Katechismus unterstreicht zwar die Verpflichtung der staatlichen Autorität

auf das Gemeinwohl und zum Schutz der Personwürde und fordert eine Beteiligung der Bürger am politischen Leben. Nirgendwo ist aber ausdrücklich von Demokratie die Rede, der Rechtsstaat taucht nur en passant in einem Zitat aus der jüngsten Sozialenzyklika Johannes Pauls II. auf (Nr. 1904) und auch das moderne Menschenrechtsethos wird nicht eigens gewürdigt.
Hier wie auch an anderen Stellen wird deutlich, woran der Moralteil des Katechismus krankt: Es werden Gebote und Verbote statuiert bzw. auf neue Herausforderungen angewandt, ohne daß die heutige Wirklichkeit ausreichend in den Blick käme. Auch wenn es nicht Aufgabe eines Weltkatechismus ist, konkrete Probleme einzelner Länder oder Regionen aufzugreifen, ohne eine grundsätzliche Verortung des christlichen Ethos in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen und ohne Reflexion auf die moderne Welt als Kontext und Verwirklichungsraum für das sittliche Handeln droht die Gefahr, daß kirchliche Moralverkündigung in der Luft hängt.

Der „Katechismus der katholischen Kirche" schließt mit einem vierten Hauptteil über das christliche Gebet, der von den Betern und Gebetsformen der Bibel ausgeht und in einer sprachlich wie inhaltlich ansprechenden Form Quellen, Arten und Vollzug des Gebets behandelt. Unter dem Titel „Der Kampf des Gebets" (Nr. 2725 ff.) geht der Text ausdrücklich auf die Einwände gegen das Gebet ein, thematisiert seine Schwierigkeiten und Versuchungen. Das Vaterunser wird zum Schluß als „Zusammenfassung des ganzen Evangeliums" in seinen einzelnen Bitten ausgelegt.

Die Lehraussagen werden nicht gewichtet

Als Zielsetzung des „Katechismus der katholischen Kirche" nennt das Vorwort (Nr. 11), er solle eine „organische und synthetische Zusammenstellung der wesentlichen und grundlegenden Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre im Licht des Zweiten Vatikanums und des Ganzen der Tradition der Kirche" bieten. Die angestrebte Konzentration auf das Wesentliche wird in der Ausführung aber nicht immer durchgehalten. Der Katechismus enthält manche Einzelheiten, die ohne Schaden verzichtbar gewesen wären. Zu nennen wäre hier etwa die Ausführungen zu Eremiten und Jungfrauenweihe im Kapitel über die Kirche (Nr. 930 ff.) oder auch die detaillierten Angaben über die Begräbnisliturgie (Nr. 1684 ff.). Auch bei den *Proportionen* zwischen einzelnen Themen sind teilweise Fragen angebracht: So befaßt sich der Katechismus beispielsweise in aller Ausführlichkeit über mehrere Seiten hinweg mit den gegenseitigen Pflichten von Eltern und Kindern (Nr. 2214 ff.) und stellt breit die verschiedenen Symbole für den Heiligen Geist dar (Nr. 694 ff.). Demgegenüber werden etwa die „Zugangswege zur Erkenntnis Gottes" sehr summarisch abgehandelt (Nr. 31 ff.) und auch die *anderen christlichen Kirchen* bzw. die Beziehungen der katholischen Kirche zu ihnen werden eher stiefmütterlich behandelt: Außer bei den Themen Eucharistie und Ehe kommt die ökumenische Dimension nur in einem kurzen Kapitel „Auf dem Weg zur Einheit" (Nr. 820–822) zur Sprache.

Weit mehr als solche Kritikpunkte (bei denen zugegebenermaßen viel im Auge des jeweiligen Beschauers liegt) schlägt für eine Gesamtbeurteilung des „Katechismus der katholischen Kirche" die Tatsache zu Buch, daß das Werk im zitierenden und referierenden Umgang mit der Tradition der Kirche im allgemeinen und lehramtlichen Äußerungen im besonderen durchweg auf Angaben zur Verbindlichkeit und zum Gewicht der jeweiligen Aussagen verzichtet. Der Leser des Katechismus muß den Eindruck gewinnen, als lägen Lehraussagen der ökumenischen Konzilien auf der gleichen Ebene wie päpstliche Ansprachen und Enzykliken oder Verlautbarungen der Glaubenskongregation. Hilfestellungen und Erläuterungen zu einem angemessenen Umgang mit den Zeugnissen der kirchlichen Lehrtradition fehlen; während der Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe ausdrücklich die Frage stellt: „Brauchen wir Dogmen?" (S. 54) und in diesem Zusammenhang auf Geschichtlichkeit und Offenheit des Dogmas eingeht, beläßt es der Weltkatechismus in den entsprechenden Nummern (88 ff.) beim Hinweis auf die von Christus verliehene Autorität des Lehramts bei der Dogmendefinition und die gebotene unwiderrufliche Glaubenszustimmung des Gottesvolkes.
Der Weltkatechismus ist, so heißt es in Nr. 12, hauptsächlich für die Verantwortlichen für die Glaubensunterweisung bestimmt, „in erster Linie für die *Bischöfe* als Lehrer des Glaubens und Hirten der Kirche". Aber brauchen die Bischöfe einen solchen Katechismus? Die einschlägigen Texte aus Bibel und Tradition, die lehramtlichen Dokumente und kirchenrechtlichen Normen, auf die sich der Weltkatechismus in reichem Maß bezieht und die er zusammenstellt, stehen ja auch unabhängig von ihm zur Verfügung und müssen bei der Abfassung von Glaubensbüchern und Katechismen ohnehin entsprechend berücksichtigt werden. Für die heutige Umsetzung der kirchlichen Lehrtradition in Verkündigung und Glaubensunterweisung wiederum kann der Weltkatechismus nur begrenzte Dienste leisten.

Nach den Bischöfen, den Verfassern von Katechismen, den Priestern und Katecheten werden auch die übrigen Gläubigen als Adressaten des „Katechismus der katholischen Kirche" genannt. Johannes Paul II. weitet in seiner Apostolischen Konstitution zur Veröffentlichung des Katechismus die Zielgruppe aus, indem er ihn allen Menschen empfiehlt, die wissen möchten, was die katholische Kirche glaubt. Tatsächlich steht jetzt mit dem Weltkatechismus ein unter der Federführung von Bischöfen aus verschiedenen Weltgegenden erarbeitetes und vom Papst formell approbiertes Werk zur Verfügung, das von lehramtlicher Warte aus den Glauben der Kirche für die Menschen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts zusammenfassend darstellt. Es wird dementsprechend in Zukunft auch als von höchster Stelle in Auftrag

gegebener und autorisierter Referenztext dienen bzw. dienen können. Allerdings gebraucht der Weltkatechismus weithin eine Sprache und Begrifflichkeit, die sich als schwer zu überwindende Zugangsbarriere nicht nur für Außenstehende, sondern auch für die meisten Gläubigen jedenfalls in unseren Breiten erweisen dürfte.

Adaptation allein genügt nicht

Bleibt die Frage, ob ein solcher Katechismus dreißig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanums sinnvoll war und welche Rolle er künftig in der Kirche spielen wird. Zum ersten: Der „Katechismus der katholischen Kirche" verdankt sich letztlich der Sorge um die *Identität der katholischen Kirche und ihrer Lehre,* die seit Beginn seines Pontifikats ein Hauptanliegen Johannes Pauls II. ist. Wie das neue Kirchenrecht soll er dazu beitragen, die bedrohte Identität der Kirche zu festigen und Verwässerungen und Verfälschungen entgegenzuwirken; gleichzeitig ist er auch als Instrument für die neue Evangelisierung vorgesehen. So verständlich diese Sorge ist, sie ist derzeit eine Quelle von Engführungen, die gerade auch den Weltkatechismus mitprägen, insofern er den Glauben der Kirche und seine sittlichen Konsequenzen zu geschichts- und wirklichkeitsenthoben darstellt.

Zum zweiten: Ob der Katechismus in der Kirche rezipiert wird, muß sich in den kommenden Jahren zeigen. Etliche der Glaubensaussagen, an die er erinnert, spielen im gegenwärtigen Glaubensbewußtsein kaum eine Rolle, manche seiner konkreten sittlichen Weisungen sind strittig, im Umgang mit den Sakramenten häufen sich vielerorts die Fragen. Daran wird sich durch den Katechismus bzw. seine künftige Funktion als Bezugsgröße für regionale Katechismen vermutlich kaum etwas ändern. In einer solchen Situation genügt es ohnehin nicht, einen Weltkatechismus für die verschiedenen Länder, Regionen, Gruppen und Altersstufen zu adaptieren. Um die notwendige Einheit in der Lehre und das glaubwürdige christliche Zeugnis in der Welt muß vielmehr auch weiterhin in aller Ehrlichkeit und ohne vorschnelle Ausgrenzungen gerungen werden. *Ulrich Ruh*

Die Spannungen ehrlich aushalten

Christliche Identität im Pluralismus der Religionen

Ob als Minderheit in Asien und Afrika oder als Mehrheit in Europa: Überall sind Christen heute in der einen oder anderen Form mit anderen Religionen konfrontiert. Dementsprechend gewinnen auch die Themen Religionsdialog und Theologie der Religionen immer mehr an Bedeutung. Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät, plädiert in seinem Beitrag für einen Dialog mit den Religionen und eine theologische Reflexion über sie, die die christliche Identität nicht aufs Spiel setzen.

Unbestritten wächst angesichts des unübersehbaren, aber in der Theologie vielfach immer noch nicht hinreichend zur Kenntnis genommenen gesellschaftlichen Wandels von der europäisch-christlichen Neuzeit zur postchristlichen Moderne gerade der abendländischen Theologie ein neues Problemfeld zu, das unter dem Stichwort „Theologie der Religionen" firmiert. Bei genauerer Betrachtung sind es – neben den Religionspädagogen – vor allem Fundamentaltheologen, neuerdings auch Vertreter der Dogmatik, die sich mit ihr befassen. Die inhaltliche Füllung des neuen systematischen Angangs wie auch der methodische Umgang machen es deswegen erforderlich, daß das Feld unter beiden Rücksichten abgesteckt wird.

Hier wäre es hilfreich, wenn die zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik übliche Arbeitsteilung nicht völlig außer acht bliebe, damit das Gesamtprojekt keinen Schaden nimmt. *Wolfgang Beinert* hat kürzlich eindrucksvoll die neuentstandene Situation skizziert und als ein teilweise falsches Ringen im Spannungsfeld von *Relevanz* „der gemeinsamen Elemente und Momente zur Bewältigung der globalen Herausforderungen" einerseits und ängstlicher *Identitäts*sicherung andererseits gekennzeichnet. Damit ist zugleich der Versuch einer neuen Standortbestimmung des Christentums wie auch die Bemühung um den Aufbau eines neuen Beziehungsfeldes zwischen den Religionen angesprochen, das nach Jahrhunderten betonten Dissenses und Streits von Verstehen und Friedensbereitschaft geprägt ist, – Bemühungen, die angesichts der vielfältigen Bedrohungen menschlichen Lebens heute unausweichlich geworden sind (vgl. Catholica 46 [1992], 140–166).

Tatsächlich stellen sich im pluralistischen Horizont vielfältiger Wegangebote und Heilsverheißungen, die in Religionen wie in ideologischen Religionssurrogaten ihren Ausdruck finden, die Fragen anders als im uniformen Kontext einer Religion, die gesellschaftlich beherrschend ist und sich als vorzüglicher, vielfach einziger Lebensweg versteht. Etwaige Alternativen bleiben in diesem Fall so marginal und insignifikant, daß der Zeitgenosse nur zwischen Annahme oder Ablehnung der einen und einzigen Möglichkeit wählen kann. Den von Peter *Berger* diagnostizierten „Zwang zur Häresie" gab es in diesem Sinne lange Zeit nicht. Denn das aus dem mediterranen Raum sich nach Zentraleuropa ausbreitende Christentum war während der langen Zeit seiner gesellschaftlichen Vormachtstellung eine solche Religion, deren Anspruch – unabhängig von den internen Zerreißproben zwischen morgen- und abendländischer Kirche, römischer Kirche und reformatorischen Kirchen – vorrangig exklusiv und absolut vorgestellt wurde.

Vor allem das Christentum ist auf den Dialog hingeordnet

Zweierlei führte inzwischen zu einem veränderten Denken: (1) die Erfahrung, daß das Christentum trotz seiner wachsenden Ausbreitung im Rahmen der Weltbevölkerung *Minorität ist und bleibt* und damit dem Anspruch universaler Heilsvermittlung die Plausibilität heute endgültig abhanden kommt, (2) die Beobachtung, daß andere Religionen nicht mehr einfachhin als Systeme und Institutionen begegnen, sondern *in lebendigen Mitgliedern* in Hör- und Sichtnähe kommen. Diese Anders- und Nichtgläubigen bestreiten nicht nur den Anspruch des Christentums, sondern setzen ihre eigenen Ansprüche und Wegangebote dagegen. Das zeigt sich nicht nur darin, daß im theoretischen Vergleich Anspruch gegen Anspruch steht, sondern auch darin, daß da, wo das Christentum sich gesellschaftlicher bzw. gesellschaftspolitischer Privilegien erfreut, auf *gleiche Rechte* im Sinne der staatskirchenrechtlichen Abmachungen Anspruch erhoben wird.

An dieser Stelle wirkt der seit einigen Jahren inflationär gebrauchte Begriff *Dialog* trotz allem solange deplaziert, als nicht geklärt ist, ob ein solcher Dialog wirklich den Intentionen der Religionen entsprechen kann und wer ihn mit wem führen will und soll. Sosehr ich die im Dialog gemeinte Einstellung bejahe, sosehr bin ich im übrigen zugleich davon überzeugt, daß keine Religion aus ihren *theologischen* Prinzipien heraus so auf ihn hingeordnet ist wie das Christentum. Es sind gerade jene Gesichtspunkte, die bislang das Eigentümlich-Christliche markiert haben: der Glaube an den dreifaltigen Gott, der mit der Inkarnation verbundene gott-menschliche Austausch, die darin gründenden Gestalten von *Communio* und Kommunikation, die alle miteinander zunächst die Kirche *ad intra* zum Dialog verpflichten, ehe sie mit ihrem Appell *ad extra* überzeugend wirken kann.

Die Theologie der Religionen ist in doppelter Richtung zu entfalten: Einmal sind die Felder zu nennen, die nach Klärung rufen. Sodann sind im christlich-theologischen Selbstverständnis jene Korrekturen bzw. Akzentverschiebungen vorzunehmen, die sich aus der Diskussion der Felder ergeben. Anders verfahren zu wollen, würde nicht zur Neuorientierung, sondern höchstens zur Aufgabe des eigenen Standpunktes führen.

Die jüngere Diskussion um die Religionen hat eingesetzt mit der Frage nach der *Heilsfindung* derer, die keine Christen sind. Damit waren einmal solche gemeint, die die Kirche verlassen oder sich zumindest innerlich entfernen, etwa die „ungläubigen Verwandten" *(Karl Rahner),* sodann die Anhänger anderer Religionen und die Religionslosen. In der Phase, in der Rahner seine Konzeption vom „anonymen Christsein" vortrug, stand die fremde Religion als solche mit ihrem Selbstverständnis noch selten im Raum. Da, wo sie wirklich erstmals in den Blick kam, gab es für manche Theologen ein Erschrecken und die Vermutung, der Fremdreligiöse würde in der Rede vom „anonymen Christsein" einen Ausdruck christlicher Selbstüberheblichkeit erblicken müssen. Die konkrete Realität ist hier freilich harmloser als der geäußerte Verdacht und das um so mehr, als sich die eine Anonymität durch die andere, also z. B. der „anonyme Christ" durch den „anonymen Buddhisten" neutralisieren läßt.

Die unpräzise Rede von einem „pluralistischen Wahrheitsbegriff"

Ein weiterer Schritt geschah dort, wo die Verlegenheit hinsichtlich der individuellen Heilsfrage sich auf die Diskussion der *Rolle der Religionen* verlagerte. Hier ist es nach dem 2. Vatikanischen Konzil in vermeintlicher Fortführung konziliarer Hinweise auf Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche (vgl. LG 16; AG 7; GS 22) dahin gekommen, daß nicht selten in einer gewissen Oberflächlichkeit die Religionen schlechthin als „Heilswege" bezeichnet werden. *Herbert Haag* hat in einem bemerkenswerten Aufsatz, in dem er den inflationären Gebrauch des Wortes *„Heil"* geißelt und den biblischen Bedeutungsumfang des Begriffs in großer Nüchternheit in Erinnerung ruft, die Systematiker vor dem allzu eilfertigen Umgang mit dem Heilsbegriff gewarnt (vgl. Theologische Quartalschrift 172 [1992], 81–97). Wenn es aber so ist, daß das Heilsverständnis sich im theologischen Diskurs letztendlich weniger an der Semantik des Wortes als an den biblischen Vorgaben orientieren muß, dann ist zu fordern, daß die theologische Bestimmung von Heil gerade in bezug auf das Gespräch mit den Religionen christlicherseits neu erörtert wird. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang schon, daß Haag die Vergebung der Sünden und damit die Gründung von Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch als einen zentralen und unvertauschbaren Akzent des biblischen Heilsverständnisses hervorhebt.

Reflexionen wie die über das Heilsverständnis geschehen freilich heute immer *angesichts der anderen Religionen.* Konkret heißt das: Sie können im Zeitalter einer totalen Vernetzung durch die Kommunikationsmittel sinnvollerweise nicht mehr geführt werden, ohne daß, soweit eben möglich, *die Fremden als Subjekte* in die Erörterung einbezogen werden. So hilfreich die Befassung mit dem von der Religionswissenschaft bereitgestellten Material ist, so wenig ersetzt sie heute den unmittelbaren Umgang mit den Fremden. Wir leben zusehends in einer Welt, in der die Fremden nicht mehr Objekte unserer Verfügung sein können, sondern unsere Partner werden müssen. Damit berühren wir einen Punkt, der schon um des friedlichen Umgangs miteinander weiterer, hier nicht zu leistender Erörterungen über die *Hermeneutik des Fremden* sowie der Einübung in die Wahrnehmung und das Verstehen des Fremden bedarf. Ein konkreter Einübungsfall ist für die Christen vor allem anderen der Umgang mit den *Juden.* Gerade an ihnen haben wir inzwischen gelernt, daß sie nicht nur ein Teil unserer eigenen Existenz sind, sondern – auch unabhängig von Auschwitz – zudem ein Recht auf eigene, von uns unabhängige Existenz besitzen.

Wo aber der Andere bzw. Fremde, analog die fremde Religion sich gegen die Ein- und Unterordnung unter die christlichen Maßstäbe sperrt, stellt sich von neuem die Frage der Verständigung in dem, was wir traditionellerweise die *Wahrheit* nennen. Bekanntlicherweise gibt es in den verschiedenen Kulturen und Religionen unterschiedliche Annäherungen an das Phänomen. Uns selbst ist aufgrund philosophie- und begriffsgeschichtlicher Studien, aber auch des Vergleichs von biblisch-semitischem und griechischem Denken die Perspektivität der Frage nach Wahrheit, aber auch des Wahrheitsverständnisses geläufig. Dennoch gibt es, wo der Mensch, sich dem anderen anvertrauend, sprachlich mit ihm kommuniziert, einen eigenen Anspruch auf Wahrheitsverständnis und -verständigung, die nicht durch den Verweis auf die Perspektivität der Wahrheit überspielt werden darf.

Hier wirkt die Rede von einem „pluralistischen Wahrheitsbegriff" so lange unpräzise, als sie eine Kapitulation vor der scheinbaren Unmöglichkeit sprachlicher Verständigung verschleiert. Es ist denn auch kein Zeichen besonderen Respektes vor dem anderen, wenn auf die Wahrheitsfrage bzw. auf die Frage nach der Bewährung von Wahrheitsansprüchen unter Verweis auf gebotene Gleichheit und Gleichberechtigung, letztlich aber aufgrund einer schlechten „Gleichgültigkeit" verzichtet wird. Der berühmte indische Elefant, den viele Blinde an unterschiedlichen Stellen berühren und in dem Maße falsch beschreiben, als sie die berührte Stelle für das Ganze ausgeben, ist am Ende ein ebenso schlechtes Beispiel wie die drei bis zur Unkenntlichkeit vertauschten Ringe in Lessings „Nathan". Denn die Feststellung, daß der Blinde nur einen Teil des Elefanten berührt und ihn daher falsch beschreibt oder auch daß der echte Ring sich unter den anderen verbirgt, impliziert nochmals Wahrheitserkenntnis und mögliche Wahrheitsvermittlung.

Tatsächlich ergeben sich aus der Identität des je Eigenen Fragen aneinander, die ihrerseits zu bedenkenswerten Antworten führen, auch und gerade wenn sie dabei die Fragenden verändern. Die sich ausbreitende Skepsis an der sogenannten „Logozentrik" des abendländischen Menschen erweist sich als wenig hilfreich. Denn so oder so kommt es schon um des gemeinsamen Lebens und Überlebens willen zu einem legitimen und notwendigen Austausch von unterschiedlichen Positionen her. Dabei wird der pluralistische Ansatz erst dann wirklich diskussionsfähig, wenn er nicht bei einer reinen Juxtaposition einander fremder Standpunkte stehen bleibt. Das gilt, auch wenn es gewiß schon bedeutsam ist, den fremden Standpunkt als fremden zu erkennen und zu würdigen. Insofern aber als jede Religion über sich hinausweist auf die Bindung an die tragende, umfassende, Erfüllung schenkende Wirklichkeit, ist nicht nur nach Wegangeboten, sondern auch nach dem Ziel der Erfüllung zu fragen.

Nun kommt ein abendländischer Christ als Christ heute nicht umhin, die *Anthropozentrik* in den Diskurs einzubringen. Dieses Stichwort nennen bedeutet in gleicher Weise die Nennung eines möglichen Maßstabes wie die Einladung zum Widerspruch; letzterer wird nicht selten gar in christlichen Kreisen laut. Das disqualifiziert jedoch keineswegs den Ansatz, auch wenn etwa islamischerseits die Theozentrik oder aus asiatischer Religiosität eine Kosmozentrik dagegengesetzt wird.
Eine solche Entgegensetzung bewirkt zweierlei: Sie führt einmal – wie gesagt – zur Kritik der Anthropozentrik. Doch im Maße, als die Kritik geäußert wird, muß der Kritiker die Rückfrage nach seinem Menschenbild zulassen. Gleiches gilt, wenn wechselseitig Gottes- und Weltbilder ausgetauscht werden. Es entsteht eine Situation theoretischen Vergleichs wie praktischer Bewegung. Ein solcher Austausch nimmt den anderen als gleichberechtigten Gesprächspartner ernst und läßt doch eine Identität der Standpunkte nicht zu. Es fragt sich dann nur, wie mit der Verschiedenheit der Standpunkte weiter umzugehen ist.

Es gibt eine legitime Konkurrenz der Religionen

Die sogenannte *„pluralistische Religionstheologie"*, die, aus der anglo-amerikanischen Welt importiert, inzwischen auch bei uns vorgestellt und diskutiert wird, erweist sich hier am Ende als *aporetisch.* Ob man im Hinblick auf diesen – bei uns vor allem von *Paul Knitter* vertretenen – Ansatz sinnvollerweise von einer „dogmatischen Grundlage" spricht, insofern 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" (so in HK, September 1992, 429), erscheint mir selbst nochmals fragwürdig. Wer theologisch von „dogmatisch" re-

det, sollte angesichts der zahlreichen Untertöne sagen, was er unter „dogmatisch" versteht, damit Mißverständnisse vermieden werden. Jedenfalls geht es Knitter darum, eine Alternative sowohl zur exklusiven wie zur inklusiven christlichen Religionstheologie anzubieten, da beide nach seiner Meinung nicht frei sind von Herrschaftsgebaren. Nicht zu bestreiten ist, daß das radikal exklusive Verständnis des christlichen Heilswegs im Sinne des *„Außerhalb der Kirche kein Heil"* trotz der seit patristischer Zeit gegensteuernden theologischen Positionen, die von einer *„Kirche seit Abel"* ebenso wußten wie von der Wirksamkeit der *Begierdetaufe* bis hin zu einem sogenannten *„votum implicitum Ecclesiae"*, einem implizit gegebenen Verlangen nach dem wahren und vollen Heil, ein starkes bewußtseinsprägendes Übergewicht hatte. Dieses exklusive Verständnis wirkt bis heute immer noch nach, obwohl es theologisch als überholt gelten kann.

In der Diskussion um die Abwehr der inklusiven Position erscheint inzwischen ein Punkt erreicht, an dem die kritischen Anliegen des pluralistischen Ansatzes gewürdigt werden und zugleich am recht verstandenen inklusiven Ansatz festgehalten wird (vgl. z. B. Münchner Theologische Zeitschrift 41 [1990], H. 1). Tatsächlich bietet sich der inklusive Ansatz schon deshalb nach wie vor an, a) weil die von Knitter u. a. vorgetragenen *prinzipiellen* (im Gegensatz zu den pragmatischen) Gegenargumente einer nüchternen Prüfung nicht standhalten und b) weil der inklusive Ansatz, wechselseitig anerkannt, im existentiellen Bereich in das Spannungsfeld gegenseitiger Herausforderung zur Konversion führt. Damit würde in der Tat niemand auf den anderen in der Pose des Siegers zugehen können, sondern nur mit dem Willen, der „Wahrheit Zeugnis zu geben", so daß diese am Ende zum alle verbindenden und damit zum verbindlichen Maßstab wird.

An dieser Stelle leistet die pluralistische Religionstheologie so lange zu wenig, als sie über die Erkenntnis der Vielfalt von Lebenswegen nicht hinausführt. Dem Spannungsfeld von Einheit des Ziels und Vielfalt der Wege kann man aber auf diese Weise nicht gerecht werden, zumal wenn das Ziel sich formalisiert hinter Begriffen wie „Heil" verbirgt, die aber tatsächlich zur Leerformel geworden sind. Gerade wenn die Begegnung der Religionen sich nicht in theoretischen, formal-methodischen Erörterungen erschöpfen, sondern den Menschen gerecht werden soll, die von den Religionen „Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins" (NA 1) erwarten, können die Religionen miteinander den gestellten Sachfragen nicht ausweichen. Es muß um praktische Kooperation in der gemeinsamen Wegsuche gehen. Diese wiederum kommt dann um eine Prüfung der jeweiligen Einstellung zum Menschen, zur Welt, zu den Fragen der Welt, zur Orts- und Zielbestimmung der Welt u. a. nicht herum. Diese Fragen stellen sich um so entschiedener, als die Welt in ihren Abläufen sich dem Menschen nicht als das Selbstverständliche, sondern eben als das Fragwürdige darbietet. Dann aber kommt zu den sich aufdrängenden Fragen die weitere nach der praktischen Bewährung der Antworten und Wegweisungen der Religionen im Leben der Menschen hinzu.

Bei allem berechtigten Ruf nach Frieden zwischen den Religionen bleibt zugleich eine legitime Konkurrenz bestehen, die sich in gegenseitige Anfragen inhaltlicher Art ummünzen läßt. Sie betreffen die zuvor genannten Lebenshorizonte, die sich mit den Stichworten „Gott – Mensch – Welt" beschreiben lassen. Wir richten im Folgenden, aus dem christlichen Denkhorizont heraus formuliert, den Blick auf einige Fragenfelder, die ihrerseits in ein Netz wechselseitiger Fragen und Rückfragen zwischen den Religionen führen:

– *Einheit und Vielheit:* Bildet die Wirklichkeit selbst eine Einheit oder eine Vielheit? Ist die Wirklichkeit vielfältig oder die Vielfalt im Grunde nur unwirklicher „Schein"?
– *Weltbejahung und Weltverneinung:* Ist die Wirklichkeit der Welt grundsätzlich zu bejahen, oder ist sie im Sinne der Religion eher negativ zu sehen, so daß eine Flucht aus der Welt und ein Rückzug in Innerlichkeit angemessen ist?
– *Göttlichkeit und Weltlichkeit:* Ist die Wirklichkeit der Welt als solche göttlich und unantastbar, oder gibt es eine legitime Unterscheidung von göttlicher und nichtgöttlicher Wirklichkeit, Gott und Welt?
– *Geschichte und Ewigkeit:* Welche Rolle spielt die Geschichte, ihr Wandel, das menschliche Handeln in Geschichte und Gesellschaft? Wie ist sie religiös begründet? Oder ist Religion die Einladung zum Ausstieg aus Geschichte?
– *Mensch und Menschen:* Welche Rolle spielt die Vielfalt der Menschen, der „Andere" gegenüber dem „Ich", die „Person" (im abendländischen Verständnis individuell-sozialen Seins) gegenüber der „Masse Mensch", die Interpersonalität, die Liebe?
– *Negativität der Welt und in Welt:* Steht die Welt als solche unter einem negativen Vorzeichen, oder was ist das Böse, woher kommt es? Wieweit reichen menschliche Verantwortung und Freiheit? Gibt es Wege der Befreiung aus dem Bösen, oder besteht sie im radikalen Untergang der Welt und des einzelnen menschlichen Lebens? Was ist der Tod?
„Gott": Wer ist der oder das Ganz-Andere, Gott, die Götter, das Gesetz, der Sinn? Wie verhält sich diese Wirklichkeit zur Welt?

Im Christentum bleibt ein „unverdaubarer Rest"

Der Fragenkatalog ließe sich ebenfalls kosmozentrisch wie radikal theozentrisch formulieren, würde aber gerade dadurch die einzelne Religion an ihr eigenes Selbstverständnis zurückverweisen. Hier müssen wir für die christliche Theologie noch einmal zu der zuvor angesprochenen Arbeitsteilung zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik zurückkehren. So wichtig es ist, fundamentaltheologisch, d. h. apologetisch, hermeneutisch, dialogisch den Zugang in die verschiedenen Begegnungsfelder heutigen Lebens zu eröffnen bzw. offenzuhalten und daher auf einer kontextuell orientierten Theologie zu bestehen, so unabdingbar ist es gerade um einer inhaltlich gefüllten, für das heutige Leben bedeutsamen Kooperation der Religionen und aller Menschen guten Willens willen, daß die

Identität des Christlichen nicht zerrinnt. Gerade wenn heute so oft die Rede von der Verdunstung des Glaubens ist, kann darauf nicht verzichtet werden.

Das schließt nicht aus, daß sich die abendländische Theologie, auch die Dogmatik, heute der Kultur- und Zeitbedingtheit ihrer theologischen Sprache und Ausdrucksgestalten bewußt wird. Nur hat gerade die Dogmatik die bleibende Aufgabe aufzuzeigen, daß sich die in der Verkündigung zu vermittelnde christliche Botschaft nicht in der jeweiligen Sprache und Ausdrucksgestalt erschöpft. Daraus folgt, daß, auch wenn Sprache und Ausdrucksgestalt sich als überholt erweisen, das in ihnen Gemeinte keineswegs erledigt ist.

Zu der Unüberholbarkeit des Christlichen gehört die Tatsache, daß es sich in der Nennung seines Maßstabes auf eine Gestalt der Menschheitsgeschichte – Jesus von Nazaret – zurückverwiesen sieht. Deshalb steht das Christentum seither in seiner Theologie, wie *Johann Baptist Metz* es gegen den „Primat des ideengeleiteten Denkens" formuliert hat, wesentlich unter dem Gesetz des „erinnerungsgeleiteten Denkens". Damit bleibt das Christentum mit seiner Dogmatik unweigerlich auf einen für viele Menschen zunächst einmal „unverdaubaren Rest" (vgl. *Hans Urs von Balthasar*) zurückgeworfen, den es nicht verschweigen kann, sondern zu bezeugen hat. Das muß auch in der christlichen Theologie der Religionen maßgebend bleiben. Sie darf schon deshalb nicht den eigenen Anspruch, *Theologie,* genauer: *christliche* Theologie zu sein, aus den Augen verlieren, weil sie eingeladen ist, aus dem eigenen christlichen Selbstverständnis heraus zur Begegnung der Religionen beizutragen.

Ein Letztes ist an dieser Stelle anzufügen: Die Erinnerung an den Anfang verbindet sich für die christliche Theologie mit dem Auftrag der Mystagogik. Im interreligiösen Verhältnis stellt sich entsprechend inzwischen die Frage nach der Gemeinsamkeit im Gebet und anderen Weisen der Gotteserfahrung. Das Friedensgebet von Assisi, zu dem Papst Johannes Paul II. Vertreter der Religionen eingeladen hatte, ist hier zu einem starken Impuls geworden. Die abrahamitischen Religionen verbindet bei allen Unterscheidungen der Glaube an den einen und einzigen Gott. Wo Menschen sich schweigend dem unsagbaren Geheimnis in innerer Offenheit des Herzens anvertrauen, entsteht ebenfalls ein Raum von Gemeinsamkeit und Verbundenheit. Daß Menschen sich selbst da verbunden fühlen, wo die einen sich zu Gott, der seinen Namen geoffenbart hat, bekennen und die anderen ihn nur als den Namenlosen anrufen, gehört zu den neuen Erfahrungen, die heute gemacht werden.

Überhaupt erschöpft sich die Bewährung des Glaubens nicht in argumentativer Schärfe, zumal die Gläubigen anderer Religionen ebenso wie viele Suchende häufig genug ihrerseits nach der Erfahrung Gottes und des Göttlichen rufen und dabei auch die christliche Theologie auffordern, Zeugnis von der Hoffnung abzulegen, woraus sie heute lebt. Auf jeden Fall ist das große Feld interreligiösen Austauschs, reflektiert in der Theologie der Religionen, in diese Richtung zu erweitern. Nur so wird der Beitrag der Religionen an den gesellschaftlichen Brennpunkten wahrhaftig religiös motiviert sein.

Hans Waldenfels

Ein kleiner Wurf mit großen Details

Zur laufenden Arbeit der gemeinsamen Verfassungskommission

Seit einem Jahr berät die vom Bundestag und Bundesrat gebildete Verfassungskommission über Änderungen bzw. Ergänzungen des Grundgesetzes, die sich als Folge der deutschen Einheit nahelegen. David Seeber zieht eine Zwischenbilanz: Es wird eine ganze Reihe von Einzelrevisionen geben, aber keine grundlegende Verfassungsrevision. Vorrang hat die Bewahrung des bisher Bewährten.

Ausgangspunkt war der Einigungsvertrag. Dieser „empfahl" in Art. 5 den gesetzgebenden Körperschaften des vereinten Deutschlands, sich innerhalb von zwei Jahren mit den im Zusammenhang mit der deutschen Einigung aufgeworfenen Fragen zur Änderung oder Ergänzung des Grundgesetzes zu befassen, „insbesondere

– in bezug auf das Verhältnis zwischen Bund und Ländern . . .
– in bezug auf die Möglichkeit einer Neugliederung für den Raum Berlin/Brandenburg . . .
– mit den Überlegungen zur Aufnahme von Staatszielbestimmungen . . .
– sowie mit der Frage der Anwendung des Art. 146 des Grundgesetzes und in deren Rahmen einer Volksabstimmung."

Der Einigungsvertrag ließ offen, wieweit die möglichen Änderungen und Ergänzungen zusätzlich zu denen, die durch den Einigungsvertrag unmittelbar notwendig geworden waren – Neufassung der Präambel, Streichung des (alten) Art. 23,

nach dem die Vereinigung vonstatten ging, Stimmverteilung auf die Bundesländer im Bundesrat, abgewandelter Art. 146 –, gehen sollten. Er setzte vom Hinweis auf Berlin/Brandenburg abgesehen nur ungefähre Schwerpunkte.

Das Maß bestimmt die Zweidrittelmehrheit

Die Meinungen über *Ziel und Umfang einer Grundgesetzrevision* gingen von Anfang an auseinander. Der Bundespräsident hatte wohl nicht unrecht, als er damals feststellte, eine breite Diskussion über das Grundgesetz werde „von rechts gefürchtet und von links erhofft". Man war sich uneinig nicht nur in der Frage, was geändert werden solle, sondern auch über den Nutzen einer breit in die Öffentlichkeit getragenen Diskussion.
Die Regierungskoalition in Bonn wollte zu keiner Zeit mehr als „Anpassungen" und „Modernisierungen" *(Rupert Scholz)*. Anders die SPD. Man huldigte der Idee, nach der Vereinigung „unter Mitwirkung der neuen Bundesländer die endgültige Verfassung der Republik zu schaffen" und entsprechend Art. 146 das Volk darüber abstimmen zu lassen, aber „umschreiben" wollte auch die SPD das Grundgesetz nicht. Die Anhänger einer Totalrevision blieben von vornherein Außenseiter. Eigenständige Entwürfe für eine neue Verfassung, der noch stark vom Geist der Revolution von 1989 geprägten Formen direkter Demokratie verpflichtete Entwurf des Runden Tisches und die von Bürgerrechtsgruppen, Bündnis 90 und Teilen der SPD und PDS getragene spätere gesamtdeutsche Variante, der sog. Paulskirchen-Entwurf, blieben Erscheinungen am Rande.

Bereits das durch den Einigungsvertrag gesetzte Limit von zwei Jahren ließ erkennen, daß an weit ausgreifenden Verfassungsdebatten nicht gedacht war, daß man von Einzelfragen abgesehen, z. B. solchen, die mit der europäischen Integration zusammenhängen, so etwas eher als lästig und nach dem Beitritt der neuen Länder nach Art. 23 angesichts der über 40jährigen Bewährung des Bonner Grundgesetzes als überflüssig empfand.
Aus dem von der SPD geforderten „Verfassungsrat" wurde nichts. Die Revisionsarbeit lief eher zäh an. Die *gemeinsam von Bundestag und Bundesrat gebildete Verfassungskommission* trat erst im Januar 1992 zum erstenmal zusammen. Die aus insgesamt 64 Mitgliedern – 32 Vertreter des Bundestages, 32 Vertreter der Länder – bestehende Kommission hat noch bis zum 31. März 1993 Zeit, die möglichen Änderungsvorschläge zu formulieren und zu unterbreiten. Die erforderliche Zweidrittelmehrheit in der Kommission setzt die Maßstäbe. Das Ergebnis wird mehr sein als die 36. Änderung nach 35 vorausgegangenen. Dazu ist die zu verhandelnde Materie verzweigt und umfangreich genug. Aber eine Um- oder auch nur Fortschreibung des Grundgesetzes wird daraus nicht werden, und vermutlich wird es auch zu keinem *Volksentscheid* über die beschlossenen Veränderungen kommen. Die SPD hat ihrerseits bereits vorgebaut. Ein Volksentscheid gebe nur Sinn, wenn es zu „substantiellen Erneuerungen des Verfassungsrechts" komme.
Ein großer Brocken, der zunächst von der Verfassungskommission des Bundesrates und dann von der Gemeinsamen Kommission bearbeitet wurde, ist allerdings bereits bewältigt und wurde am 2. Dezember 1992 im Zuge der Ratifizierung des Vertrages von Maastricht vom Bundestag verabschiedet und am 18. Dezember vom Bundesrat gebilligt. Gemeint ist die Übertragung von Hoheitsrechten auf die Europäische Gemeinschaft und die dabei erforderliche Mitwirkung der Länder. Es handelt sich um das wichtige Kapitel der Eingliederung Deutschlands in die europäischen Institutionen und die Art, wie dabei die bundesstaatliche Ordnung zum Tragen kommen soll.

Ein erster großer Brocken: der neue Art. 23

Ein langer *neuer Art. 23* legt fest: die Mitwirkung der Bundesrepublik an der Schaffung einer europäischen Union; die Übertragung von Hoheitsrechten an die Europäische Union durch Gesetz mit Zustimmung des Bundesrates; den Schutz der bundesstaatlichen Ordnung bei der Übertragung von Hoheitsrechten (Bindung an Art. 79, Abs. 2 und 3: erforderliche Zweidrittelmehrheit bei der Übertragung von Hoheitsrechten von Bundestag und Bundesrat, Verbot der Aufhebung der bundesstaatlichen Ordnung); die Beteiligung des Bundesrates an der Willensbildung, „soweit er an einer entsprechenden innerstaatlichen Maßnahme mitzuwirken hätte oder soweit die Länder innerstaatlich zuständig wären"; die „maßgebliche" Berücksichtigung der Länder, soweit im Zusammenhang mit der Europäischen Union ausschließliche Zuständigkeiten des Bundes betroffen, aber Interessen der Länder berührt werden; die Möglichkeit der Wahrnehmung von Rechten der Bundesrepublik Deutschland als Mitgliedstaat durch einen vom Bundesrat benannten Vertreter der Länder bei europäischen Regelungen, die nach der innerstaatlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland *ausschließlich* in die Gesetzgebungsbefugnis der Länder gehören.
Ergänzt wird die Materie des Art. 23 durch einen *Zusatz 1 a zu Art. 24.* Er gibt den Ländern die Möglichkeit, „mit Zustimmung der Bundesregierung Hoheitsrechte auf grenznachbarlicher Einrichtungen (zu) übertragen". Dies ist eine für die Befugnisse der Länder insoweit wichtige „Neuerung", als damit die Möglichkeit geschaffen wird, das Zusammenwachsen von grenzüberschreitenden Wirtschafts-, Verkehrs- und Lebensräumen regional zu ermöglichen.

Der neue Art. 23 war eine Zangengeburt. Man merkt dem Wortlaut noch an, wo die Schwierigkeiten lagen. Er ist bestimmt von einer doppelten Spannung. Er wird bezogen auf eine Europäische Union, die erst im Werden ist. Aussagen über sie lesen sich wie Vorbehaltsklauseln, wenn und wo beschrieben wird, welche Europäische Union man meint (eine

nach „demokratischen, rechtsstaatlichen und *föderativen* Grundsätzen", eine, die in ihrem Aufbau dem Subsidiaritätsprinzip entspricht; eine, die einen dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland vergleichbaren Grundrechtsschutz gewährleistet).

Noch schwieriger war die *Verhältnisbestimmung von Bund und Ländern* bei der Übertragung von Hoheitsrechten an die Europäische Union. Hier standen parteiübergreifend „Zentralisten" und „Föderalisten" gegeneinander. Den Ländern wurde unterstellt, sie probten den Einstieg in die Außenpolitik und gefährdeten damit die außenpolitische Handlungsfähigkeit der Bundesrepublik. Zweimal wird im Wortlaut des Artikels die Wahrung der gesamtstaatlichen Verantwortung des Bundes angemahnt. Die Länder wollten auf jeden Fall vermieden wissen, daß in ihren ureigenen Angelegenheiten über sie hinweg entschieden werde, und formulierten ihre Mitwirkungsrechte extensiv. Sie wollten wenigstens für ihre durch die Europäische Union bedingten Kompetenzverluste durch verstärkte Mitbestimmungsrechte bei Hoheitsübertragungen entschädigt werden.

Zentralisten sahen bereits die Einheit der Bundesrepublik gefährdet. Wenn die Länder außenpolitische Kompetenzen beanspruchten, begebe sich Deutschland auf den abschüssigen Weg vom Bundesstaat zum Staatenbund. Zur goldenen Brücke wurde die Einsicht, mit dem Entstehen der Europäischen Union werde der Bereich zwischenstaatlicher Vereinbarungen verlassen, es kristallisiere sich eine eigene europäische Stufe von Staatlichkeit heraus. Europapolitik werde durch Hoheitsübertragungen Teil der eigenen föderalen Staatlichkeit.

Im Ergebnis ist die Balance zwischen gesamtstaatlicher Verantwortung des Bundes und den Mitwirkungsrechten der Länder in einer für beide Seiten akzeptablen Weise gewahrt. Dennoch formulierte Bundesaußenminister *Klaus Kinkel* bei der Verabschiedung der Verfassungsänderungen im Deutschen Bundestag seine Zweifel, ob die Länder wirklich gut beraten gewesen seien, eine Beteiligung „über das gebotene Maß" hinaus auszuhandeln. Er sah in der Praxis „schwierige Probleme" auf sich zukommen und appellierte an die Länder, sie möchten verantwortungsbewußt dazu beitragen, daß Deutschland seine Rechte und Pflichten in der Europäischen Gemeinschaft erfüllt.

Außer dem neuen Art. 23 wurden im Zusammenhang mit

Ein hochwertiges Mikrofon...

Die Voraussetzung für eine gute Übertragungsqualität ist die Wahl des richtigen Mikrofons. Unser neues Grenzflächen-Kondensatormikrofon CM 700 ist mit seinen kleinen Abmessungen (70 mm ⌀ und 21 mm Höhe) auf dem Altar kaum noch zu sehen.

Bitte fordern Sie unseren Katalog an.
Wir beraten Sie gern – auf Wunsch ist auch ein kostenloser Probeeinbau möglich.

Strässer GmbH & Co KG
Löwentorstraße 36–38 · D-7000 Stuttgart 1
Telefon 07 11/81 45 21 · Telefax 07 11/8 56 74 68



STRÄSSER
ELEKTRO-AKUSTIK

dem Maastrichter Vertragswerk noch weitere Grundgesetzänderungen vorgenommen. Die beiden wichtigsten betreffen die Ergänzung des Art. 28, Abs. 1 (Einführung des aktiven und passiven Wahlrechts für EG-Ausländer) und des Art. 88 (Übertragung der Aufgaben und Befugnisse der Deutschen Bundesbank auf die im Zusammenhang mit der Wirtschafts- und Währungsunion zu schaffende Europäische Zentralbank).
Auch die *Umschreibung der Europäischen Zentralbank* („die unabhängig ist und dem vorrangigen Ziel der Sicherung der Preisstabilität verpflichtet") liest sich wie eine Vorbehaltsklausel. Und die Ergänzung des Art. 28 ist – sieht man den zeitlichen Zusammenhang – nicht ohne eine gewisse Skurrilität. Erst vor zwei Jahren hatte das Bundesverfassungsgericht das kommunale Wahlrecht für Ausländer, nachdem es in Hamburg – für die Wahl zu den Bezirksversammlungen – und in Schleswig-Holstein – für die Kommunal- und Kreiswahlen – eingeführt worden war, für verfassungswidrig erklärt (vgl. HK, Dezember 1990, 549 f.); jetzt mußte für die EG-Ausländer die Verfassung geändert werden, um das deutsche Kommunalwahlrecht EG-verträglich zu machen.

Asyl und Einsatz „out of area"

Neben den auf die EG bezogenen Neuerungen sind noch eine Reihe anderer Verfassungsänderungen aus aktuellem Anlaß notwendig geworden oder werden diskutiert, von denen der größere Teil nicht unmittelbar oder gar nicht mit dem Auftrag des Art. 5 des Einigungsvertrags zusammenhängt.
Das herausragendste Beispiel außerhalb der Reihe ist der Art. 16, Abs. 2, Satz 2 GG: der *Asyl-Artikel.* Daß der Art. 16 geändert resp. ergänzt werden muß, war Parteienkonsens, bereits bevor sich die Spitzenvertreter von CDU/CSU, SPD und FDP auf ihrer zweiten Klausursitzung am Wochenende 5./6. Dezember 1992 auf einen gemeinsamen Vorschlag einigten, der das Grundrecht auf Asyl als individuelles Grundrecht bestehen läßt, aber dieses durch Verschärfung der Zugangsregelungen sehr strikt auslegt. Von der Gemeinsamen Verfassungskommission wurde dazu kein eigener Vorschlag vorgelegt. Die Verfassungskommission des Bundesrates, die ihre Arbeiten bereits im Mai 1992 abschloß, prüfte die Sachlage, hatte sich aber auf keinen Entwurf einigen können. Diskutiert wurde ein bayerischer Vorschlag in zwei Varianten (Institutsgarantie, Beibehaltung des individuellen Grundrechts auf Asyl bei Abweisung von Flüchtlingen aus Nichtverfolgerstaaten – in Einheit mit Art. 19, Abs. 4 [Verfahrensgarantie]).

Der jahrelange Streit zwischen den Parteien, der in der Bevölkerung den nachhaltigen Eindruck politischer Entscheidungsunfähigkeit hinterließ und wesentlich zur Enttäuschung und Radikalisierung der Wählerschaft beigetragen hat, hat eine Einigung auf die Grundsätze einer Verfassungsänderung erst einmal auf Parteiebene notwendig gemacht. Das Asyl-Verfassungsrecht wird so der zweite Änderungsschub sein, der außerhalb des Auftrags des Einigungsvertrags läuft. Wieweit die Gemeinsame Kommission ihrerseits sozusagen auf dem Wege der Amtshilfe sich dennoch mit dem Art. 16 zu befassen haben wird, ist derzeit offen.

Ein weiterer Punkt außerhalb der Reihe ist der *Einsatz der Bundeswehr außerhalb der bestehenden Bündnisverpflichtungen* („out of area"). Da bisher alle Bundesregierungen davon ausgegangen sind, daß solche Einsätze vom Grundgesetz (vgl. Art. 87 a) nicht gedeckt sind, wird eine entsprechende Grundgesetzänderung auf jeden Fall unausweichlich; es sei denn, die gegenwärtig von der SPD wegen des Einsatzes eines Kontrollschiffes der Bundesmarine in der Adria laufende Klage bringe eine in der politischen Wirkung einer Verfassungsänderung gleichkommende Klarstellung durch das Bundesverfassungsgericht. (Vgl. ds. Heft, 14)
Da die SPD auf ihrem letzten Parteitag sich trotz mancher Warnungen in den eigenen Reihen nur für die Möglichkeit der Entsendung von UN-Blauhelmen entschieden hat und die Teilnahme an Kampfeinsätzen unter dem Mandat der UN oder im Rahmen der WEU ausschließt, dürfte ohne hinreichende Klärung der Verfassungslage durch das Bundesverfassungsgericht eine Einigung, die der Bundesrepublik als souveränem Staat die volle internationale Handlungsfähigkeit zurückgibt und sie nicht mehr zwingt, bei UN-Einsätzen militärisch abseits zu stehen, schwierig werden. Daß für die Bundesrepublik über die völkerrechtliche Bindung hinaus der *Verzicht auf die ABC-Waffen* Verfassungsrang erhält, fordert die SPD.
Eine Einigung zeichnet sich indessen in einem anderen Punkt ab: Der Bundestag soll das Recht auf *Selbstauflösung* erhalten. Zwei Drittel der Abgeordneten müssen der Selbstauflösung zustimmen. Eine entsprechende Änderung des Art. 63, Abs. 4 ist nicht unumstritten. Es wird eingewandt, Selbstauflösung bedeute, die Sache Parteihändeln auszuliefern. Der Bundespräsident hat sich in seinem Interview-Buch mit zwei Mitarbeitern der „Zeit" (vgl. HK, September 1992, 393) entschieden dafür ausgesprochen, die Auflösung des Bundestages in der Hand des Bundespräsidenten zu belassen. Aber die einschlägigen Erfahrungen 1982/83 haben nur allzu deutlich gezeigt, wie sehr die Auflösung durch den Bundespräsidenten nach einem „künstlichen" Mißtrauensvotum gegen den Bundeskanzler durch die Fraktionen der eigenen Koalition zur Farce werden kann.

Eine der vor allem durch die deutsche Vereinigung notwendig gewordenen und zugleich schwierigen Neufassungen betrifft den *Länder-Finanzausgleich.* Man kann ausschließen, daß die geltenden Bestimmungen über den Länder-Finanzausgleich zum 1. Januar 1995 einfach auf die neuen Bundesländer ausgedehnt werden können. Die dann mit Sicherheit noch nicht behobene Finanzschwäche der neuen Bundesländer würde damit ganz überwiegend den alten Bundesländern aufgelastet. Die Diskussion darüber wird sich weit über das vom Einigungsvertrag vorgesehene Zeitlimit hinaus fortsetzen. Die Frage der Finanzverfassung von Bund und Ländern berührt

sehr wesentlich die Frage nach der Leistungsfähigkeit der Länder, damit die Frage nach einem starken, lebensfähigen Föderalismus nach der deutschen Einigung. Noch ist nicht klar, wie weit dieser Komplex der Gemeinsamen Kommission anheimgegeben oder zwischen Bund und Ländern auf anderen Ebenen verhandelt wird.

Neben den dargestellten Themenkreisen sind vor allem drei Bereiche in der Diskussion: die Normierung von Staatszielen, die Einführung von plebiszitären Elementen, Föderalismusfragen.

Streit um die Staatsziele

Bei den Staatszielen hat die SPD relativ weitgehende Vorstellungen. Im wesentlichen sind es vier Sachverhalte: Die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlage (dazu zählen Sozialdemokraten auch den Tierschutz), der Schutz nationaler Minderheiten, die Verpflichtung auf Vollbeschäftigung, das Recht auf menschenwürdiges Wohnen.

Der Streit geht zunächst einmal um den *Sinn der Verankerung von Staatszielen* und erst in zweiter Linie um die Frage, welche Staatsziele normiert werden sollen. Die Unionsparteien verfahren insoweit pragmatisch, als sie die Aufnahme des Umweltschutzes in das Grundgesetz inzwischen eindeutig bejahen, sich auch nicht der Verankerung des Minderheitenschutzes versagen werden, aber von sozialen Staatszielen über die Sozialstaatsklausel im Art. 20, Abs. 1 hinaus nichts wissen wollen und am liebsten die ganze Staatszieldebatte vermeiden möchten.
Hinzu kommt, daß unter Staatsrechtlern die Normierung von Staatszielen vielfach als systemwidrig abgelehnt wird (so z. B. Bundesverfassungsrichter *Paul Kirchhof* auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern Ende September 1992). Der Streit wird sehr grundsätzlich geführt. Er erklärt sich nicht zuletzt aus recht *unterschiedlichen Auffassungen darüber, was eine Verfassung überhaupt enthalten soll.* Soll sie gewissermaßen nur Organisationsstatut des Staates sein oder gehört es auch zu einer Verfassung, daß in ihr niedergeschrieben ist, auf welche Ziele der Staat über die Sicherung der Grundrechte hinaus verpflichtet ist? Unter Staatsrechtlern herrscht ein gewisser Horror vor allzu schwammigen, juristisch nicht faßbaren Bestimmungen. Verfassung habe „Juristentext" zu sein und kein Katechismus (*Josef Isensee* auf einem CDU-Verfassungskongreß im Mai 1992 in Bonn).

Unionspolitiker vermuten in den Staatszielen die Einführung von sozialen Grundrechten auf Schleichwegen, Überfrachtung der Verfassung mit bloßen Absichtserklärungen, die nichts anderes normieren können, als was durch die Sozialklausel ohnehin normiert ist, aber Ansprüchen an den sozialen Leistungsstaat mächtig Auftrieb geben. Die Sozialdemokraten bieten die Normierung von Staatszielen als eine begehbare Kompromißlinie an zwischen leeren Absichtserklärungen und der Fixierung von Anspruchsrechten. „Staatsziele sind mehr als allgemeine und deshalb ziemlich unverbindliche Programme. Und sie sind weniger als einklagbare Rechtsansprüche" (*Hans-Jochen Vogel,* Obmann der SPD in der Gemeinsamen Verfassungskommission auf der bereits genannten Tagung in München). Gut begründen läßt sich beides. Bleiben wird es wohl beim *Umweltschutz,* über den man sich im Prinzip längst vor der Konstituierung der Kommission zwischen den Parteien einig war, und auf den Minderheitenschutz, der sich als solcher aber nicht auf die Einwanderungsminderheiten, sondern auf die Sprachminderheiten (Sorben, Dänen, Friesen) beziehen würde.

Noch heftiger umstritten ist die *Einführung plebiszitärer Elemente* (Volksinitiativen, Volksbegehren, Volksentscheid). Bei der SPD heißt das „unmittelbare Bürgerbeteiligung auch auf Bundesebene". Die Sozialdemokraten sehen darin „ein Kernstück der Verfassungsreform" (so Hans-Jochen Vogel in München). Keine Konterkarierung der repräsentativen Demokratie sollte die Volksbeteiligung an der Gesetzgebung sein, sondern eine Ergänzung, die helfen soll, die Kluft zwischen Bürger und politischen Entscheidungsinstanzen zu verringern. Die Union plädiert demgegenüber für das rein repräsentative System, verbindet mit Volksbegehren und Volksentscheid eher die Gefahr der Schädigung der politischen Stabilität und sieht darin auch eine Gefahr für die bundesstaatliche Ordnung. Sie tut sich aber schwer mit der Begründung, wieso in den meisten Bundesländern (inzwischen in 14 von 16) sein kann, was im Bund nicht sein darf.
Daß am Ende des Revisionsprozesses der Weg frei wird zu einer wie eng auch immer begrenzten „Volksgesetzgebung", ist unwahrscheinlich. Dafür sind die Fronten zu klar. Bei den Gegnern jeder Gesetzgebungsbeteiligung der Bevölkerung gibt es nicht einmal die Überlegung der Zulassung eines sog. abrogativen Referendums, das nur eingeleitet werden kann, um ein verabschiedetes Gesetz zu Fall zu bringen, obwohl Italien z. B. damit durchaus auch positive Erfahrungen macht.

Etwas anders verlaufen die Fronten bei den *Föderalismusfragen.* Im Prinzip sind sich alle einig, daß die bundesstaatliche Ordnung der Stärkung bedarf, daß der Bund seine Gesetzgebungskompetenzen vor allem über die konkurrierende Gesetzgebung zu Lasten der Länder allzu sehr ausgedehnt hat – und dies nicht immer ganz ohne Hilfe auch des Bundesverfassungsgerichts – und daß das korrigiert werden muß. Aber in Bonn wird, wenn es um die konkrete vertikale Gewaltenteilung zwischen Bund und Ländern geht, anders gedacht als in den Ländern, und die Länder handeln ihrerseits in der Praxis selbst häufig wenig föderalismusfreundlich.
Mit dem neuen Art. 23 haben die Länder an Mitbestimmungsmöglichkeiten im Fall der europäischen Einigung Wesentliches erreicht. Retuschen bezüglich der Länder und der Kompetenzen des Bundesrates wird es auch bezogen auf den innerdeutschen Bereich geben. Eine institutionelle Stärkung der bundesstaatlichen Ordnung wird aber kaum über den Beteiligungsföderalismus erreicht. Notwendig wäre vielmehr eine

Entflechtung der Gesetzgebung, die Beschränkung des Bundes im wesentlichen auf Rahmengesetzgebung und in Spannung zur Verpflichtung auf Bundestreue die Zulassung von mehr Konkurrenzelementen im Verhältnis der Länder zueinander. Dies würde allerdings eine Länderneugliederung voraussetzen, an die, wie schon der Hinweis allein auf Berlin/Brandenburg im Art. 5 des Einigungsvertrages erkennen läßt, niemals wirklich gedacht war. Und auch heute stellt keine Partei die „gewachsenen Strukturen" wirklich ernsthaft in Frage.

Wenig „Eingriffe" sind bei den Grundrechten zu erwarten

Wenig Eingriffe dürfte die Revision bei den Grundrechten bringen, sieht man einmal von der jetzt sich abzeichnenden Neuregelung beim Asylrecht ab. Es gibt mit Aussicht auf Erfolg den Vorschlag, das vom Bundesverfassungsgericht so umschriebene „Recht auf informationelle Selbstbestimmung" aufzunehmen. Es gibt auch Bestrebungen, dem Recht auf Zugang zu den Unterlagen der Verwaltung (örtliche Umweltdaten!) Verfassungsrang zu geben. Es wird darauf verwiesen, daß beide Ziele bereits Eingang in Verfassungen aus den neuen Bundesländern gefunden haben (Brandenburg, Sachsen, Sachsen-Anhalt). Das letzte Wort dürfte aber damit noch längst nicht gesprochen sein. Einem Verbot der Aussperrung (als Ergänzung von Artikel 9) wird selbst in der SPD keine Chance gegeben. Ergänzungen sind beabsichtigt beim *Diskriminierungsverbot* des Grundgesetzes (Art. 3, Abs. 3), das sich bisher zwar auf Religion, Rasse, Herkunft, aber nicht auf Behinderte bezieht.

Noch heiße Debatten dürfte es zu den *Frauen- und Familienthemen* geben (Art. 3, Abs. 2 und Art. 6). Bereits die Verfassungskommission des Bundesrates hat sich damit ausführlich befaßt. Nimmt man als Maßstab, was dort mit Zweidrittelmehrheit empfohlen wurde, eine Umstellung bei Art. 3, Abs. 2 („Frauen und Männer . . .", nicht mehr „Männer und Frauen sind gleichberechtigt"), ein Grundsatzbeschluß zur Vermeidung von Männerbezeichnungen auch für Frauen, dann werden sich auch hierzu die tatsächlichen Veränderungen in Grenzen halten.
Ausdrücklich abgelehnt wurde von der Bundesratskommission eine großen Teilen der SPD und den Grünen besonders am Herzen liegende Ergänzung des Diskriminierungsverbots des Art. 3, Abs. 3 durch „sexuelle Orientierung" (Homosexuelle, Transsexuelle). Die Gemeinsame Kommission wird kaum wesentlich anderes beschließen. Ähnlich dürfte es beim Art. 6 gehen, es sei denn, die Befürworter eines dezidiert exklusiv formulierten Schutzes von Ehe und Familie, wie sie der geltende Art. 6 vorsieht, geraten durch den jüngsten Versuch einer rechtspragmatischen Umschreibung und entsprechenden Bewertung von nichtehelichen Lebensgemeinschaften durch das Bundesverfassungsgericht noch einmal in Begründungsnot.

Die Bundesratskommission hat sich auf den Vorschlag einer Ergänzung des Art. 6, Abs. 2 (Berücksichtigung der Kinderpflege und -erziehung) bei der sozialen Sicherung beschränkt. Auf einen neuen langen Art. 6, der zwar keine Gleichstellung von nichtehelichen Lebensgemeinschaften mit Ehen vorsah, aber ein Achtungsgebot von „auf Dauer angelegten Lebensgemeinschaften" aussprach, konnte sich die Kommission nicht einigen.

Ein Gesamtfazit zur bisherigen Revisionsarbeit und zu deren voraussichtlichem Ergebnis läßt sich noch nicht ziehen. Mit Sicherheit läßt sich allerdings bereits jetzt sagen: Es wird am Ende eine Menge sein, was geprüft wurde; es wird eine ganze Reihe nicht einschneidender, aber gewichtiger *Einzelrevisionen* geben. Aber ein Gesamtkonzept für eine Verfassungsrevision kristallisiert sich nicht heraus. Es hat nicht einmal eine substantielle politische Diskussion darüber stattgefunden. Die Bewahrung des Bewährten hat absoluten Vorrang; unsichere Pfade werden nicht beschritten; wer Originelles sucht, wird es sehr viel reichhaltiger in den Verfassungen der neuen Bundesländer finden.

Wird doch etwas versäumt?

Die obwaltende Vorsicht ist mehr als verständlich. Dennoch bleibt die Frage, ob damit für die gemeinsame Zukunft der Deutschen in einem neu sich formenden Gemeinwesen nicht etwas versäumt wird. Diese Frage muß aber nicht nur wegen der deutschen Vereinigung gestellt werden. Nach über 40 Jahren seit der Verabschiedung des Grundgesetzes hat sich im gesellschaftlichen Gefüge der Republik sehr vieles verändert. Die Grenzen einer vornehmlich auf Abwehrrechten gründenden liberalen Demokratie, die den *Grundrechten* keine *Grundpflichten* an die Seite stellt, wird erkennbar. Eine konzentrierte Debatte, die sich Zeit läßt, könnte nicht nur den inneren Einigungsprozeß Deutschlands auch konstitutionell besser kanalisieren, sondern ebenso den *Wertewandel,* der mit einer überscharfen Individualisierung der Lebenswelt einhergeht und dem im Sinne verschärfter Individualisierung selbst das Bundesverfassungsgericht gelegentlich „systemimmanent" vorarbeitet (die „informationelle Selbstbestimmung" ist ein Beispiel, bei der Auslegung des Art. 6 gibt es andere), gründlich aufarbeiten. Auch die vom Bundespräsidenten in dem eingangs genannten Interview angesprochene Überwucherung der Verfassungsorgane durch Inbesitznahme durch die Parteien bedürfte einer unvoreingenommeneren Prüfung, als es bisher der Fall war. Eine Präzisierung des Art. 21 könnte hilfreiche Hinweise auf eine Reform des Parteiengesetzes geben und der im Prinzip von niemandem bestrittenen, aber selten urgierten Rückverlagerung von Entscheidungsprozessen aus Partei- und Koalitionsgremien in die Parlamente Auftrieb geben.

David Seeber

Zwischen Kontinuität und Wandel

Die KP-Nachfolgeparteien in Ostmitteleuropa

Im vielfach instabilen und zersplitterten Parteiengefüge der früheren Ostblockstaaten sind die Nachfolgeparteien der ehemals regierenden Kommunisten immer noch ein gewichtiger Faktor. Das hat nicht zuletzt der Sieg der Ex-Kommunisten bei den litauischen Parlamentswahlen gezeigt. Im folgenden Bericht befaßt sich Heinz Timmermann vom Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien mit Gewicht, inneren Problemen und Chancen der KP-Nachfolgeparteien in Polen, Ungarn, Bulgarien, der Tschechischen und Slowakischen Republik.

In den Ländern des früheren Sowjetblocks ist es den KP-Nachfolgeparteien überall gelungen, den Zusammenbruch des kommunistischen Systems zu überleben und teilweise sogar relativ starke Vertretungen in die nationalen (und kommunalen) Parlamente zu entsenden. In *Bulgarien* blieb die zur „Sozialistischen Partei" gewendete KP mit 33 Prozent die weitaus größte Oppositionskraft; sie verfügt bei verfassungsändernden Gesetzen über eine Veto- und Blockierungsmacht. In *Polen* sowie in der *Tschechischen* und in der *Slowakischen* Republik bilden die früheren KPen mit 10 bis 15 Prozent die zweitstärkste Abgeordnetengruppe. In *Ungarn* schließlich könnte die Neo-„Sozialistische Partei" zwischen dem konservativen und dem liberalen Lager zum Zünglein an der Waage werden, wenn es um zukünftige Koalitionsbildungen geht.

Diese Situation stellt einen *zusätzlichen Unsicherheitsfaktor* beim Übergang der Länder Osteuropas vom Kommunismus zur Demokratie dar. Die zentralen Fragen lauten: Haben sich die KP-Nachfolgeparteien seit dem Umbruch vom Herbst 1989 in Struktur, Programm und Politik tatsächlich radikal gewandelt, wie ihre Führungen betonen? Ist die Metamorphose von der marxistisch-leninistischen Staatspartei zur demokratisch-linken Volkspartei bereits vollzogen, wie es die Programmaussagen der Parteien suggerieren? Wie beurteilen die neuen Parteien der Region – und hier insbesondere die von den Nachfolgeparteien zur Bündnisbildung aufgerufenen Formationen sozial-liberaler Prägung – den Wandel der KP-Nachfolgeparteien, wie gestalten sie ihr Verhältnis zu ihnen? Und schließlich: Wie sollen die Sozialistische Internationale (SI) und deren Komponenten auf das Streben der gewendeten KPen reagieren, in die Parteienfamilie der internationalen Sozialdemokratie aufgenommen zu werden?

„Sozialdemokratisierung" der früheren KPen?

All diese Fragen können vorerst noch nicht abschließend beantwortet werden, zumal die neu entstehende Parteienlandschaft insgesamt in Osteuropa noch keine festen Konturen gewonnen hat. Gleichwohl läßt sich eine Zwischenbilanz ziehen, die Auskunft gibt über Charakter und Ausmaß des Wandels bei den Nachfolgeparteien in der Region.

Wenn es um die Herausbildung einer demokratisch ausgerichteten, aus den spezifischen Bedingungen Ostmitteleuropas heranwachsenden Linken geht, so ist zunächst auf jene Formationen zu verweisen, die aus den *Sammlungsbewegungen der antikommunistischen Opposition* hervorgingen. Sie treten für den Aufbau einer „Zivilgesellschaft" westlichen Typs sowie für ein Gesellschaftskonzept ein, das sich – in westlichen Kategorien – als links-liberal oder liberal-sozial charakterisieren ließe (Solidarność-Linke in Polen, aus dem Bürgerforum stammende linksdemokratische Kräfte in der Tschechoslowakei, Freie Demokraten in Ungarn, Teile der Union Demokratischer Kräfte – UDK in Bulgarien).

Die *zweite* Grundströmung auf der Linken im postkommunistischen Osteuropa bilden die ex-kommunistischen Parteien. Auf der einen Seite sind die ExKPen trotz der Diskreditierung der kommunistischen Systeme aus den Wahlen im allgemeinen stärker als erwartet hervorgegangen; auch verfügen sie weiterhin über einen soliden Mitgliederstamm. Fast alle widmeten sich um in „sozialistische" oder „sozialdemokratische" Partei, fast alle wollen sich „sozialdemokratisieren". Tatsächlich unterscheiden sich ihre Programme, was die *Zukunft* betrifft, kaum von den Programmen der lokalen Sozialdemokraten. Die Führungen der Nachfolgeparteien bekennen sich explizit zur Stockholmer Prinzipienerklärung der SI vom Juli 1989. Fast alle bemühen sich daher um eine Anbindung an die SI mit der Perspektive einer späteren Vollmitgliedschaft (Ausnahme: KP Böhmens und Mährens).

Auf der anderen Seite ist jedoch zu bedenken: Als Mitspieler beim Übergang von der Diktatur zur Demokratie waren die ExKPen bei Strafe des Untergangs gleichsam gezwungen, die demokratischen Spielregeln zu akzeptieren. Hinzu kommt: Programmatische „Sozialdemokratisierung" und auch personelle Erneuerung an der Spitze *allein* bilden keine hinreichenden Indizien und Garantien dafür, daß diese Parteien den Prozeß des demokratischen Wandels tatsächlich bereits weit vorangetrieben oder gar abgeschlossen hätten. Angesichts der kurzen Zeitspanne seit den Revolutionen von 1989 wäre ein solcher fundamentaler Wandel auch äußerst schwierig und wenig glaubhaft: Immerhin waren die KPen, in deren Nachfolge sich die Neo-Sozialisten und Neo-Sozialdemokraten sehen, einst als bewußte *Gegen*-Bewegung zur Sozialdemokratie

entstanden. Bis zuletzt hatten ihre Führungen – bei allen Differenzierungen im einzelnen – ihre Partei ideologisch, politisch und organisatorisch als revolutionäre Vorhut gegenüber dem vorgeblich kapitulantenhaften Revisionismus der Sozialdemokratie verstanden. Eine solche Grundeinschätzung wirkt prägend und läßt sich im Gesamtkörper der Partei kurzfristig nicht radikal ändern.

Aus den Programmen der ExKPen *allein* lassen sich daher nur sehr begrenzt Schlüsse auf den Charakter des Wandels bei den KP-Nachfolgeparteien ziehen. Das ist übrigens bei den meisten Parteien in Ost- und Westeuropa nicht anders. Aufschlußreicher als die jeweiligen Programme, die übrigens in großen Teilen oft von Vertretern der sozialdemokratischen Minderheiten in den ExKPen verfaßt wurden (Ungarn, Polen), sind Strukturmerkmale und soziale Einflußzonen, interne Flügelkämpfe und die tatsächliche politische Linie in den Transformationsprozessen, sind die Bündnispolitik und nicht zuletzt das Verhältnis zur eigenen Vergangenheit.

Die Parteien und ihre sozialen Einflußzonen

Charakteristisch für sämtliche Nachfolgeparteien ist die Tatsache, daß sie durchweg 10 bis 15 Prozent der Wählerstimmen, in Bulgarien sogar 33 Prozent auf sich vereinigen konnten. Dies hat im Westen vielfach überrascht, war doch angesichts der Diskreditierung der KPen mit geringeren Prozentzahlen gerechnet worden. Worin liegen die Ursachen für die relativ guten Ergebnisse? Signalisieren sie einen radikalen Neubeginn, der von Teilen der Bevölkerung auch als solcher perzipiert wird?
Eine solche Deutung wäre höchst problematisch. Wahrscheinlich gilt umgekehrt, und zwar sowohl im Hinblick auf ihre politische und soziale Verankerung als auch mit Blick auf die subjektive Wahrnehmung durch die Bevölkerung: Bei den Nachfolgeparteien handelt es sich – ähnlich wie bei der PDS – mehr oder weniger ausgeprägt eher um *Restgrößen* des alten Regimes und der alten Eliten, die so, wie sie sind, kaum Zukunft haben werden. Es sind Parteien, die ihre Kraft vornehmlich aus den mit der Transformation verbundenen Problemen sowie aus der Zustimmung jener Gruppen beziehen, die sich zu den Verlierern des Systemwechsels zählen. Für diese – zugespitzte – These spricht nicht zuletzt das relativ ähnliche Wählerquorum für die Nachfolgeparteien: Es existiert keine signifikante Korrelation zwischen Reformfreude und höherem Wählerzuspruch, wie man erwarten könnte.
Die größte Wählergruppe der Nachfolgeparteien bildet die *alte Nomenklatur* in umfassendem Sinne, also die Bürokratie der ehemaligen Partei-, Staats- und Wirtschaftsverwaltung mit ihren Familien und nahestehenden Gruppen. Zu ihnen zählen auch Teile der Intelligenz. In dieses Bild paßt das relativ hohe Durchschnittsalter der Nachfolgepartei-Wähler; unter den jüngeren Generationen finden sie kaum Anklang.
Die Nachfolgeparteien erhalten im allgemeinen in der Provinz und in den Kleinstädten relativ stärkeren Wählerzuspruch als in den Großstädten. Das ist auf mehrere Ursachen zurückzuführen, z. B. auf eine konservativere Grundstimmung in der Provinz bei gleichzeitiger guter Verankerung der Nomenklatur vor Ort; oder auch auf das Gefühl, die neuen Eliten in den urbanen Zentren würden als Vorkämpfer des Wirtschaftsliberalismus die Interessen der Provinz außer acht lassen. Insgesamt drängt diese Komponente des Elektorats die Nachfolgeparteien in eine konservative Richtung, in eine Richtung eher des Bewahrens als der Neugestaltung.

Eine dritte wichtige Komponente der Nachfolgeparteien-Wählerschaft bildet die wachsende Zahl der *sozial Schwachen und Benachteiligten* – jene Bevölkerungsgruppen also, die durch die Wirtschaftstransformation marginalisiert werden oder in materielle Not geraten. Der Einsatz für einen verstärkten Schutz dieser Gruppen ist legitim und notwendig, er bildet ja auch ein wichtiges Anliegen der lokalen Sozialdemokraten. Anders als die Sozialdemokraten neigen die Nachfolgeparteien dabei jedoch – in Verklärung sozialer Sicherheiten im Realsozialismus – zu wählerwirksamem Sozialpopulismus. Besonders problematisch und brisant wird dies, wenn bestimmte Strömungen in Nachfolgeparteien auf der Suche nach neuer Legitimation und Massenwirksamkeit *Sozial*-Populismus und *National*-Populismus kombinieren. Ansätze hierfür gibt es vor allem in Bulgarien, aber auch in den ostmitteleuropäischen Ländern.
Schließlich gibt es eine eher technische Seite für die relative Stärke der ExKPen, die – ließe man sie außer acht – zu falschen Schlußfolgerungen führen könnte. Zum einen sind sie den Neu-Parteien materiell und organisatorisch noch immer überlegen – aufgrund ihrer *festen Organisationsstruktur,* ihrer effektiven Parteibürokratie, ihrer Presse, ihrer Ausstattung sowie ihrer Erfahrung und Kompetenz in der Verwaltung. Darüber hinaus sind sie *landesweit präsent,* mit einem relativ starken Apparat im Zentrum und in den Provinzen (Polen: rund 1000 Funktionäre und Angestellte). Wenn diese Startvorteile im Laufe der Zeit verschwinden, wird sich das auf die Wahlergebnisse auswirken.

Wer sind die Mitglieder?

Trotz großen Aderlasses sind die ExKPen mitgliedermäßig stark geblieben: Parteioffiziellen Angaben zufolge zählt die Bulgarische Sozialistische Partei (BSP) 480 000 Mitglieder, die KPBM 360 000 Mitglieder. Die übrigen ExKPen sind mit Zahlen um 40–60 000 Mitgliedern deutlich schwächer, aber noch immer landesweit fest verankert und meist stärker als die neuen Parteien. Dies gilt unabhängig davon, ob die Nachfolgeparteien aus Gründen der Glaubwürdigkeit ihres Wandels Neuregistrierungen vornahmen (wie in Bulgarien, Ungarn und der Slowakei) oder darauf verzichteten (wie in der Tschecho-Slowakischen Föderation und in Polen).
Leider wissen wir nur wenig über den Anteil der *Neueintritte*

nach der Umwidmung der ExKPen sowie über die soziale und altersmäßige Zusammensetzung ihrer Mitgliedschaft überhaupt. Analog zur ostdeutschen PDS scheint sich der Mitgliedsschwund – neben dem Ausschluß oder dem Austritt von belasteten Führungskadern bzw. von kommunistischen Altgläubigen – insbesondere auf Karrieristen, Opportunisten sowie solche Personen zu beziehen, die aufgrund ihrer beruflichen Funktion das KP-Mitgliedsbuch erwerben mußten und es nach den Revolutionen zurückgaben. Neueintritte sind dagegen kaum zu verzeichnen (vielleicht mit Ausnahme der slowakischen Partei). Trotz des Versuchs einer Reihe von Nachfolgeparteien, sich durch Verjüngung von Führung, Kadern und Parlamentsfraktionen das Image von Parteien der Jugend zu geben, oszilliert das Durchschnittsalter ihrer Mitgliedschaft um 50 Jahre, rund ein Drittel bilden Pensionäre.
All dies sind Indizien dafür, daß in der Mitgliedschaft der ExKPen – ähnlich wie in ihrem Elektorat – auch weiterhin jene Gruppen mit ihren Familien die große Mehrheit bilden, die der Partei bereits vor der Wende angehört hatten. Bislang scheint es ihnen nur sehr begrenzt gelungen, unter den mit dem Systemwechsel heranwachsenden Schichten Fuß zu fassen. Beides konditioniert stark die politische Linie der Neo-Sozialisten – insbesondere dann, wenn sie sich mit den früher KP-nahen Richtungsgewerkschaften verbinden (wie in Polen und Ungarn).

So geben Neuregistrierung der Mitglieder und Abspaltung orthodoxer KP-Segmente zwar gewisse Hinweise auf das Streben nach Reform. Zugleich bildet die weitgehend alte soziale Basis jedoch eine schwere Altlast gerade auch für jene Parteiführer, die ihre Partei durch radikale Runderneuerung für die Demokraten koalitionsfähig machen wollen (Beispiele: Slowakei, Ungarn, Polen, und zwar in dieser Reihenfolge). Besonders belastet ist hierbei die KP der tschechischen Länder, die nach der sowjetisch geführten Militärintervention vom August 1968 massenhafte Säuberungen in ihren Reihen vornahm und daher beim Umbruch von 1989 über keine alternative Reformströmung verfügte.

Überall gibt es Fraktionsbildungen und Flügelkämpfe

Sämtliche Nachfolgeparteien sind von mehr oder weniger starken Fraktionsbildungen und Flügelkämpfen geprägt, der Klärungsprozeß in ihren Reihen ist also noch in vollem Gange. Zwar sind parteiinterne Flügelkämpfe in demokratischen Parteien eine normale Erscheinung. Angesichts der rapiden sozialökonomischen Transformationsprozesse in Ostmitteleuropa sind sie für die sich neu formierenden Parteien dieser Region sogar unvermeidlich. Insofern befinden sich die früher streng zentralistisch organisierten ExKPen durchaus auf dem Wege einer natürlichen Anpassung an die Bedingungen ihres demokratisch-pluralistischen Umfelds.
Gleichwohl verweisen die Flügelkämpfe bei den Nachfolgeparteien auf ein spezifisches Problem – das Problem der Ungewißheit über deren zukünftige Grundlinie und Identität. Zwar haben die Parteiführungen die demokratischen Spielregeln prinzipiell akzeptiert. Das ist ein gewaltiger Schritt, wenn man bedenkt, daß die Nachfolgeparteien auf Formationen aufbauen, die sich in ihrem Denken und Handeln – nicht zuletzt im Verhältnis zur Sozialdemokratie – von Leninschen Diktaturkonzepten leiten ließen. Neo-bolschewistische Segmente wurden von den ExKPen abgestoßen, diese gründeten eigene Parteien, die bislang keinen Einfluß gewinnen konnten.

Dennoch gibt das Akzeptieren der Demokratie, so wichtig es ist, noch keine Auskunft über die zukünftige *Identität* der ExKPen, über ihre zukünftige programmatische Ausrichtung und damit über ihre Zuordnung zu bestimmten Parteifamilien in Europa. Neoliberalismus, Sozialdemokratie, Nationalismus, pragmatischer oder opportunistischer „Zentrismus" – all diese Konzepte sind in unterschiedlicher Stärke und Mischung in den Nachfolgeparteien virulent. Man kann verstehen, daß sie auf der Suche nach neuer Legitimation bestrebt sind, ihre politische Linie durch raschen Rückgriff auf erfolgreiche nichtkommunistische Programmatiken ideologisch zu untermauern. Gerade die Geschwindigkeit der ideologischen Umwidmung sowie die Divergenz in den Richtungen verweisen jedoch auf Folgendes: Die Nachfolgeparteien sind innerlich mehr oder weniger instabil, die Adaptation bleibt mitunter oberflächlich, weitere Abspaltungen oder sogar Spaltungen sind wahrscheinlich.
Dominierend ist in allen Ländern das sogenannte *Parteizentrum.* Sein Hauptaugenmerk richtet sich darauf, die Partei zusammenzuhalten, ihr neue Legitimität zu verschaffen sowie sie schließlich bündnis- und koalitionsfähig zu machen. Dabei steht das Zentrum freilich vor schwierigen Problemen, die es oft durch schieren Opportunismus oder Widersprüche zwischen Wort und Tat zu lösen sucht. Stichworte sind: Die Notwendigkeit, innerparteilich divergierende Interessen bedienen zu müssen, beispielsweise diejenigen der „Nomenklatur-Bourgeoisie" einerseits und der sozial Benachteiligten andererseits; die Schwierigkeit, in ihrer Strategie Nationalismus und Europäismus auf einen Nenner zu bringen; das Dilemma, in die Familie der internationalen Sozialdemokratie aufgenommen werden zu wollen, ohne die Sozialdemokratie als Idee und Strömung im Lande selbst wirklich voll zu akzeptieren. In ihren Programmen und Wahlplattformen rücken sie soziale Forderungen in den Vordergrund, ohne sie mit den übrigen Aspekten des Transformationsprozesses auszubalancieren und seriöse Konzepte für die Finanzierbarkeit zu entwickeln.

Nationalistische Versuchungen gibt es in allen Nachfolgeparteien – sei es in den Führungen der Gesamtpartei (wie in Bulgarien und der Slowakei), sei es in Form politischer Strömungen (wie in Ungarn und Polen). Politisch drückt sich dies in der Neigung aus, Bündnisse mit nationalistischen Gruppierungen zu schließen (so die BSP), Konvergenzen mit nationalen Kräften festzustellen (so die slowakische Partei im Ver-

hältnis zur Partei *Meciars*) oder national-populistischen Gleichklang zu suchen (so die – durch *Pozsgays* Abgang allerdings geschwächte – *Szürös*-Strömung in Ungarn gegenüber dem Demokratischen Forum).

Sozialdemokratische Minderheitsströmungen existieren ebenfalls in allen Nachfolgeparteien, festzumachen an Namen wie *Wiatr* in Polen, *Vitányi* in Ungarn, *Tomov* und *Stoilov* in Bulgarien. Oft – aber nicht nur – geführt von jüngeren Intellektuellen aus den urbanen Zentren, fordern sie eine konsequentere „Sozialdemokratisierung" ihrer Parteien. In diesem Zeichen treten sie für enge Beziehungen zu den lokalen Sozialdemokraten sowie zu den sozial-liberalen Strömungen in den zerfallenden Sammlungsbewegungen bzw. den linksliberalen Parteien ein. Die sozialdemokratisch orientierten Gruppierungen in den Nachfolgeparteien sind schwach – teils weil sie die Hoffnung auf radikale Parteireform aufgegeben haben und aus der Partei ausgetreten sind, teils, weil sie von den „zentristischen" Parteiführungen energisch bekämpft und marginalisiert werden. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet die Partei der Demokratischen Linken der Slowakei (PDL), in der die Führung um *Peter Weiss* den treibenden Motor einer „Sozialdemokratisierung" der Partei bildet.

Programmatik und Bündnispolitik

Was die *Programmatik* angeht, so bekennen sich alle angesprochenen Parteien zu Demokratie, Pluralismus und Marktwirtschaft, und zwar in einer Ausprägung, die sich von den Konzeptionen der lokalen Sozialdemokraten oft nur graduell unterscheidet. Die größte Differenz zu ihnen liegt auf dem zentralen Gebiet der Wirtschaftstransformation vielleicht in Folgendem: Die lokalen Sozialdemokraten sind – nach westlichen Kategorien – eher sozial-liberal orientiert. Einige KP-Nachfolgeparteien dagegen suchen eine Art „dritten Weg" zwischen Kapitalismus und Realsozialismus, konzentrieren sich in erster Linie auf sozialpolitische Themen. Sie sind einer starken redistributiven Wirtschaftspolitik verpflichtet, die mit den Forderungen einer Modernisierung der überetatisierten Wirtschaft nur schwer in Einklang zu bringen ist.

Bekanntlich plädieren die meisten ExKPen energisch dafür, die Ausweitung von Marktbeziehungen eher *langsam* vorzunehmen. Ganz ähnlich warnen sie vor übereilten Privatisierungen – insbesondere dann, wenn es um die unumgängliche Zerschlagung und/oder Liquidierung technologisch veralteter und daher wettbewerbsunfähiger Großbetriebe geht. Gewiß stehen hier auch die Sozialdemokraten – als eigenständige Parteien oder als sozialliberale Strömungen in anderen Parteien – vor einem Dilemma. Ihm suchen sie durch eine Art Doppelstrategie zu entgehen: Sie erkennen radikale Wirtschaftstransformationen als notwendig an und tragen sie mit – freilich unter der Voraussetzung aktiver staatlicher Gestaltung des Strukturwandels und eines Minimalschutzes für die betroffenen Arbeitnehmer.

Große geistliche Autoren

Worte für jeden Tag



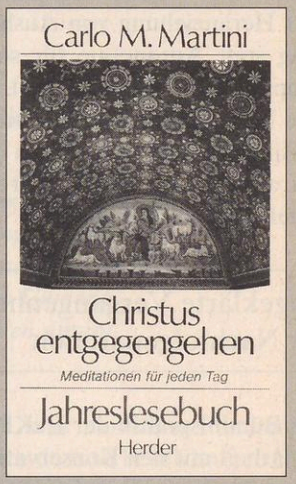
Die unverwechselbare Stimme des großen geistlichen Meisters, die Summe einer langen Lebenserfahrung.
400 S., geb. 32,– DM.
ISBN 3-451-22643-X



Texte des unvergessenen Bischofs Georg Moser: überzeugende Worte voll gläubiger Lebensweisheit.
400 S., geb. 34,– DM.
ISBN 3-451-22858-0



Kerngedanken Carlo Carrettos: die bleibende Botschaft eines der bedeutendsten religiösen Autoren der Gegenwart.
396 S., geb. 32,– DM.
ISBN 3-451-22385-6



Die besten Meditationstexte des Mailänder Erzbischofs und großen geistlichen Autors Carlo M. Martini.
400 S., geb. 32,– DM.
ISBN 3-451-22037-7

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Die Parteizentren und auch die national ausgerichteten Strömungen der meisten KP-Nachfolgeparteien dagegen halten an dem Konzept eines überdimensionierten, Marktbeziehungen hemmenden, subventionsbedürftigen und international konkurrenzunfähigen *Staatssektors* fest, ohne dabei realistische Alternativen für den notwendigen Strukturwandel aufzuzeigen. Dabei spielen teils ideologische Vorbehalte eine Rolle, teils aber auch sozial- und nationalpopulistische Überlegungen. Denn mit einer solchen Strategie können drei wichtige Gruppen der Klientel bedient werden: das noch durchaus präsente alte Wirtschaftsmanagement (soweit es sich nicht in eine „Nomenklatur-Bourgeoisie" verwandelt hat), die Arbeiterschaft in den gefährdeten Großbetrieben (und die sie vertretenden gewendeten Richtungsgewerkschaften) sowie schließlich jene Kreise, die den Einstieg ausländischen Kapitals in die heimische Wirtschaft als nationalen Ausverkauf brandmarken.

Viele ExKPen neigen in ihrem *Politikverständnis* und ihrer *Wertepräferenz* eher zu *konservativen* als zu liberalen Grundeinstellungen – stärker jedenfalls, als es in ihrer Programmatik zum Ausdruck kommt. Als Beispiele, die gewiß bei den einen Parteien mehr (Bulgarien, Tschechische Republik) und bei anderen weniger stark ausgeprägt sind (Ungarn, Slowakei), seien hier stichwortartig und in bewußter Zuspitzung genannt: Starker Zentralstaat und Etatismus statt Dezentralisierung und Rücknahme des Staates; interventionistische Marktwirtschaft statt Marktliberalisierung; nationale Akkumulation statt Heranziehung von Auslandskapital; Disziplin und Ordnung statt Autonomie für soziale, kulturelle und nationale Gruppen; Klientelismus statt Chancengleichheit; nationalistische Versuchungen statt supranationale Integration; nationale Minderheiten als Problem der Nation und nicht als Fragen von allgemeinen Menschenrechten sowie individuellen und kollektiven Bürgerrechten.

Ungeklärte Vergangenheit und ungewisse Zukunft der Nachfolgeparteien

Die Bündnispolitik der ExKPen zielt indes nicht auf Zusammenarbeit mit den Konservativen – obwohl es in Ungarn und Polen durchaus Hinweise auf gewisse Absprachen und Intentionen gibt. Vielmehr setzt sie auf Allianzbeziehungen mit der demokratischen Linken. Doch sind die ExKPen auch hier mitunter inkonsequent. Ein Beispiel hierfür war die Weigerung der BSP, die Präsidentschaftskandidatur des Sozialdemokraten *Dertliev* mitzutragen. Ein anderes Beispiel lieferte das indirekte Zusammenspiel der National-Konservativen und der Exkommunisten in Polen in dem Bemühen, bei der Besetzung der Parlamentsausschüsse im Anschluß an die Sejm-Wahlen vom Oktober 1991 die Kräfte des politischen Zentrums auszubooten (insbesondere die Vertreter der Demokratischen Union, der stärksten Sejm-Fraktion).
Aller Voraussicht nach werden die ExKPen mittelfristig nicht einfach verschwinden. Es ist sogar gut möglich, daß sie angesichts der hohen wirtschaftlichen und sozialen Belastungen der Transformation zu *Kristallisationkernen und Sammelbecken des sozialen Protests* werden, der bereits heute den Schwerpunkt ihrer politischen Aktivitäten bildet. In diesem Rahmen werden einzelne unter ihnen die sozialpolitische Linie voraussichtlich verstärkt mit nationalpolitischen Akzenten anreichern („peronistische Option").
Parteien dieses Typs gibt es auch in *Westeuropa* – die KPen Frankreichs, Portugals und Griechenlands. Als strukturkonservative Formationen belasten sie die Modernisierung ihrer Länder, blockieren sie die Entstehung starker Sozialdemokratien. Zugleich haben sie aber auch die nützliche Funktion, radikalen Protest in parlamentarisch-institutionelle Kanäle zu lenken. Das eindrucksvollste Beispiel hierfür ist der Beitrag der KPF zur Kanalisierung der Studenten- und Arbeiterrevolte vom Sommer 1968 in Frankreich.

Allerdings ist auch nicht auszuschließen, daß einige Nachfolgeparteien den Weg der KP Italiens gehen. In einem langen Transformationsprozeß hat sich die in „Demokratische Partei der Linken" umbenannte frühere KPI mehrheitlich tatsächlich „sozialdemokratisiert" und wurde im September 1992 als Vollmitglied in die SI aufgenommen. In Ostmitteleuropa wären längerfristige Kandidaten hierfür insbesondere die Partei der Demokratischen Linken in der Slowakei und die Sozialistische Partei in Ungarn. Doch auch sie haben erst den halben Weg zurückgelegt, sind in ihrer Substanz noch keine wirklich neuen, authentisch sozialdemokratischen Parteien.
Hierin liegt auch eine wichtige Ursache dafür, daß die neuen Parteien demokratisch-liberalen und sozialdemokratischen Typs in der Region über lockere Kontakte und gelegentliche parlamentarische Absprachen hinaus die ExKPen auch weiterhin für nicht koalitionsfähig erklären (Bulgarien mit seinem parlamentarischen Patt nach den Wahlen vom Juni 1990 war untypisch, die Große Koalition BSP/UDK entsprang einer Notsituation). Dabei verweisen diese Parteien nicht nur auf die geschilderten aktuellen Strukturen und Positionen der ExKPen, sondern deutlich auch auf deren unklare Haltung zur eigenen Vergangenheit. Die kritischen Fragen lauten: Was bedeutet es, wenn sich die ExKPen bewußt als *Nachfolgeparteien* im politischen und rechtlichen Sinne verstehen? Ist ein Neuanfang möglich, wenn sie teilweise erst durch politischen Druck oder gesetzliche Vorkehrungen zur Abgabe illegitim erworbenen Parteivermögens gezwungen werden mußten (Polen, Bulgarien, Tschechische Republik)? Wie steht es um die Glaubwürdigkeit der Parteien – auch als Anwälte der sozial Benachteiligten –, wenn sie große Teile dieses Vermögens in dunkle Kanäle lenkten, z. B. mittels der sogenannten „Nomenklatur-Privatisierung" (in Ungarn etwa im Zusammenhang mit den parteieigenen Printmedien)? Inwieweit sind einzelne gegenwärtige Parteiführer in Repressionen der alten Regime verwickelt?

Auch vor *diesem* Hintergrund einer mangelnden Glaubwürdigkeit in der Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit ist

die Zukunft der KP-Nachfolgeparteien ungewiß – trotz ihrer attraktiven Angebote auf sozialpolitischem Feld. Das gilt um so mehr, als in ihren Reihen starke zentrifugale Prozesse wirksam sind, so daß mit weiteren Abspaltungen gerechnet werden muß. Durchlässiger werden die scharfen Abgrenzungslinien der neuen Parteien vorerst lediglich gegenüber den ExKPen in der Slowakei und in Ungarn.

In der *Slowakei* bot die Sozialdemokratie der PDL die Zusammenarbeit an – bislang ein Präzedenzfall in ganz Ostmitteleuropa. Eine Kooperation der Parlamentsfraktionen beider Parteien scheint durchaus möglich. In *Ungarn* wird die Sozialistische Partei von der Opposition mittlerweile als Teil der Bürgerbewegung „Demokratische Charta" akzeptiert, die der bekannte Schriftsteller *György Konrad* 1992 als Gegengewicht gegen nationalchauvinistische Strömungen im Lande gründete. Das könnte auf gewisse Dispositionen der liberaldemokratischen Linken hindeuten, die Abgrenzung zu ihr zu relativieren und die USP bei einem zukünftigen parlamentarischen Patt und zugleich scharfer Zuspitzung des Verhältnisses zu den konservativ-nationalen Kräften als möglichen Koalitionspartner einzubeziehen.

Zieht man ein Fazit zu Charakter, Substanz und politische Ausrichtung der früheren KPen in Ostmitteleuropa, so zeigt sich: Unter ihnen gibt es große Unterschiede in Breite und Tiefe des Wandels – etwa zwischen den Vorhuten in Form der Ungarischen SP und der PDL der Slowakei einerseits sowie den Nachzüglern in Form der KP in der Tschechischen Republik und der Bulgarischen SP andererseits (die KP-Nachfolgepartei „Sozialdemokratie der Republik Polen" nimmt zwischen den beiden Extremen eine mittlere Position ein). Diese Unterschiede sollten von potentiellen Partnern im Westen bei bei Strategien des Dialogs sowie möglicher internationaler An- und Einbindung berücksichtigt werden.

Heinz Timmermann

Flucht aus der Moderne oder ihr Spiegel?

Ein Literaturbericht zum Thema Fundamentalismus

Wenn die Zahl der Buchtitel, die zu einem Thema erscheinen, Ausdruck seiner aktuellen Bedeutung ist, dann müßte das Thema „Fundamentalismus" und vieles, was damit direkt und indirekt zusammenhängt, im Zentrum gegenwärtiger Stimmungen, Ängste und Besorgnisse in Politik, Kirche und Gesellschaft stehen. Ein gerade inflationär zu nennender Gebrauch des Wortes verdeckt jedoch nur allzu leicht manche Schwierigkeiten im Umgang mit diesem aus dem amerikanischen Protestantismus abgeleiteten Begriff. Zuweilen nimmt der Kampf gegen die Fundamentalisten selbst fundamentalistische Züge an.

Wenn ein Begriff wie Fundamentalismus bzw. fundamentalistisch so oft und in so unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet wird, wenn er von Teheran bis Rom, von Guatemala-City bis Ecône bzw. Wigratzbad angeblich entscheidende Charakteristika der politischen wie religiösen Gegenwartskultur bezeichnen soll, ist es nur mehr als billig, genauer hinzusehen, was im einzelnen darunter verstanden wird, ob damit nicht doch viel zu unterschiedliche Phänomene miteinander zu unkritisch verglichen oder gar innerlich verknüpft werden. Mißtrauisch macht vor allem die *praktische, strategisch abgezweckte Verwendung* des Fundamentalismus-Begriffs: Wenn Fundamentalisten immer nur die anderen sind, liegt der Verdacht nahe, man zimmere sich ein zwar möglicherweise nützliches, aber der Sache nach doch wenig konsistentes Feindbild zusammen.

Eine erste Antwort auf die Frage, was man unter Fundamentalismus versteht und wie man sich dem so bezeichneten Phänomen nähert, gibt die Art und Weise, in der Autoren und Herausgeber von Veröffentlichungen das Thema methodisch angehen. Was der Fundamentalismus-Forscher *Fritz Stolz* (in: ders., *Victor Merten,* Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus, Universitätsverlag, Freiburg i. Ue. 1991, 23; vgl. HK, August 1990, 378 ff.) an operationalisierenden Zugangswegen zum Thema nennt, kennzeichnet auch die Konzepte von zahlreichen Büchern, die gegenwärtig dazu erscheinen: Entweder man versucht, einen *Allgemeinbegriff* von Fundamentalismus zu formulieren und dann verschiedene spezielle Unterbegriffe zu unterscheiden und zu charakterisieren (protestantischer, katholischer, islamischer, politischer Fundamentalismus); oder aber man faßt Fundamentalismus ganz eng und schließt

andere Phänomene aus dem Begriff aus (europäisch-protestantischer Evangelikalismus, katholischer Integralismus, ökologischer Radikalismus u. ä.).

Stolz selbst wählt einen anderen Weg: Er skizziert das, was Fundamentalismus genannt wird, mit Hilfe von drei Dimensionen: Auf der *ideologischen* Ebene nennt der Zürcher Religionswissenschaftler als Merkmale eines solchen „regressiven" Fundamentalismus – im Gegensatz etwa zur „progressiven", etwa ökologischen oder feministischen Spielart: Rückgriff auf vormoderne Lehr- und Ideologiemuster; Traditionalismus bei religiösen Fundamentalismen; der Versuch, ein umfassendes und konsistentes bzw. geschlossenes Weltbild zu liefern; die Verweigerung gegenüber dem „aufklärungskompatiblen Alltagsweltkonzept der Gegenwart" sowie einen Absolutheitsanspruch; regressive Orientierung auf Gebieten, die auch in vormoderner Zeit bereits durch ein geschlossenes christliches Weltbild reguliert wurden, und gleichzeitig Zugeständnis von Eigengesetzlichkeit auf historisch neueren Erfahrungsgebieten; Krisenkult.

Auf *soziologisch-sozialpsychologischer* Ebene erwähnt Stolz die Elitebildung, hochgradige soziale Kontrolle, gruppeneigene Kommunikationsstile, Rückkehr zu emotionalen und normierenden Orientierungen der Vergangenheit sowie intensive Werbetätigkeit. Was den *Frömmigkeitstyp* angeht, macht er die Beobachtung, daß das traditionelle, voraufklärerische Symbolsystem in einer „individualistischen Zuspitzung" rezipiert werde („Heil des Einzelnen"): Die Tradition gelte nicht mehr selbstverständlich wie einst, sondern der einzelne müsse sich entschließen, die überlieferte Autorität als solche anzuerkennen. Die Erlebniswelt des Fundamentalisten werde wesentlich durch den einmaligen, biographisch fixierten Punkt der Bekehrung bestimmt. Darüber hinaus sei fundamentalistische Frömmigkeit durch ein hohes Maß an Emotionalität sowie an Rigidität der Normen geprägt.

Radikaler Patriarchalismus angesichts von Urbanisierung und Modernisierung

So vielfältig die Literatur zum Stichwort Fundamentalismus auch geworden ist – bis heute trifft man zwei Tendenzen in diesem Bereich, vielfach in enger Verbindung mit der von Stolz vorgenommenen methodischen Unterscheidung: die einen weiten den Begriff auf *immer neue Gebiete* aus, wobei sich hier der Fundamentalismusbegriff immer mehr von der sozialen Wirklichkeit bestimmter Bewegungen und Gruppierungen, Verhaltensmuster und Stimmungslagen entfernt und mehr und mehr zu so etwas wie einer *anthropologischen Konstante* im Denken und Verhalten von Menschen zu allen Zeiten wird, damit aber weithin an Konturen verliert.

Mit anderen Worten: In dem Maße, wie sich das Thema Fundamentalismus immer mehr von seinem eingeschränkten Herkunftsbereich entfernt, ändert sich auch der Sprachgebrauch: *Hansjörg Hemminger,* Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), weist in seinem Einführungsbeitrag zu einem von ihm herausgegebenen Sammelband (Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Quell Verlag, Stuttgart 1991) darauf hin, daß der Begriff des Fundamentalismus von seinen weltanschaulichen Inhalten inzwischen weithin getrennt worden sei; er stehe im weiteren Sinn nur noch für eine bestimmte Haltung zur Umwelt, zur Religion, zur Politik usw.: „Daraus folgt, daß man in diesem allgemeinen Sinn eigentlich kein Fundamentalist sein kann, man kann lediglich seine Weltsicht – wie auch immer diese aussehen mag – fundamentalistisch vertreten." Selbst wenn unter unterschiedlichsten Verhältnissen fundamentalistische Verhaltens- und Denkweisen anzutreffen sind, muß es sich also deswegen noch längst nicht um Personen handeln, die die Bezeichnung „Fundamentalisten" verdienen.

Ein zweiter Typ des Umgangs mit dem Fundamentalismusthema bemüht sich daher, den Fundamentalismusbegriff auch gegen einem verbreiteten Gebrauch immer wieder zurückzuführen auf seinen ursprünglichen Anwendungsbereich. Diese Position führt dazu, daß man von Fundamentalismus in erster Linie im Zusammenhang mit den beiden Erscheinungen spricht, die dieses Wort und die mit ihm gemeinte Sache am bekanntesten gemacht haben: dem Fundamentalismus protestantisch-amerikanischer Provenienz einerseits und dem islamischen Fundamentalismus andererseits. In diesem Bereich entstehen dann im Grunde bis heute die sachlich überzeugendsten Arbeiten. Die verläßlichste Quelle in bezug auf diese beiden Phänomene dürfte die Arbeit von *Martin Riesebrodt* „Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung" sein (Verlag Mohr, Tübingen 1990). Unbeschadet aller Unterschiede zeigt Riesebrodt auf der Basis des amerikanischen und iranischen Fundamentalismus der Jahre 1910–28 bzw. 1961–79 Strukturmerkmale fundamentalistischer Protestbewegungen auf. In beiden Fällen ist der Fundamentalismus – so Riesebrodt – nicht nur eine „Geisteshaltung oder ideologische Position, sondern er wird in eine Bewegung transformiert, zunächst in eine religiöse Bewegung, dann in eine Protestbewegung, die im Falle des Iran revolutionär wird, im Falle der USA reformistisch bleibt". Dieser „radikale Traditionalismus unter dem Einfluß rapider Urbanisierung und Modernisierung (ist) im Kern ein radikaler Patriarchalismus".

Zu den wichtigsten Aspekten der jüngsten Fundamentalismusdiskussion gehört die Präzisierung des *Verhältnisses* dieser Strömung *zur Moderne.* Der Untertitel eines Buches eines der führenden deutschen Fundamentalismustheoretiker, des Politikwissenschaftlers und Mitarbeiters der Friedrich-Ebert-Stiftung *Thomas Meyer,* lautet programmatisch: „Aufstand gegen die Moderne" (ders., Fundamentalismus, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1989). Meyer sieht die Moderne durch eine „Internationale der Unvernunft" – so der Untertitel einer von ihm herausgegebenen Aufsatzsammlung (ders., Fundamentalismus in der modernen Welt, Suhrkamp, Frankfurt 1989) aus

demselben Jahr – ernsthaft in Gefahr. In Umkehrung der Kantschen Definition von Aufklärung als der „Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" definiert Meyer den Fundamentalismus als den „selbstverschuldeten Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen halt machen, damit sie absoluten Halt geben können, genauso wie vor ihnen wieder alles andere relativ werden soll, damit sie der Relativierung entzogen bleiben" (in: Fundamentalismus in der modernen Welt, a.a.O., S. 18).

Der Fundamentalismus der Antifundamentalisten

Gegen diese Optik wurden verschiedene Einwände vorgebracht, die kennzeichnend geworden sind für den Diskussionsverlauf der letzten Jahre. In einem zentralen Beitrag der letztjährigen Doppelnummer des „Merkur", zum Thema „GegenModerne – Über Fundamentalismus, Multikulturalismus und Moralische Korrektheit" wendet sich *Helmut Dubiel* (in: Der Fundamentalismus der Moderne, in: Merkur, September/Oktober 1992, 747 ff.) dagegen, in der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus den „dichotomen Deutungsversuchen von Tradition und Moderne" zu erliegen: „In der Suggestion der Möglichkeit, einen Zustand *vor* dem Beginn der Moderne wieder zu etablieren, sitzen die Diagnostiker der fundamentalistischen Bewegungen deren Selbstinterpretation auf." Die entsprechenden Bewegungen könnten hingegen nur angemessen durch den Umstand verstanden werden, daß sie gezwungen seien, auf dem *Boden der Moderne selbst* zu agieren. Ebenso wie auch zwischen einer integralen traditionalen Kultur und einem „projet intégriste" unterschieden werden müsse, seien die sogenannten Fundamentalisten gezwungen, unter den historischen Bedingungen des von ihnen Bekämpften zu handeln.

Dubiel beläßt es in diesem Zusammenhang jedoch nicht nur beim Aufweis der so bezeichneten „Modernität des Fundamentalismus", sondern fragt auch nach dem, 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". Die Identifikation von Fortschritt mit Modernisierung sei so suggestiv gewesen, daß die politischen Widerstandsaktionen gegen sie immer nur als „antimodernistischer Protest" – mit anderen Worten: als fundamentalistisch – hätten verbucht werden können.

Kritik an manchen Zügen gegenwärtiger Antifundamentalismus-Rhetorik hatte in dem Sammelband von Meyer bereits *Otto Kallscheuer* mit seinen „Fünf Nachfragen zur Marschrichtung im antifundamentalistischen Kampf" – so der Untertitel – angemeldet (vgl. ders., Ökumene welcher Moderne?, in: T. Meyer, Fundamentalismus in der modernen Welt, a.a.O., 62 ff.; in aktualisierter Fassung auch enthalten in: Otto Kallscheuer, Glaubensfragen. Über Karl Marx & Christus & andere Tote, Frankfurter Verlagsanstalt, Frankfurt 1991, 123 ff.). Je bedrohlichere Gefahren für die Moderne man im Fundamentalismus heraufziehen sehe, je vollmundiger man sich in den antifundamentalistischen Kampf stürze, desto selbstgewisser gebärde sich die Moderne, wendet Kallscheuer ein.

Modernitätskritiker sollten sich den Schuh des Fundamentalismus oder Traditionalismus jedoch nicht anziehen, sondern Gegenfragen stellen: „*Etwa:* Woher denn die (Selbst-)Gewißheit der Moderne rühre, ihre fortschreitende Ausdifferenzierung zwischen Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Moral, Kunst und Religion bedeute tatsächlich *Fortschritt* im Singular, zum besseren? *Oder:* Ob die Emanzipation der Kultur aus den Fesseln der Religion, die Eröffnung eigengesetzlicher Sinnprovinzen mehr oder weniger zwangsfreier Einigung über ästhetischen Geschmack wissenschaftliche Wahrheit und moralische Richtigkeit nicht auch Kehrseite einer ganz anderen, gefährlichen Emanzipation unkontrollierter Steuerungssystem der Industriegesellschaft (Ökonomie, Technik, Administration) aus ihrer Einbettung in moralische Ökonomien des Gemeinwesens sei." Und um Beifall von der falschen Seite abzuwehren, fügt er gleich hinzu: Eine Idealisierung der traditionellen moralisch-religiösen Weltbilder impliziere dies keineswegs.

Affinität zwischen Fundamentalismus und technischer Rationalität

Fundamentalistische Züge in der Schärfe und Polemik gegen den Fundamentalismus sieht auch der Luzerner Religionswissenschaftler *David J. Krieger* (in: *Christian J. Jäggi,* ders., Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart. Orell Füssli, Zürich und Wiesbaden 1991). Fundamentalistische Erscheinungen der Gegenwartskultur versteht er weniger als „Flucht vor der Moderne", sondern erkennt in ihnen eher den „Spiegel, worin wir unser eigenes postmodernes Gesicht zu sehen bekommen". Krieger fragt, ob im Zeitalter der Postmoderne der emphatische Appell an die Vernunft zur Überwindung des Fundamentalismus eigentlich noch die angemessene Reaktion auf dieses Phänomen sei. Da es in der Postmoderne „keine Kriterien von Wahrheit, Sinn und Recht" mehr gebe, die von allen anerkannt würden, gebe es auch keinen „Diskurs der Vernunft gegenüber der Unvernunft", sondern nur die „kämpferische Auseinandersetzung von verschiedenen Rationalitätsmodellen".

Ob der Fundamentalismus bzw. das, was man sich so zu nennen angewöhnt hat, tatsächlich ein „Aufstand gegen die Moderne" ist, ist jedoch selbst bei den klassischen Formen des

Fundamentalismus zweifelhaft. *Erich Geldbach* (in: Erwachsenenbildung, 1/1992, 9 ff.) weist darauf hin, daß nicht der Gegensatz von aufgeklärter Stadt- und hinterwäldlerischer Landkultur für das Auftreten des Fundamentalismus kennzeichnend sei, sondern ein „bestimmter wissenschaftlicher Geist": „Der Fundamentalismus will eine Theologie der Tatsachen entwickeln. Wie der Naturwissenschaftler die Tatsachen und Gesetze der Natur beschreibt und systematisiert, so verfährt der Theologe mit den Tatsachen der Bibel. Die Bibel ist dem Theologen, was die Natur dem Menschen ist: ein Lagerhaus der Fakten, a store-house of facts." Der entsprechende Umgang mit der Heiligen Schrift beruhe auf einem rationalen Empirismus. Eines hermeneutischen Übersetzungsvorgangs bedürfe es nicht. Der „garstige Graben" der Geschichte werde mühelos übersprungen.

In eine ähnliche Richtung weist der Pionier unter den Fundamentalismusforschern, der englische Bibelwissenschaftler *James Barr,* in seinem Klassiker „Fundamentalismus" (deutsche Ausgabe: Chr. Kaiser Verlag, München 1981): Barr sieht im Fundamentalismus eine religiöse Geisteshaltung, die quer durch alle Kirchen und Konfessionen hindurch anzutreffen ist: An die Stelle des Glaubens tritt dabei die Abhängigkeit von rationalistischen Beweisen, und an die Stelle der religiösen Funktion der Bibel rückt als erster Garant die Schriftautorität und das Fehlen aller Irrtümer, insbesondere in historischen Einzelheiten. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe von Barrs „Fundamentalismus", *Gerhard Sauter,* in seiner Einführung: „Die fundamentalistische Ideologie verkennt gerade in ihrem unablässigen Einspruch gegen die ‚moderne Wissenschaft', wie sehr sie selbst von ihr abhängig ist – allerdings nur in einem bestimmten, inzwischen von der Wissenschaft selbst überholten Stadium, eben dem letztlich unkritischen Rationalismus der ersten Aufklärung, der sich freilich bis über das 19. Jahrhundert hinaus vor allem in den Naturwissenschaften weiter durchgesetzt hat. Mit diesem Rationalismus teilt der Fundamentalismus auch die Sehnsucht nach einer kompletten, alle Informationen in sich vereinigenden Weltanschauung."

Der protestantische Theologe *Heinrich Schäfer,* Autor einer Studie über den von Nord- nach Mittelamerika einsickernden protestantisch-evangelikalen Fundamentalismus (Befreiung vom Fundamentalismus. Entstehung einer neuen kirchlichen Praxis im Protestantismus Guatemalas, Edition Liberación, Münster 1988), spricht in dem Zusammenhang von einer ausgesprochenen „Affinität zwischen Fundamentalismus und technischer Rationalität": Die innere Logik des Fundamentalismus entspreche der der technischen Rationalität. Es geht ihm vor allem um den „direkten Zugriff des (fundamentalistischen) Menschen auf das Absolute und Ewige als Begründung seiner Herrschaft über das Relative und Zeitliche, über die Welt" (in: Ökumenische Rundschau, Oktober 1992, 434 ff.).
Auch wenn Autoren wie Kallscheuer nicht müde werden zu fragen, ob „in der Nacht der Beschwörung der fundamentalitischen Gefahr nicht alle Katzen grau" würden – „rosa Bhagwan-Jünger, astral leuchtende kosmische Mönche, gut gebräunte *encountering*-Profis, muffig grüne Radikale und blue-Blazer-Fernsehprediger" –, die Rede vom Fundamentalismus „von Kairo und Algier bis Prag, von amerikanischen Protestanten bis zu den religiösen Eiferern der ‚Gush-Emunim', von islamistischen Aktivisten bis zu katholischen Charismatikern, von den Anhängern des Rabbi Lubawitsch bis zur italienischen Laienbewegung ‚Comunione e Liberazione' ", hat sich in jüngster Zeit gerade auch in eher populärwissenschaftlicher Literatur weithin durchgesetzt – so etwa in dem Buch des französischen Soziologen *Gilles Kepel:* Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, Piper, München 1991 (französisches Original: La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Editions du Seuil, Paris 1991) – und scheint auf den ersten Blick auch nicht wenige Fakten auf ihrer Seite zu haben. Die 80er Jahre erscheinen in dieser Optik leicht als ein Jahrzehnt unter der Knute einer Koalition aus radikal-religiösen Reaktionären: Von Predigern der Electronic Church bis zu jüdischen Orthodoxen, die ihren politischen Einfluß geltend zu machen verstehen, von Ajatollah Chomeini bis Johannes Paul II., denen nichts mehr am Herzen liege, als die neuzeitlich-säkulare Trennung von Staat und Kirche rückgängig zu machen.

Fundamentalistisch oder integralistisch?

Werden hier nicht aber Dinge miteinander verglichen, ja mehr noch: in einen irgendwie gearteten inneren Zusammenhang gestellt, die – wenn man genauer hinsieht – wenig miteinander zu tun haben? Wenn radikale Muslime sich jeder Form von laikaler Trennung von Staat und Religion in arabischen Ländern oder dem Iran entgegenstemmen, ist das damit bereits etwas Ähnliches, wie wenn man in Frankreich die laizistische Nichtwahrnehmung des Phänomens Religion durch den Staat und die säkulare Gesellschaft an ihre Grenze gekommen sieht? Hier ein sich vor allem politisch aggressiv gebärdender Islam – dort ein Katholizismus, in dem nach dem Zusammenbruch des Ostblocks die mißverständliche Parole von der Neu-Evangelisierung ausgegeben wird –, wo ist das Gemeinsame?

Was Kepel für Islam, Judentum und Christentum als „Bruch mit dem Geist der Säkularisierung" darstellt, nimmt sich im einzelnen doch sehr viel unterschiedlicher aus, als er es in seinem dreifachen Katastrophenszenario als Gefahr an die Wand malt. Nur schon für den Islam weisen Autoren wie der in Damaskus gebürtige Göttinger Politologe *Bassam Tibi* immer wieder darauf hin, daß es sich bei der entsprechenden Form des Fundamentalismus gerade nicht um ein religiöses, sondern um ein politisches Phänomen handle: Der islamische Fundamentalist sei – so Tibi – „nicht ein *homo religiosus,* sondern ein politischer Ideologe und ein Aktivist, der durch den Rückgriff auf die Religion Millionen von verzweifelten Men-

schen in einer desperaten Situation mobilisieren kann". Und: „Der religiöse Fundamentalismus ist eine politische Ideologie und keine Renaissance des Religiösen" (in: ders., Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, Verlag Beck, München 1992).
Kepel übersieht auch, daß die Infragestellung einer bestimmten, anti-religiös und -kirchlich gerichteten Säkularisierung in traditionell christlichen Ländern noch nicht unbedingt die Abschaffung oder Bekämpfung jeder Art von Säkularisierung und insofern einen fundamentalistischen Rückfall in vor-moderne Verhältnisse bedeuten muß. Ebensowenig wie der islamische Fundamentalismus einfachhin mit *dem* Islam gleichzusetzen ist, kann eine Bewegung mit neointegralistischem Einschlag wie Comunione e liberazione (vgl. HK, März 1988, 118 ff.) einfachhin exemplarisch für *die* katholische Kirche bzw. ihren vermeintlichen Hang zum Fundamentalismus stehen.

Die fundamentalistische Versuchung in der Theologie

Was die katholische Kirche angeht, ist das Thema Fundamentalismus damit im übrigen aber noch längst nicht erschöpft. Zum einen wird unter diesen Begriff die Lefebvre-Bewegung eingeordnet (vgl. *Alois Schifferle,* Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Butzon & Bercker, Kevelaer 1983; ders., Das Ärgernis Lefebvre. Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung. Paulus-Verlag, Freiburg i. Ue. 1989; *Rudolf Pacik,* Verrat am katholischen Glauben. Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, in: *Józef Niewiadomski,* Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1988). Sofern in Verbindung mit dem Lefebvristen tatsächlich der Fundamentalismusbegriff verwendet wird, zeigt es sich jedoch auch, daß damit allein wenig gesagt ist. Herkömmliche Bezeichnungen als *integralistisch* bzw. *neointegralistisch* oder *traditionalistisch* reichen zumeist völlig aus, sind im Grunde sogar vorzuziehen, weil so die *historischen Verbindungslinien* zum katholischen Integralismus des 19. Jahrhunderts deutlicher hervortreten lassen. Dies dürfte jedoch nicht nur für die bis heute erklärten Lefebvre-Anhänger gelten, sondern im Grunde auch auf je verschiedene Weise für die aus der Lefebvre-Bewegung hervorgegangene Priesterbruderschaft St. Petrus, das Opus Dei sowie das Engelwerk, die drei Gruppierungen, die von *Wolfgang Beinert* zum Aufweis eines „Katholischen Fundamentalismus" herangezogen wurden (ders. [Hg.], Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991; vgl. HK, September 1991, 422 ff.).

Anders liegt es bei den übrigen Gemeinschaften und Bewegungen, die in dem Zusammenhang teilweise genannt werden, *Knut Walf* (in: Meyer, Fundamentalismus in der modernen Welt, a.a.O., 248 ff.) versah gleich eine ganze Reihe von geistlichen Bewegungen neuerer Art mit dem Etikett „fundamentalistisch" oder sah sie doch zumindest in einer gefährlichen Nähe zum Fundamentalismus: neben der bereits genannten Comunione e liberazione die *Charismatiker,* die *Neokatechumenale Bewegung,* die *Focolarini, Schönstätter, Cursillos,* auch die *Gemeinschaften Christlichen Lebens,* die *Bewegung für eine bessere Welt* und die *Legio Mariens.* Selbst wenn solche Bewegungen, die man frömmigkeitsgeschichtlich auch als eine nachgeholte katholische Spielart von Erweckungsbewegung auffassen könnte, z. T. Elemente aufweisen, wie sie auch fundamentalistischen Gruppierungen nicht fremd sind, rechtfertigt dies noch nicht die verallgemeinernde Qualifizierung als „fundamentalistisch". Ob in diesen „communautés émotionelles" – wie solche Gruppen in der französischen Religionssoziologie auch heißen – wirklich de-säkularisiert oder ein fundamentalistisches Bibelverständnis propagiert wird, ist keineswegs ausgemacht, zumindest von Fall zu Fall sehr unterschiedlich.

Die Fremdheit mancher Frömmigkeitsformen und der im Vergleich zu volkskirchlicher Praxis höhere Stellenwert religiöser Erfahrung sind für sich genommen keine hinreichenden Gründe, die genannten Gruppen unter Fundamentalismusverdacht zu stellen. Daß hier weder ein traditioneller protestantischer noch ein in Analogie dazu gebildeter katholischer Fundamentalismusbegriff greift, zeigt im übrigen schon die Tatsache, daß an der dezidiert ökumenischen Ausrichtung etwa von Bewegungen wie den aus Italien stammenden Focolarini oder der (deutschen) Charismatischen Gemeindeerneuerung in der katholischen Kirche kein Zweifel bestehen kann (über die insgesamt unübersichtlichere evangelische Szene von Fundamentalismus zu Evangelikalismus und Pietismus vgl. *Uwe Birnstein,* „Gottes einzige Antwort . . .". Christliche Fundamentalisten im Vormarsch. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1990).

Für die Theologie ist damit jedoch das Thema Fundamentalismus noch nicht erschöpft. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund einer Reihe von viel kritisierten Positionen des kirchlichen Lehramtes im jetzigen Pontifikat sind manche Theologen gegenwärtig dabei, die Versuchung des Fundamentalismus allüberall zu entdecken. Der Marburger Sozialethiker *Stephan Pfürtner* (in: Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale. Verlag Herder, Freiburg 1991) beläßt es in dem Zusammenhang nicht etwa bei der Darstellung der entsprechend gefährdeten Gruppen, sondern skizziert, was er einen kirchlichen „Moralfundamentalismus" nennt sowie vor allem eine „fundamentalistische Mentalität", die er auch bei Johannes Paul II. ausmacht (vgl. auch die Beiträge von *Karl Josef Rivinius, Arno Schilson* und *Franz Böckle,* in: *Hermann Kochanek* [Hg.], Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Verlag Herder, Freiburg 1991).
Ob die Verwendung des Fundamentalismus-Begriffs bei der Analyse zahlreicher, weithin nicht neuer innerkirchlicher bzw. theologischer Streitfragen wirklich so zwingend ist, wie es zunehmend häufiger erscheint, muß zumindest offen bleiben. So

offensichtlich die Parallelen zu Denkweisen, Einstellungen und Mentalitäten sind, die man sich angewöhnt hat, als fundamentalistisch zu bezeichnen, so ist doch auch richtig, daß sich die meisten Problemlagen auch ohne den Fundamentalismusbegriff in den Blick nehmen lassen, ohne daß man sie damit verharmlosen würde. Der Siegener Systematische Theologe *Jürgen Werbick* weist bei der Auseinandersetzung um das, was er die „fundamentalistische Versuchung in der Theologie" nennt, begrifflich genauer auf die Unterscheidung zwischen „theologischem Neokonservativismus" und „christlichem Fundamentalismus" hin, fragt aber, ob beide nicht als „unterschiedlich konsequente und reflektierte Antwortversuche auf die gleiche Frage zusammenzusehen" seien (in: ders. [Hg.], Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. QD 129. Verlag Herder, Freiburg 1991).
Von beiden Seiten werde der „modernen Theologie" entgegengehalten, daß sie einen Kompromiß suche, wo es keinen geben könne: Achtung und kritische Prüfung heiliger Traditionen oder religiöser Geltungsansprüche schlössen sich nun einmal prinzipiell aus. Die Ernsthaftigkeit des fundamentalistischen Protestes wie der neokonservativen Modernismuskritik könne man nicht angemessen würdigen, wenn man die Auseinandersetzung nicht bis zur Diskussion dieser Unvereinbarkeitsbehauptung zwischen dem „Geist der neuzeitlichen Kritik" und dem „Geist demütiger Hinnahme des Geoffenbarten" vorantreibe. Ihr liege ein bestimmtes Offenbarungsverständnis zugrunde: Nur wenn es gelinge, dieses Offenbarungs- und Theologieverständnis als unvereinbar mit den Grundwahrheiten des Christentums zu erweisen, könne man darauf hoffen, die fundamentalistisch-neokonservative Unvereinbarkeitsbehauptung zu erschüttern.

Für eine weitere Form dieser Unvereinbarkeitsbehauptung steht die „Streitschrift" des Wiener Religions-, Kirchen- und Christentumskritikers *Hubertus Mynarek:* Denkverbot. Fundamentalismus in Christentum und Islam (Verlag Knesebeck, München 1992). Für Mynarek sind alle Monotheismen fundamentalistisch, und zwar deshalb, weil sie den Denkprozeß an irgendeiner bestimmten Stelle willkürlich stoppen – „durch die Annahme eines persönlichen Gottes, der nicht mehr hinterfragt wird". Jede Glaubensentscheidung steht damit unter Fundamentalismusverdacht – womit jedoch auf andere Weise das Thema Fundamentalismus wiederum so ausgeweitet wird, daß es letztlich nur wenig Verbindung zum Hauptmerkmal der fundamentalistischen Option verrät: jenem „zu zwanghaftem Sicherheitsverlangen sich steigernden Gewißheitsbedürfnis angesichts einer vom Zweifel und vom ideologiekritischen Verdacht geprägten Vernunftkultur" (Jürgen Werbick, a.a.O.).

Mit einer gewissen Phasenverschiebung bahnt sich damit innerhalb von Theologie und Kirche eine Auseinandersetzung an, in der man sich in Kultur und Politik bereits seit einiger Zeit befindet: Die sich häufenden Bekenntnisse zu mehr vernunftgeleitetem Dialog und Toleranz, zu mehr Besinnung auf das, was jeder Pluralität und freiheitlicher Selbstbestimmung gewissermaßen fundamental vorausliegt, machen nur erneut offenbar, daß es genau daran zunehmend mangelt. Gesucht wird allenthalben die Möglichkeit, berechtigte Kritik an den Schattenseiten der Moderne üben zu können, ohne deswegen Antimodernist zu werden; neuzeitliches Denken zu bejahen, ohne deshalb als naiver Modernist geziehen zu werden; sich auf „Fundamentales" angesichts von postmoderner Beliebigkeit zu besinnen, ohne deswegen gleich als Fundamentalist zu gelten; eine fundamentale Glaubensentscheidung treffen zu können, ohne deshalb moderne Vernunftkritik zu verteufeln; sich unterscheiden zu können, ohne deswegen im Stile eines sich selbst gettoisierenden Aussteigers die Brücken hinter sich abzubrechen.

Klaus Nientiedt

Kurzinformationen

Bischofstreffen im Vatikan ein Jahr nach der Europasynode

Ein Jahr nach der Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa (vgl. HK, Februar 1992, 65 ff.) trafen die Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen mit *Johannes Paul II.* zusammen. Der Papst hatte zum Abschluß der Synode deren Präsidium den Auftrag erteilt, ihm binnen eines Jahres „Vorschläge oder Ratschläge" für eine Struktur zur Verwirklichung der Vorhaben der Synode zu machen. Das Rätselraten darüber, wie eine solche Struktur aussehen und in welchem Verhältnis sie zum bestehenden Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) stehen könnte, ist mit dem Treffen vom 1. Dezember 1992 beendet: In seiner Eröffnungsansprache an die Konferenzvorsitzenden skizzierte der Papst Grundlinien eines *veränderten CCEE.* Demnach werden künftig die Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen Mitglieder des Rates sein. Johannes Paul II. bezeichnete gleichzeitig die Überlegungen und das Schlußdokument der Europasynode vom November/Dezember 1991 als Ausgangspunkt für die „Formulierung der Themen und Aufgaben" des CCEE in seiner zukünftigen Tätigkeit. Der Rat, so der Papst, solle zum „europäischen Inspirationszentrum für das Apostolat im Dienst aller Bistümer und Bischofskonferenzen" werden. In deutlicher Anspielung auf die überaus kritischen Reaktionen aus nichtkatholischen Kirchen zum Communio-Schreiben der Glaubenskongregation vom Frühjahr 1992 (vgl. HK, Juli 1992,

379 ff.) sprach er von „unbegründeten Vorwürfen" im Blick auf das ökumenische Engagement der katholischen Kirche. Die katholische Antwort müsse immer „brüderlich und vom Geist der Liebe Christi inspiriert" sein. – Seine Schlußansprache bei dem Treffen vom 1. Dezember nutzte Johannes Paul II. zu einer vehementen *Verteidigung des Pflichtzölibats* in der lateinischen Kirche, unter Bezugnahme auf Beratungen und Ergebnisse der Bischofssynode über den priesterlichen Dienst von 1990.

Johannes Paul II. appellierte an deutsche Bischöfe, für den Schutz jüdischer Mitbürger einzutreten

In vier Gruppen absolvierten die deutschen Bischöfe im November und Dezember 1992 ihren alle fünf Jahre fälligen Ad-limina-Besuch beim Apostolischen Stuhl. In seinen Ansprachen vor den Bischöfen ging der Papst schwerpunktmäßig auf verschiedene gesellschaftliche wie kirchlich-pastorale Fragen ein, die gegenwärtig in Deutschland aktuell sind. In seiner Rede vor der Gruppe der ostdeutschen Bischöfe äußerte sich Johannes Paul II. u. a. auch zu den *rassistischen und antisemitischen Vorfällen* der letzten Monate in Deutschland. Er forderte die Bischöfe dazu auf, alles zu tun, um zu verhindern, „daß rassistische und nationalistische Tendenzen vor allem bei der Jugend sich ausbreiten" und das Bild des „anderen und freiheitlichen Deutschland" gefährden. Christen dürften in dieser Situation nicht in Indifferenz und Lethargie verfallen. Der Papst bat die Bischöfe, sich für den Schutz der jüdischen Mitbürger einzusetzen: Entweihungen von Synagogen und Angriffe auf Mahnmale, die den Juden in ihrer leidvollen Geschichte viel bedeuten, können niemals geduldet werden". In seiner Ansprache vor den Mitgliedern der Bayerischen Bischofskonferenz ging der Papst u. a. ausführlicher auf die Situation beim *Religionsunterricht* ein. Dem Religionsunterricht in den Schulen komme im Rahmen der Neuevangelisierung eine herausragende Bedeutung zu. Der Papst bekräftigte ausdrücklich die Aussage eines internationalen römischen Symposiums zum Religionsunterricht aus dem Jahre 1991 (vgl. HK, Juni 1991, 254 ff.), wonach der konfessionelle Religionsunterricht die „beste Form" zur Verwirklichung der religiösen Dimension in der schulischen Erziehung und deshalb zu Recht ein fester Bestandteil des europäischen Schulwesens darstelle. Wenn heute die Konfessionsgebundenheit des Religionsunterrichts in Frage gestellt werde, dann vor allem im Zusammenhang mit einer alten und immer wieder neu auflebenden Strategie einer „Anti-Evangelisierung". Der Papst forderte die Bischöfe auch auf, dafür Sorge zu tragen, „daß die bestehenden Normen, die die Interkommunion betreffen und Zeit und Ort ökumenischer Gottesdienste, gewissenhaft eingehalten werden".

ZdK veröffentlicht eine Stellungnahme zur „Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft"

Eine Erklärung zu Aufgabe, spezifischem Profil und den Anforderungen an die Mitarbeiter der katholischen Erwachsenenbildung hat die Kommission „Bildung und Kultur" des *Zentralkomitees der deutschen Katholiken* (ZdK) am 8. Dezember 1992 veröffentlicht. Zur Begründung kirchlichen Engagements in der Erwachsenenbildung heißt es, Weiterbildung, die dem Menschen in seinem beruflichen wie privaten Leben eine Hilfe sein wolle, verlange ein reichhaltiges Angebot und die Möglichkeit freier Auswahl, das der staatliche Träger alleine nicht gewährleisten könne. Dieses sei nur zu erreichen, wenn innerhalb einer Region verschiedene Träger ihr Angebot in freier Konkurrenz unterbreiteten. Kirchliche Einrichtungen müßten dabei jedoch innerhalb der Pluralität der Angebote einen *unterscheidenden Standpunkt* erkennbar machen. Ausgerichtet an einem ganzheitlichen Menschenbild, das sich der Reduzierung der Person auf ein berufliches Funktionieren widersetze und orientiert an den Prinzipien katholischer Soziallehre, diene Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft der Befähigung zur Auseinandersetzung mit politischen und gesellschaftlichen Fragen sowie der Bereitschaft zu begründeter Urteilsbildung. Dabei betonen die Autoren die besondere Bedeutung, die kirchlicher, in ihrem Grundverständnis diakonaler Erwachsenenbildung in den neuen Bundesländern zukomme. Das skizzierte Aufgabenprofil umfaßt, verpflichtet auf grundsätzliche Offenheit für andere Standpunkte und die Vermeidung jeder Diffamierungen, die religiöse Bildung – die zugleich Lebenshilfe und Sinnangebot ist und eine kritische Funktion gegenüber Ideologien und neuen Mythologien hat –, die Vermittlung von Glaubenswissen aber auch den entschiedenen Beitrag zum Verständnis und Erhalt der kulturprägenden Kraft des Christentums.

Schweizer Bischofskonferenz verteidigt die Korrektheit der umstrittenen Koadjutor-Ernennung im Bistum Chur

Anlaß zu dieser auf der im Anschluß an ihre Winterversammlung durchgeführten Pressekonferenz vorgetragenen Stellungnahme war der eine Woche zuvor veröffentlichte „Expertenbericht im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz" zu „Bischofswahlen in der Schweiz" (NZN Buchverlag, Zürich). Die von der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz, dem Zusammenschluß der zumeist nach staatskirchenrechtlichen Regeln organisierten kantonalkirchlichen Institutionen, eingesetzte Expertenkommission kam zu einer unerbittlichen Beurteilung der Ernennung von *Wolfgang Haas* zum Koadjutor des Bistums Chur: Diese Ernennung sei erstens völkerrechtswidrig erfolgt, weil sie Konkordatsrechte des Kantons Schwyz verletzt habe; zweitens habe der Apostolische Stuhl innerkirchlich relevante Zusicherungen, das Dom-

kapitel in die Wahl von Koadjutoren einzubeziehen, nicht eingehalten; drittens habe der Apostolische Stuhl bzw. das Bischöfliche Ordinariat Chur im Rechtsverkehr als selbstverständlich zu geltende Verhaltensregeln verletzt. Gegen diese Vorwürfe setzte sich zunächst das Churer Offizialat zur Wehr, indem es zum Teil aus Quellen zitierte, die es der Expertenkommission trotz nachhaltigem Ersuchen nicht zur Verfügung gestellt hatte. Auf der Pressekonferenz erklärte der Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, Bischof *Pierre Mamie,* die im Buch vorgetragene Aussage, der Papst habe Völkerrecht verletzt, als unannehmbar. Gegen diese Aussage protestiere die Bischofskonferenz, wie sie die Publikation des Berichtes überhaupt bedaure. Denn die Bischofskonferenz sei mit Rom in dauerndem Gespräch; die gerügte Veröffentlichung belaste dieses Gespräch, weil es Vorurteile über das Kirchenbild der Katholiken und Katholikinnen in der Schweiz bekräftige. Anderntags hatte *Jenö Staehelin,* der Sonderbotschafter der Schweiz beim Heiligen Stuhl, eine Unterredung mit Erzbischof *Jean Louis Tauran;* im Auftrag des Bundesrates, der Schweizer Landesregierung hatte Botschafter Staehelin in Rom die große Beunruhigung der sieben Kantone des Bistums Chur vorzutragen (HK, Oktober 1992, 485). Eine Lösung des Problems Chur, ließ der Sonderbotschafter danach verlauten, müsse erdauert werden, weil es dabei um einen komplizierten Prozeß gehe. Aus dem Kreis der RKZ-Experten dagegen verlautete, neue Standpunktbezüge würden nichts mehr bringen, jetzt müsse ein innerkirchlicher Dialog in Gang kommen.

Der Erzbischof von Milwaukee, Rembert Weakland, initiierte Dialog zur „katholischen Identität"

Aus Anlaß der bevorstehenden 150. Wiederkehr der Gründung der 1875 zur Erzdiözese erhobenen Diözese Milwaukee (US-Bundesstaat Wisconsin) hat Erzbischof *Rembert Weakland* eine auch über die Diözese hinaus interessante Selbstverständnisbedatte in Gang gesetzt. Er veröffentlichte den ersten Entwurf eines Hirtenbriefs (Wortlaut in: Origins, 12.11.92, 376ff.), der in überarbeiteter Form beim Jubiläum in seiner endgültigen Fassung erscheinen soll. Der Text resümiert in groben Zügen die spezielle Geschichte der als Einwandererkirche entstandenen US-Kirche, skizziert Eigentümlichkeiten katholischer Glaubenslehre und Frömmigkeitstradition und zeigt aktuelle Herausforderungen für die US-Kirche auf. Gerade weil die Katholiken heute in einer pluralistischen Gesellschaft lebten, sei es für sie notwendig, sich nahe an die Kirche zu halten, um die Glaubenstradition zu verstehen und sie zu leben. Als eine Schwierigkeit der jüngeren Vergangenheit des US-Katholizismus nennt Weakland die Tatsache, daß „äußere Manifestationen katholischer Identität und Glaubenspraxis" vielfach in Frage gestellt und in manchen Fällen abgeschafft worden seien. So äußerlich diese für den Katholizismus auch immer seien – sie stellten dennoch wichtige Eckpunkte katholischer Identität inmitten der breiten US-Bevölkerung. Die katholische Kirche sei eine bekenntnisorientierte Kirche. Man solle daher die Bedeutung einer „korrekten Formulierung" des Glaubens und die Notwendigkeit für jeden Katholiken, sich dieser Wahrheiten bewußt zu sein, nicht geringschätzen. Die Kirche nehme gegenüber dieser Welt keine negative, sondern eine positive Haltung ein, weil Gott in diese Welt inkarniert worden und weil dies der Ort sei, wo das Reich Gottes realisiert werden solle. Das Bemühen von Katholiken um eine eigene Identität geschehe nicht in Opposition zu Protestantismus und Judentum. Die Klärung der eigenen Identität sei dennoch für den ökumenischen Dialog hilfreich. Als Teil des „mainstream" der US-amerikanischen Bevölkerung müßten es die Katholiken lernen, in der eigenen Kultur zu unterscheiden zwischen dem, was gut und was schlecht sei. Dies herauszufinden sei weder einfach, noch stünden einfache Antworten zur Verfügung.

Vietnamesische Bischofskonferenz schreibt offenen Brief an die Regierung

Bei ihrem Treffen vom 12. bis 19. Oktober 1992 verfaßte die vietnamesische Bischofskonferenz zwei wichtige Schreiben (dokumentiert in: Eglises d'Asie, 1. 12. 92). In einem allgemeinen Hirtenschreiben an die Katholiken Vietnams üben die Bischöfe zwischen den Zeilen deutliche Kritik an der moralischen Krise des Landes in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und unterstreichen den Beitrag der Kirche für den dringend benötigten Neuaufbau. Zugleich wandten sie sich in einem offenen Brief an den Premierminister. Bereits im Jahr zuvor hatte sich die Bischofskonferenz anläßlich des 7. Kongresses der KP Vietnams öffentlich an die Politiker gewandt und gegen bestehende *Einschränkungen der freien Religionsausübung* protestiert. Das neue Schreiben läßt mit seinen behutsam, wenn auch deutlich formulierten Forderungen die vielfältigen Zwänge erkennen, unter denen die Kirche immer noch zu leiden hat: Die Bischöfe fordern, frei nach pastoraler Maßgabe ihre Versammlungsorte wählen zu können, die volle Bewegungsfreiheit für alle Mitglieder der Bischofskonferenz in ihrer eigenen Diözese, die uneingeschränkte Möglichkeit zur Zusammenarbeit mit dem Apostolischen Stuhl und den Bischofskonferenzen anderer Länder einschließlich voller Reisefreiheit und das Recht, religiöse Schriften veröffentlichen zu können. Des weiteren verlangen sie die Berechtigung, Priesterseminare und dazu hinführende Schulen ohne die bestehenden Aufnahmebeschränkungen eröffnen und Priester ausschließlich nach eigenem Gutdünken weihen und einsetzen zu können. Aus Umerziehungslagern zurückkehrende Priester sollen in ihr Amt zurückversetzt werden dürfen. Ihr Schreiben beenden die Bischöfe mit der Forderung nach der Rückgabe kirchlicher Immobilien und der Aufhebung jeglicher Einschränkung freier Religionswahl.

Zeitschriften

Theologie und Religion

CONROY, CHARLES. Reflections on the Present State of Old Testament Studies. In: Gregorianum Jhg. 73 Heft 4 (1992) 597–609.

Der Beitrag gibt einen instruktiven Durchblick zu den gegenwärtigen Haupttendenzen in der Forschung am Alten Testament. Demnach findet eine intensive Methodendiskussion statt, wobei neben die „klassischen" Zugänge der historisch-kritischen Exegese immer stärker Anstöße aus allgemeiner Linguistik, Literaturtheorie und praktischer Literaturkritik treten. Zum zweiten macht Conroy darauf aufmerksam, daß grundlegende historische Fragen im Blick auf das Alte Testament derzeit offen sind, nicht zuletzt in der Pentateuch- und Prophetenforschung. Es sei deshalb heute ungeheuer schwer, eine Geschichte des alten Israel zu schreiben, weil es keinen Konsens darüber gebe, wie die biblischen Texte als Quellen für eine solche Geschichte gewertet werden könnten. Schließlich konstatiert der Autor, daß ein erweitertes Verständnis von Exegese Platz greife. Statt der früheren Vorherrschaft einer auf den jeweiligen Verfasser konzentrierten Hermeneutik beziehe alttestamentliche Exegese heute den Text und den Leser als Bezugsgrößen ein. So sei man sich in den neueren Ansätzen darüber einig, daß die Untersuchung eines Textes bei dessen endgültiger Gestalt beginnen und ihn als solchen auslegen müsse, während man früher literarkritisch nach der vermutlichen Urgestalt eines Textes gesucht habe. Conroy äußert die Hoffnung, daß sich aus der gegenwärtigen, sehr kreativen Phase in der alttestamentlichen Exegese neue Möglichkeiten zur Erschließung der theologischen Dimension biblischer Texte ergeben könnten.

VAN DEN BRINK, GIJSBERT. Allmacht und Omnipotenz. Einige Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis im Rahmen der christlichen Gotteslehre. In: Kerygma und Dogma Jhg. 38 Heft 4 (1992), S. 260–279.

Läßt sich heute noch, ohne sich dem Vorwurf der Irrationalität oder der logischen Inkonsistenz auszusetzen, von einem allmächtigen und guten Gott sprechen? Der Autor setzt sich mit seiner Reflexion der Gottesprädikation „Allmacht" unter zweifacher Perspektive auseinander. Zum einen geht es ihm darum, einen mehrfach behaupteten falschen Gegensatz zwischen der ursprünglichen, biblisch begründeten Aussage „Gott hat die Herrschaft über alles" und der späteren Lehre von der göttlichen Omnipotenz, der Aussage „Gott kann alles" abzubauen: Letztere sei in der ersten quasi enthalten und folge konsequent aus ihr. Zum anderen versucht er gegenüber den klassischen Anfragen an die Aussage der Omnipotenz Gottes – ist Gott von der Vergangenheit begrenzt, kann er ändernd in sie eingreifen, kann er etwas schaffen, was er nicht selbst zerstören kann und wie verhält sich seine Allmacht zu den anderen Gottesprädikationen, vor allem zu der behaupteten Güte Gottes? – die logische Konsistenz der Omnipotenztheorie aufzuweisen, obwohl die genannten Probleme im letzten nicht zu lösen seien.

Kultur und Gesellschaft

JUNG, MATTHIAS. Zur Konjunktur von Kontingenz. Tendenzen gegenwärtiger Religionsphilosophie. In: Merkur Jhg. 46 Heft 12 (1992), S. 1126–1132.

Zahlreiche zeitgenössische Religionsphilosophien – der Autor wählt für seine Auseinandersetzung den Ansatz Hermann Lübbes – verstehen Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis". Wesentlich für diese Definition ist die Unterscheidung zwischen relativer Kontingenz, die bestimmt ist als das, was weder notwendig noch unmöglich ist, und absoluter Kontingenz. Während auf die alltägliche Widerfahrnis relativer Kontingenz reagiert werden kann, in dem das Unerwartete zum Teilaspekt neuer Handlungen und in deren Sinnstruktur integriert wird, ist absolute Kontingenz gegenüber solcher „Transformation in Handlungssinn" unverfügbar. Religion aber bewältigt absolute Kontingenz. Gegen diese strikte Unterscheidung wendet sich der Autor, denn sie impliziere, daß nur das, was der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen sei, religiös besetzt werden könne. Dieser Ansatz habe fatale Konsequenzen: „Er trennt nämlich den Bereich religiösen Verhaltens durch eine tiefe Zäsur von allen ethischen, auf weltverbesserndes Handeln abzielenden Impulsen". Die Beschränkung von Religion auf den anerkennenden Umgang mit absoluter Kontingenz verfehle so das Selbstverständnis der jüdisch-christlichen Tradition. Deren entscheidendes Merkmal bestehe gerade darin, Kontingenz und Handlungssinn zu verschmelzen: Schließlich sei es Gott selbst, den die Bibel als Handelnden denkt und der sein Volk mit beständigen Appellen zum Handeln dränge.

KORFF, WILHELM. Ethische Probleme der Weltwirtschaftsordnung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 50/92, v. 4. 12. 92, S. 3–12.

Der Beitrag geht der ethischen Frage bei der Gestaltung einer sich zur Weltwirtschaft weiterentwickelnden Wirtschaft nach. Die Verwirklichung einer künftigen tragfähigen Weltwirtschaftsordnung hängt nach Ansicht des Autors wesentlich davon ab, inwieweit es gelinge, den normativen Rahmen für den Umgang der ökonomischen Akteure miteinander weltweit so zu gestalten, daß ihre Aktivitäten zugleich dem Wohl aller, also auch dem der ökonomisch Unterprivilegierten, der Zurückgebliebenen und an den Rand Gedrängten dienten. Über eine am Wettbewerbsgedanken orientierte Welthandelsordnung alleine sei dies nicht zu erreichen, vielmehr bedürfe es hierzu einer eigenen zusätzlichen, an den unmittelbaren Erfordernissen des Schwachen orientierten, ebenso global ansetzenden Strategie: „Zu einer auf dem Reziprozitätsprinzip aufbauenden weltweiten Tauschordnung muß gleichzeitig eine auf dem Personalitäts- und Solidaritätsprinzip beruhende, an Elemente der bisherigen Entwicklungspolitik anknüpfende, strukturell jedoch entschieden stärker ausgestaltete Distributionsordnung hinzutreten". Erst daraus, so die Schlußfolgerung Korffs, empfange die Weltwirtschaftsordnung eine Dignität, die sie über jede nach bloßen Interessen und Nützlichkeitserwägungen verfahrende Ordnungsgestalt erhebe: Sie werde so zum integrierenden Bestandteil des Ringens um Menschenwürde und Menschenrechte.

Notizen

Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich grundsätzlich für den Aufbau einer Solidaritätsaktion der deutschen Katholiken für die Menschen im früheren Ostblock entschieden. Das gab das Sekretariat der Bischofskonferenz nach der Sitzung des Ständigen Rates am 23./24. November 1992 bekannt, bei der ein entsprechender Beschluß gefaßt wurde. Bischöflicher Beauftragter für die Solidaritätsaktion wird der Trierer Weihbischof Leo Schwarz. Den finanziellen Grundstock für die neue Aktion soll eine überdiözesane Kollekte für kirchliche Aufgaben in Mittel- und Osteuropa legen, die am 2. Mai 1993 durchgeführt wird. Über die genauere Ausgestaltung der Aktion wird auf der Frühjahrsvollversammlung 1993 beraten bzw. entschieden. – Für eine Solidaritätsaktion deutscher Katholiken für die früher kommunistisch beherrschten Länder in Europa hat sich vor allem das Zentralkomitee der deutschen Katholiken stark gemacht; es verabschiedete auf seiner Herbstvollversammlung 1992 (vgl. ds. Heft, S. 6) entsprechende Leitgedanken.

Zum neuen Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau wurde der 49jährige Pfarrer Peter Steinacker gewählt. Er tritt im Frühjahr die Nachfolge von Kirchenpräsident Helmut Spengler an. Der neue hessen-nassauische Kirchenpräsident ist habilitierter systematischer Theologe und war zuletzt als Pfarrer in Wuppertal tätig.

In einem epd-Interview hat der scheidende EKD-Bevollmächtigte in Bonn, Bischof Heinz-Georg Binder, das deutsche Staat-Kirche-Verhältnis verteidigt. In der Kritik an diesem Verhältnis drücke sich teilweise ein Stück Geschichtslosigkeit aus. Die Bundesrepublik sei kein christlicher Staat, sondern ein „freiheitlicher Staat, in dem Christen und Nichtchristen, Katholiken und Protestanten und auch Muslime" leben. Jeder Staat brauche aber auch Wert- und Zielvorstellungen; es müsse sich ein Konsens über für den Staat notwendige ethische Fragen herausbilden: „Nach unserer Geschichte war das Christentum zwar nicht die einzige prägende Kraft, aber eine der ganz wesentlich prägenden Kräfte." Wer heute die absolute Trennung von Kirche und Staat verlange und damit die Kirche zurückdrängen wolle, handle ohne Einsicht in die Wahrheiten, die die Geschichte aufgebe.

Das neue Statut der Deutschen Bischofskonferenz ist vom Apostolischen Stuhl für fünf Jahre approbiert worden. Im Vorfeld der erforderlichen Approbation des Statuts war vor allem darüber spekuliert worden, ob Rom die dort wie bisher vorgesehene Beteiligung der Weihbischöfe an der Wahl des Vorsitzenden billigen würde. Angesichts des allgemeinen römischen Trends, die Befugnisse der Weihbischöfe einzuschränken und der besonders hohen Zahl von Weihbischöfen in Deutschland rechnete man in diesem Punkt mit Schwierigkeiten. Rom hat jedoch das neue Statut in der von den Bischöfen eingereichten Fassung approbiert. Damit werden die Weihbischöfe auch bei der im Herbst 1993 anstehenden Wahl des Vorsitzenden mit qualifiziertem Stimmrecht mitwählen.

Anläßlich des dreißigjährigen Jubiläums der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils im Oktober 1992 hat es der Wiener Alterzbischof, Kardinal Franz König, als großes Verdienst Johannes' XXIII. bezeichnet, seinerzeit mit dem Konzil die Weichen von der Defensive auf die Offensive umgestellt zu haben. Wenn das Konzil nicht gewesen wäre, so König, gäbe es heute noch weniger Priester und noch weniger Gottesdienstbesucher. Vielleicht werde die Kirche ihre missionarische Kraft erst neu entfalten, wenn mit der beim Konzil begonnenen Wiederentdeckung der Laien ernst gemacht werde und Rolle und Zeugnis der katholischen Laien in der Welt von heute entsprechende Beachtung finde. Der von Johannes XXIII. mit dem Konzil beabsichtigte „Sprung nach vorwärts" sei nicht so gelungen, wie erhofft; er sei aber auch nicht mißlungen.

Anläßlich des „Tags der Menschenrechte" am 10. Dezember 1992 und der in dessen Rahmen abgehaltenen Bundestagsdebatte forderte die internationale Gefangenenhilfsorganisation „amnesty international" in einem offenen Brief an alle Bundestagsabgeordneten eine klare Zielbestimmung für deutsche Menschenrechtspolitik. Die jüngsten Besuche bundesrepublikanischer Politiker in China und der Türkei hätten gezeigt, daß die Bundesregierung mit Menschenrechtsverletzungen „selektiv und instrumentalisierend" umgehe. Der Schutz der Menschenrechte müsse in allen Bereichen deutscher Politik gleichermaßen gefördert werden. Dies gelte für die Außen- und Wirtschaftspolitik ebenso wie für die Sicherheits- und Innenpolitik.

Ein neues entwicklungspolitisches Dialogprogramm hat die Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE) Anfang Dezember 1992 vorgestellt. Ziel des ökumenischen Dialogprogrammes sei es, den Stellenwert der Entwicklungspolitik zu erhöhen und unter allen maßgeblichen Kräften in Politik und Gesellschaft in Deutschland und den Partnerländern in der Dritten Welt, den Gedankenaustausch über Nord-Süd-Fragen zu fördern, erklärte Harry Neyer von der GKKE. Den Auftakt des Dialogprogrammes, das bis 1996 fortgeführt werden soll, bildete eine „Internationale ökumenische Konsultation", an der rund 30 Kirchenvertreter aus Entwicklungsländern teilnahmen.

Der Vorsitzende der guatemaltekischen Friedenskommission, Erzbischof Rodolfo Quezada Toruño von Zacapa, sprach sich angesichts der ins Stocken geratenen Friedensverhandlungen zwischen der Regierung und der Guerilla in dem mittelamerikanischen Land für eine möglichst rasche Unterzeichnung des geforderten Menschenrechtsabkommens aus, da dieses einen wichtigen Schritt zum Frieden bedeute. Das Abkommen ist zwar ausgehandelt, die Unterzeichnung stehe aber noch aus. Die Regierung wolle zunächst ein allgemeines Friedensabkommen erarbeiten, die Guerilla dagegen bestehe auf der sofortigen Ratifizierung des Menschenrechtsvertrages, überwacht von der UNO. Als schwierigstes Problem auf dem Weg zum Frieden nannte der Erzbischof die Entwaffnung der Guerilla. Zudem erschwere die ungelöste Frage der besseren sozialen Integrierung der Indio-Völker die Situation.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind ein Prospekt der Firma Strässer, Stuttgart, und zwei Verlegerbeilagen beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Arno Anzenbacher, Einführung in die Ethik, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 308 S. 49,80 DM.

Namo Aziz (Hg.), Fremd in einem kalten Land. Ausländer in Deutschland. Herder/Spektrum Band 4130, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992. 208 S. 16,80 DM.

Bernadette Benedikt (Hg.), Der Streit um Drewermann. Was Theologen und Psychologen kritisieren. Verlag A. Sobel, Berlin 1992. 171 S. 34,– DM.

Thomas Eggensperger / Ulrich Engel (Hg.), Frauen und Männer im Dominikanerorden. Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992. 240 S. 14,80 DM.

Europäische Konferenz Justitia et Pax und Ausschuß der Kirchen für Ausländerfragen in Europa (Hg.), Ausländer im europäischen Binnenmarkt. Kirchliche Perspektiven. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1992. 48 S. 6,50 DM.

Reinhard Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 376 S. 25,80 DM.

Karl Frielingsdorf, Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992. 188 S. 29,80 DM.

Christoph Hein / Klaus von Beyme / Thomas Meyer / Regine Hildebrandt u. a., Deutsche Ansichten. Die Republik im Übergang. Dietz Verlag, Bonn 1992. 269 S. 19,80 DM.

Hans-Jürgen Heinrichs, Sprich Deine eigene Sprache, Afrika. Von der Négritude zur afrikanischen Literatur der Gegenwart. Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1992. 214 S. 29,80 DM.

Hermann Hepp (Hg.), Hilfe zum Sterben? Hilfe beim Sterben! Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 160 S. 26,80 DM.

Hans Hirschi, Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992. 232 S 48,– DM.

Otfried Höffe, Lexikon der Ethik. Verlag C. H. Beck, München 1992. 317 S. 24,– DM.

Institut für Afrikakunde (Hg.), Afrika Jahrbuch 1991. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Afrika südlich der Sahara. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1992. 395 S. 48,– DM.

Michael Kessler / Wolfhart Pannenberg / Hermann Josef Pottmeyer (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Festschrift für Max Seckler zum 65. Geburtstag. Francke Verlag, Tübingen 1992. 636 S. 78,– DM.

Christine Lienemann-Perrin, Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika. Studien zur ökumenischen politischen Ethik. Chr. Kaiser Verlag, München 1992. 560 S. 120,– DM.

Dorothee Sölle, Es muß doch mehr als alles geben. Nachdenken über Gott. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1992, 160 S. 28,– DM.

Leonard Swidler, Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. Chr. Kaiser Verlag, München 1992. 104 S. 19,80 DM.

Klaus Schatz, Vaticanum I. Band 1: Vor der Eröffnung. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1992. 300 S. 84,– DM.

Erwin K. und Ute Scheuch, USA – ein maroder Gigant? Amerika besser verstehen. Herder/Spektrum, Band 4135, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 336 S. 19,80 DM.

Thomas Schwer (Hg.), Drewermann und die Folgen. Vom Kleriker zum Ketzer? Stationen eines Konflikts. Heyne Verlag, München 1992. 352 S. 16,80 DM.

Andrea Tafferner, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jh., Tyrolia Verlag, Innsbruck 1992. 336 S. 48,– DM.

Hermann Vogt, Europas Ankunft am Pazifik. Kulturphänomenologische Streifzüge im Südwesten der Vereinigten Staaten. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992. 219 S. 44,– DM.

Die Entwicklung von Materialkosten, Lohnkosten und die weitere Arbeitszeitverkürzung in den herstellenden Bereichen zwingt uns, den Abonnementspreis für die HERDER-KORRESPONDENZ ab 1. Januar 1993 von 13,50 DM (119,– S) auf 13,90 DM (122,50 S) pro Heft anzuheben. Das Studentenabonnement kostet 10,50 DM (93,– S) pro Heft. Wir bitten unsere Bezieher für diese notwendige Maßnahme um Verständnis.

DER VERLAG

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 1/1993

Roman Bleistein SJ: Mangel an Erziehung? – *Johann Baptist Metz:* Die Dritte Welt und Europa. Theologisch-politische Dimensionen eines unerledigten Themas – *Johannes Röhrig:* Der fremde Spiegel. Autoren aus islamischen Ländern in Westeuropa – *Peter Ehlen SJ:* Befreiung von Knechtschaft. Die sozialistische Erlösungsutopie – *Hans J. Münk:* Genomanalysen im Versicherungs- und Gerichtswesen – *Mark Raper SJ:* Der Flüchtlingsdienst der Jesuiten – *Klaus Mertes SJ:* Fundamentalismus und Religion – *Robert Dillmann:* Der Soldat, sein Gewissen und die Tradition.

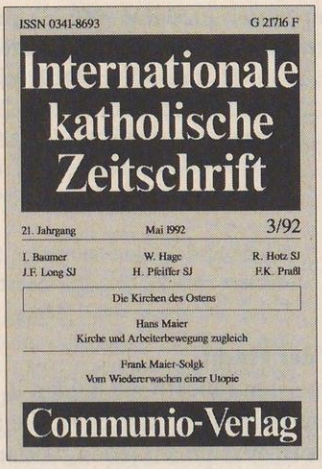
KONTRASTE
Heft 4/1992

Thema: Menschen auf der Flucht
Dokumentation: Die meisten Flüchtlinge landen in den ärmsten Ländern – Ganz persönlich: Wie es ist, die Heimat zu verlieren – Report: Warum wir jeden Ausländer brauchen – Zum Nachdenken: Was wäre, wenn diese Menschen es nicht geschafft hätten? – Literatur: „Trag mich ein Stück!". Geschichten aus der Emigration – Erzählte Geschichte: Deutsche auf der Flucht – Reportage: Von Menschen, die sich um Menschen kümmern – Bücher zum Thema.

Verlag Herder Freiburg

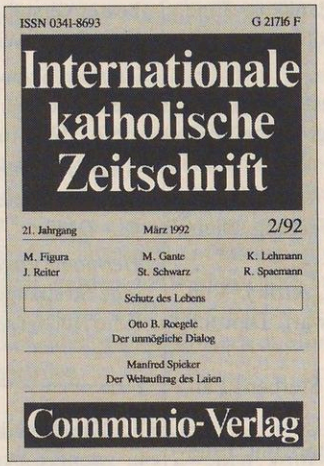
Es heißt, man könne es nicht der ganzen Welt recht machen.

Aber man soll auch nicht alles glauben, was die Leute sagen.



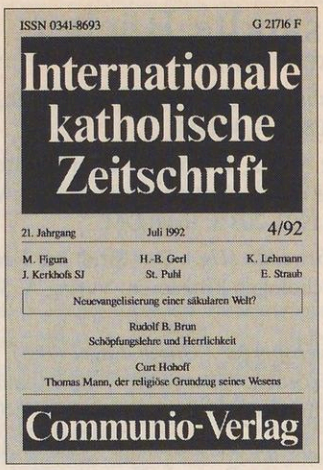
Manche behaupten, kaum eine andere Zeitschrift habe so schnell die Welt erobert.

Und bekanntlich gibt es auch Menschen, denen man vertrauen kann.



Köln · Mailand · Zagreb
Chicago · Paris · Posen · Gent
Madrid · Rio de Janeiro
Santiago de Chile · Lissabon
Beirut · Ljubljana · Brün
Budapest

Wieder andere geben nichts auf Redewendungen und Behauptungen. Für sie zählen nur Tatsachen.



Begründet von Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac und anderen.

Unter Mitarbeit von Walter Kasper, Hans Maier, Karl Lehmann, Otto B. Roegele, Carlo Maria Martini, Robert Spaemann, Joachim Gnilka, Jean-Marie Lustiger – um nur einige wenige zu nennen.

Und dann gibt es noch die, die sich selbst überzeugen wollen.

Durch ein Probeheft zum Kennenlernen. Kostenlos und völlig unverbindlich beim Communio-Verlag, Friesenstraße 50, 5000 Köln 1.

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 2 47. Jahrgang Februar 1993

Das demokratische System beruht auf der Überzeugung, daß man den Menschen die Wahrheit sagen kann.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Neue Nachdenklichkeit

Der Schock gewalttätiger Übergriffe deutscher Jugendlicher mit rechtsextremem Hintergrund zeigt Wirkung. Die Großdemonstrationen und Lichterketten der letzten Monate von München bis Hamburg, von Stuttgart bis Dresden wurden zum weithin sichtbaren Symbol der inneren Abwehr. Die Bevölkerung in ihrer großen Mehrheit hat begriffen, was auf dem Spiele steht: nicht allein der Ruf des wiedervereinigten Deutschland bei seinen europäischen Nachbarn und in der Welt, sondern die Freiheitlichkeit und Friedensfähigkeit der eigenen Gesellschaft. Doch wichtiger als die starke Symbolik ist etwas anderes. Sehr viele Leute fragen sich inzwischen: Wenn solches passiert, wenn Ausländer niedergeschlagen, wenn Asylbewerberunterkünfte angezündet werden, wenn blutjunge Menschen sich zu todbringenden Gewaltakten zusammenrotten und sich mit Naziparolen kollektiv Mut zusprechen, was ist dann der menschlich-zwischenmenschliche, der soziale und existentielle Hintergrund solchen Geschehens?

Kommt der Ruf nach dem Ende der Beliebigkeit?

Der Ausruf eines Rostockers angesichts der Ereignisse in Lichtenhagen: „Das sind nicht Nazis, das sind unsere Kinder", hat rasch die Kehrseite offengelegt: Was ist in unserer Gesellschaft los, wo stehen wir selbst, und was ist zwischen uns und unseren Kindern, wenn solches geschieht? Und es wird weitergefragt nicht nur nach dem sozialem Milieu, aus dem jugendliche Gewalttäter kommen, und nach Gruppenbildungen mit rechtsradikalem Hintergrund, sondern nach dem Stand menschlicher Beziehungen, nach dem Versagen und Fehlen sozialer Bindungen, nach dem, was in den Elternhäusern geschieht oder abhanden gekommen ist, wie es im Zeitalter fortgeschrittenster Individualisierung und ausgeklügeltster Selbstverwirklichungsstrategien um die Sozialisation Jugendlicher oder schlicht um menschliche Zuwendung bestellt ist?

Kommt der Ruf nach dem Ende der Beliebigkeit? Weicht nun nach langer Kritik an der Glorifizierung bloß instrumenteller Vernunft und den ausgebreiteten Horrorvisionen menschlicher Selbstzerstörung durch ungesteuerte Verwandlung der Lebensgrundlagen der letzte Machbarkeitsglaube, der nämlich, daß es nur politisch freiheitlicher, sozial einigermaßen ausgeglichener Verhältnisse und pädagogisch des richtigen psychologischen Ansatzes bedürfe, damit jeder weiß, wie er sich verhalten muß und welche Grenzen er zu beachten hat, wenn friedliches Zusammenleben möglich sein soll? Den Rest besorge dann notfalls aufklärende, psychische entblockierende Beratung und als großgesellschaftlicher Wegweiser vor allem der gesellschaftlich-politische Diskurs der geistigen Eliten.

Soweit ist es nicht und wird es wohl auch nicht kommen. Dennoch: eine neue Nachdenklichkeit scheint einzusetzen. Zunächst fällt dabei dreierlei auf.

Das erste: Relativ rasch hat sich das Niveau der öffentlichen Auseinandersetzung über die „neue Gewalt von rechts" verschoben. Nach Rostock herrschten noch die üblichen Klischees vor, jedenfalls in dem, was in den Medien zu sehen, zu hören oder zu lesen war. Die Politiker waren wieder einmal

an allem schuld, die Behörden haben zu unsicher und zu schlapp reagiert. Das war nicht einmal verwunderlich, das Klischee war ja nicht ganz falsch. Es gab vor allem unter den Sonderbedingungen der „aufgelösten" DDR ja nicht nur überforderte Polizisten und spät aufgewachte Politiker, sondern auch ansatzweise Verwandtschaften zwischen jugendlichen Gewalttätern, fremdenfeindlich applaudierenden Bürgern, geradezu komplizenhaft sich verhaltenden Einsatzbehörden und kopflos agierenden Ressorts.
Dennoch hat es mit dem Bekanntwerden des genauen Ausmaßes an Verhetzung und Brutalität mit den billigen Schuldzuweisungen aufgehört. Grund dafür waren gewiß auch die nach Mölln bald eintretenden Erfolge der Polizei und das Verbot rechtsextremistischer Gruppierungen durch den Bundesinnenminister. Jedenfalls vordergründig und vor allem konkret wahrnehmbar wurde Handlungsfähigkeit demonstriert. Aber nicht nur bedingt durch die faktische Entwicklung ist „die Politik" inzwischen weniger oder jedenfalls nicht mehr allein im Schußfeld. Es wird jetzt in den Debatten über Rechtsextremismus und Gewalt gründlicher und handfester argumentiert. Der Hauptstrom der Diskussion hat sich von der politischen auf die gesellschaftlich-moralische Ebene verlagert. Ins Blickfeld geraten nun deutlicher Elternhäuser, jugendliche Subkulturen und schulische pädagogische Instanzen.

In den Vordergrund rückt Gewaltbereitschaft als Gesamtkomplex

Es wird auch nicht mehr in leerer Abstraktheit über Werte, Wertewandel und Werteverlust bramarbasiert und geklagt. Mögliche Defizite werden nun konkret angesprochen. Die Fragen sind präziser geworden: Sind die Jugendlichen zu sehr sich selbst überlassen? Kommt Perspektivelosigkeit neben dem Zukurzgekommensein in der Konsumgesellschaft auch aus dem Fehlen sozialer Bindungen? Wie sieht es um die Kommunikationsfähigkeit zwischen den Generationen aus? Wissen Eltern über ihre Kinder überhaupt Bescheid? Haben Tabus vielleicht doch eine gesellschaftliche Integrationsfunktion, zumal in einem gesellschaftlichen Geisteszustand verbrauchter Traditionen? Müssen erzieherisch Grenzen gesetzt werden, und wie geht das im postmodernen Stimmengewirr öffentlicher und privater Miterzieher?

Und vor allem wird deutlich: Blindheit gerade in bezug auf die oft naheliegendsten Probleme im Gesellschaftlichen und Mitmenschlichen, die zu Gewaltbereitschaft führen, gab und gibt es nicht bloß bei den Politikern, die wie viele Konsumbürger auch meinen, mit einer „guten" Politik lasse sich alles auch gut regeln. Sie gibt es nicht minder unter Wissenschaftlern und Intellektuellen, die ebenfalls von Berufs und der Öffentlichkeit wegen den Finger im Wind haben. Auch die eitelsten Medienprofessoren räumen inzwischen Beobachtungsdefizite ein. Ein wenig neue Bescheidenheit wird bis in die „Spiegel"-Interviews hinein spürbar.

Das zweite: Da die gewalttätigen Übergriffe gegen Ausländer aus der rechtsextremistischen Szene oder von Jugendlichen mit wenigstens tendenziell rechtsradikalem Hintergrund ausgehen und die Gewalttäter sich nazistischer Symbole als Aggregationsmittel bedienen, wurden Gewaltbereitschaft und Rechtsextremismus gleichsam zu Synonymen. Die Gewalt kam von rechts, also wurde zunächst der Rechtsextremismus zum eigentlichen Thema.
Inzwischen wird auch diesbezüglich differenzierter gedacht und geredet. Einmal wurde durch die Berliner Ereignisse Anfang November auch Parteigängern des Glaubens an einen breiten Rechtsruck in Deutschland bewußt, daß es Gewaltbereitschaft nach wie vor auch von links, vor allem von anarchistischen Gruppen gibt. Der nordrhein-westfälische Innenminister *Herbert Schnoor* warnte erst Mitte Januar (vgl. Süddeutsche Zeitung vom 13.1.93) vor wachsender Gewaltbereitschaft auch bei linksautonomen Gruppen. Gewalt von rechts biete diesen ein hilfreiches Alibi für „antifaschistischen Aktionismus". Wenn also ansatzweise irgendwo Weimarer Verhältnisse im staatlich wiedervereinigten Deutschland drohen, dann im gegenseitigen Hochschaukeln rechter und linker Gewalt.

Zum anderen hat sich herausgestellt, daß die Zuordnung fremdenfeindlich agierender Gewalttäter nationalistisch-chauvinistischer Prägung zu sozialen Milieus (der arbeits- und perspektivelose Jugendliche aus der unteren Gesellschaftsschicht) wie zu politischen Bekenntnissen (rechtsextremistisch, fremdenfeindlich, antisemitisch aus Überzeugung oder Nachahmung) eine viel zu grobe Kennzeichnung ist, daß der jugendliche Macho, der dazu neigt, sein Geltungsbedürfnis in Gewaltaktionen auszuleben, auch als Gegenreaktionen auf die diversen Softi-Wellen, möglicherweise sogar bestimmender ist (vgl. das Interview mit *Roland Eckert* in ds. Heft, S. 79ff). So verlagert sich inzwischen die Aufmerksamkeit auf Gewaltbereitschaft als Gesamtkomplex. Sie erscheint jetzt stärker als das eigentliche Problemfeld und fördert damit die Zweifel an der heilen pädagogischen Welt zusätzlich.
Eine solche Verlagerung von Aufmerksamkeit ist nicht unproblematisch. Man kann damit ablenken von den politischen Extremismen, die dem vereinten Deutschland in den nächsten Jahren mit großer Wahrscheinlichkeit sehr viel mehr zu schaffen machen dürften als bis 1989 der alten Bundesrepublik, zumal wenn das gewohnte Wohlstandswachstum als Konsenskitt ausfällt.

Solche „Erfahrungswerte" sagen mehr über den tatsächlichen Zustand unserer Gesellschaft aus als noch so feinziselierte soziologische Analysen. Was damit angedeutet wird, reicht über die extremen Ränder weit hinaus: Wo kaum noch durch etwas provoziert werden kann, bleibt der neuesten Protestgeneration nur noch der *Weg in die pure Brutalität*, wie sie sich in extremer Borniertheit in manchen Songs mit offenem Fremdenhaß als Aufputschmittel ja auch findet: „Tötet ihre Kinder, schändet ihre Frauen, vernichtet ihre Rasse, und so werdet ihr sie grauen" ... „Du ziehst ein Mes-

ser und stichst siebzehnmal hinein." Brutaler und bornierter geht es nicht mehr.

Trotzdem: Der tatsächlich vorhandene und sich verbreiternde rechte Extremismus darf nicht durch in sich noch so plausible Muster wegerklärt, er muß *als politisches Phänomen* ernst genommen und bekämpft werden. Dennoch kann man es sich auch mit dem lautersten und politisch entschlossensten „Antifaschismus" zu leicht machen. Die jugendlichen Gewalttäter sind fremdenfeindlich, sie bedienen sich nationalsozialistischer Utensilien: gleichgültig, ob aus Lust oder Frust, aus Überzeugung oder Nachahmungstrieb, als Ausdruck der Gesinnung oder als Mittel zum Zweck – sie sind Nazis: Damit hat man sie in der richtigen Ecke, weit weg von sich; die Distanzierung ist eindeutig; sie sind ausgegrenzt, man muß sie nur abweisen; man kann es sich ersparen, mit ihnen zu reden. Und selber ist man wenigstens scheinbar exkulpiert. Solche *Ausgrenzung* wäre nicht nur als Extremismusbekämpfung kontraproduktiv; sie würde zugleich zum billigen Vorwand, um mit den gesellschaftlichen, existentiellen und anthropologischen Ursachen sowohl von Fremdenfeindlichkeit wie von Gewaltbereitschaft allgemein sich nicht beschäftigen zu müssen. Die Verlagerung der Aufmerksamkeit vom Extremismusthema auf die gewachsene Gewaltbereitschaft als Gesamtkomplex ist deswegen ein überfälliger Akt von Ehrlichkeit. Wenn er, wie es sich gegenwärtig abzeichnet, auch noch dazu führt, daß die sozialstrukturellen und die pädagogischen Defizite offengelegt werden, kommen wir in der Extremismus- wie in der Gewaltbekämpfung auf den richtigen Weg.

Nur entschlossenes Lernen hilft weiter

Noch ein Drittes ist bemerkenswert, wenn auch kaum spektakulär. In der Zeit von Hoyerswerda bis nach Rostock galt es im Westen Deutschlands als ausgemacht, daß von Fremdenfeindlichkeit, Gewaltausbrüchen und neonazistischen Umtrieben vor allem die *neuen Bundesländer* betroffen sind. Um handliche Erklärungen war kaum jemand verlegen: die Hohlräume, die der seine Bürger schlecht versorgende, aber allseits „betreuende" SED-Staat hinterlassen hatte, die Vakuen, die der Wegfall sozialistischer Geselligkeit aufriß und über die die neuen Demokraten aus West und Ost erstaunlich nachlässig hinweggegangen sind, die trostlosen Wohnsiedlungen mit ihren akkumulierten „Arbeiterschließfächern", die insgesamt erlebnisarme, auch sozial zerstörte Umwelt, Abstumpfung in der Arbeitslosigkeit und/oder Mangel an sinnvollen Freizeitangeboten und schließlich – in bezug auf die Ausländer – die Konkurrenz um Erwerbsmöglichkeiten und das aus Gehirn und Bauch kommende „Urverlangen", nach den lange erzwungenen Völkerfreundschaften der sozialistischen Nation endlich deutsch und unter sich zu sein. Inzwischen wird zur Kenntnis genommen: Alles drei: Ausländerfeindlichkeit, wachsende Gewaltbereitschaft und nazistische Randale gibt es in den *westlichen Bundesländern* auch. Fakten lassen sich schlecht leugnen. Man akzeptiert allmählich, daß sich unter Deutschen auch diesbezüglich eine Schicksalsgemeinschaft anbahnt.

Die wachsende Gewaltbereitschaft bei gleichzeitiger Verführbarkeit junger Menschen durch extremistische Anbieter ist indessen *kein deutscher Sonderfall.* Sie kann vielmehr zu einer Schicksalsfrage gerade zivilisatorisch fortgeschrittener Gesellschaften werden. Gewaltbereitschaft ist anthropologisch im einzelnen und in menschlichen Kollektiven tief eingewurzelt. Sie wird gezähmt durch geregelte und durch Verhaltensregeln verinnerlichte soziale Beziehungen. Je stärker die menschliche Zuwendung, je beziehungsreicher der gesellschaftliche Kontext, um so gewaltfreier verhalten sich Menschen.

Wir aber nähern uns einer *Gesellschaft der Singles.* Der Preis der größeren (privaten) Freiheit ist zum einen ein hoher Grad an Vereinzelung, zum anderen die Aufsplitterung in tausend widersprüchliche Meinungen, Bedürfnisse und Ansprüche. Das Naturwüchsige ist zurückgedrängt, eine gemeinsame Weltanschauung, durch die ein Grundbestand an Verhaltensregeln vermittelt wird, gibt es nicht. Traditionen haben sich verbraucht. Friedliches und sozialverträgliches Verhalten muß deshalb mehr denn je „gelernt" werden. Wo solches Lernen ausbleibt, werden die Hemmschwellen zur gewaltsamen Durchsetzung von persönlichen wie kollektiven Überzeugungen und Ansprüchen niedrig.

Den Lernanstrengungen stehen aktuell aber gleich mehrere Entwicklungen entgegen: die elementare Bedeutung akzeptierter sozialer und mitmenschlicher Bindungen ist wenig erkannt, das Grundbestreben gilt sehr viel stärker der Absicherung privater Freiheiten; die gesellschaftlichen Verbindlichkeiten werden tendenziell an den Staat delegiert. Die Autoritäten, die den Lernprozeß erzieherisch garantieren sollen (dazu gehört die Familie, dazu gehört auch die Kirche), sind geschwächt oder durch die vielen öffentlichen Miterzieher neutralisiert und dennoch in dieser Funktion durch niemanden zu ersetzen. Doch das Entscheidende ist: Die Verantwortlichen in Elternhaus und Schule nehmen sich erzieherisch eher zurück, als daß sie in der Zuwendung zu Kindern und Jugendlichen ihre Anstrengungen verstärken.

Ist die These dennoch richtig, daß die wirksamste Barriere gegen Gewaltanfälligkeit und ideologische Verführbarkeit ein durch akzeptierte soziale Bindungen individuell wie kollektiv im Gleichgewicht gehaltenes *Selbstwertgefühl* ist, dann wird pädagogisch wie politisch dreierlei vordringlich: die Bedeutung sozialer Bindung als erzieherisches Ziel klarzustellen (Emanzipation und Individualisierung bedürfen der sozialen Läuterung), mehr emotionale Nähe zwischen Eltern und Kindern in der Familie zu entwickeln (das setzt eine höhere Bewertung der Familienarbeit für und durch Eltern voraus) und die verschiedenen erzieherischen Instanzen einschließlich der Medien als indirekten Erziehern zu möglichst abgestimmter Zusammenarbeit zu animieren. Wenn die neue Nachdenklichkeit solch praktisches Lernen fördert, wird sie weit über das Gewaltthema hinaus von Nutzen sein. *David Seeber*

Genug gestraft?

Zu den Reaktionen auf das Ende des Honecker-Prozesses

Die italienische „La Repubblica" lobte Deutschland wegen der durch das Urteil des Berliner Verfassungsgerichts erzwungenen Einstellung des Verfahrens gegen *Erich Honecker* gleich doppelt: Der deutsche Staat habe bewiesen, daß er seine Rechte wahrnehmen kann; schließlich habe er die Ausweisung des ehemaligen Staatsratsvorsitzenden der ehemaligen DDR aus der Sowjetunion durchgesetzt und ihm den Prozeß gemacht. Und jetzt zeige er – der deutsche Staat – Größe, indem er „Vergebung gewährt und den alten Staatsmann nicht nur in die Freiheit entläßt, sondern ihm auch die Möglichkeit gibt, zu entscheiden, wo er sein Leben beschließen will". Und obendrein meinte das linksliberale, den Sozialisten *Bettino Craxis* nahestehende Blatt, einem Großteil der Deutschen sei es so auch recht.

Rupert Scholz, Staatsrechtler von hohen Graden, mit *Henning Voscherau* Vorsitzender der Gemeinsamen Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat (vgl. HK, Januar 1993, 35) und früher einmal unter *Helmut Kohl* kurze Zeit Bundesverteidigungsminister, sah das ganz anders. In der „Welt" griff Scholz in scharfer Form und mit windschiefen Argumenten das Berliner Verfassungsgericht an, zog dessen Zuständigkeit in Zweifel, warf ihm vor, es habe sich über neue Gesundheitsprüfungsvorhaben der Strafkammer einfach hinweggesetzt und hielt ihm vor, zu Unrecht eine Verletzung der Menschenwürde durch Fortsetzung des Prozesses im Sinne des Art. 1 Abs. 1 GG festzustellen, denn in der Berliner Verfassung sei ein solches Recht gar nicht „enthalten".

Mit der Rechtspositivisten eigenen Schlitzohrigkeit beschränkte sich Scholz allerdings auf die Feststellung, mit dem Prozeß gegen Honecker habe Deutschland die Möglichkeit gehabt, „ein Beispiel für rechtsstaatliche Rechtspflege in jeder Hinsicht zu geben" und dieser Möglichkeit sei durch das Berliner Verfassungsgericht schwerer und irreparabler Schaden zugefügt worden. Er vermied aber eine Aussage in der Sache.

Noch einmal ganz anderer Meinung war *Reiner Frenkel* in der „Zeit": Die Berliner Verfassungsrichter hätten mit ihrem Spruch für die richtigen Maßstäbe gesorgt. Nun könne der Honecker-Prozeß unter den Namen der restlichen Verantwortlichen endlich seriös geführt werden. Das Gericht könne Streit über Formalien nun beenden und zur Sache kommen. Und für *Friedrich Karl Fromme* (FAZ) schließlich war das Ende des Prozesses eine „Schlappe des Rechtsstaates". Fromme verband damit allerdings die resignative Feststellung, daß einer Diktatur mit den Mitteln des Rechtsstaates „offenbar" nicht beizukommen sei.
Die Stimmen auf der Straße, an den Stammtischen und im Bekanntenkreis waren mindestens so variantenreich, nur direkter, ungeschützter. Versöhnliches war zu hören, auch von solchen, die unter dem SED-Regime gelitten haben, weil sie sich nicht damit arrangierten oder klein beigaben. Von wirklich menschlicher Größe zeugte das Verhalten der Mutter, deren Sohn kurz vor der Wende das letzte Opfer von Mauerschützen geworden war: Bei aller Trauer, sie wolle akzeptieren, was sei: die Toten könne auch ein Honecker im Gefängnis nicht mehr lebendig machen. Herausgestoßene Rachegefühle bei anderen, auch bei Nichtopfern. Nicht wenige aber fanden „das Ganze um Honecker" schlicht „peinlich".

Im Grunde kreisten alle Stimmen um das *eine Dilemma:* Es ist schmerzlich und nicht hinzunehmen, daß die politisch Verantwortlichen für kriminelle Taten in einem totalitären System nicht zur Verantwortung gezogen werden und damit Verbrechen ungesühnt bleiben; aber wie soll mit rechtsstaatlichen Mitteln durch die Strafjustiz aufgearbeitet werden, was in einem totalitären System politisch verbrochen wurde? Bei Lichte betrachtet wurde gerade der Honecker-Prozeß zum Musterbeispiel dafür, daß aus diesem Dilemma nicht herauszukommen ist.

Seit dem Ende der DDR sind die deutsche Politik und Justiz von der einen Falle in die andere getappt: die Flucht Honeckers auf sowjetischen Schleichwegen nach Moskau, die Verwicklungen mit Chile wegen des „Botschaftsflüchtlings" Honecker, dann wochenlang die fast tägliche Frage in den Medien „kommt er oder kommt er nicht", die schleppende Anklageerhebung, dann der täglich stockende Prozeß gegen einen verstockten Greis, der von seiner Welt von einst nicht loskommt, aber auch niemanden mehr ein Leid antun kann und dessen Tod, in welcher Zeitspanne auch immer, abzusehen ist. Und das alles ausgeleuchtet bis zum letzten Detail von den Medien, die auf diese Weise ihren ganz speziellen Beitrag zu einer in sich schon fragwürdigen Art von Vergangenheitsbewältigung leisteten. (Fragwürdig jedenfalls dann, wenn sie von Leuten in der alten Bundesrepublik nach westlichen Kriterien ohne selbstkritischen Rückblick auf das eigene Verhalten und die eigene Einschätzung der DDR von einst betrieben wird).

Aber von alledem abgesehen: Wird in einem solchen Prozeß die politische Verantwortung voll ausgeleuchtet, kommt dieser leicht – in einer Mediengesellschaft fast unvermeidlich – in den Geruch eines politischen Prozesses; wird er rechtsstaatlich nach innen wie nach außen sauber durchgeführt, erweist sich das Justitiable im Verhältnis zu dem, wofür der Angeklagte politisch und moralisch einzustehen hat, als lächerlich gering.
In anderen Ländern, wo der Rechtsstaat auch etwas gilt, wo man aber politischer denkt, wird das alles nüchterner gesehen. „Le Monde" meinte in einem Leitartikel, ebenfalls zum Ende des Honecker-Prozesses: Zu Honecker, der selbst schon einmal von einem anderen Verbrecherregime, von den Nazis, zehn

Jahre lang eingesperrt worden sei, passe eine neue Gefängnishaft schwerlich. „Das politische Scheitern, die moralische Ächtung ‚der alten Kominternleute' an deren Lebensabend ist bereits eine exemplarische Bestrafung." Dagegen läßt sich schlecht etwas einwenden. *se*

Eindringlich

Das Gebetstreffen von Assisi

Das auf Einladung und unter Beteiligung Johannes Pauls II. am 27. Oktober 1986 in Assisi veranstaltete Gebetstreffen der Religionen für den Frieden (vgl. HK, Dezember 1986, 556) hatte keinen speziellen Anlaß. Beim Gebetstreffen, das jetzt am 9. und 10. Januar in der Stadt des Friedensheiligen Franziskus stattfand, war das anders: Im entsprechenden Aufruf, den Johannes Paul II. Anfang Dezember 1992 zusammen mit den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Europas ergehen ließ, war ausdrücklich vom *Krieg in Bosnien-Herzegowina* die Rede; dieser tragische Krieg stelle den Kirchen in Europa in besonderer Weise Fragen.

Dementsprechend stand auch das Treffen vom 9. und 10. Januar weitgehend im Zeichen des Krieges in der ehemaligen jugoslawischen Teilrepublik, dessen Grausamkeiten inzwischen ein unvorstellbares Ausmaß erreicht haben, ohne daß ein baldiges Ende bzw. ein gerechter Friede abzusehen wäre. Bei der Feier am Abend des 9. Januar kamen nach einer Ansprache des Papstes vier Vertreter aus dem Kriegsgebiet mit ihren Zeugnissen zu Wort, darunter der katholische Erzbischof von Sarajewo und das Oberhaupt der muslimischen Gemeinschaft in Bosnien, *Jakub Selimoski.* Seinen Bericht schloß Selimoski mit der Frage, wie Europa es zulassen könne, daß eine ganze Nation ausgelöscht werde. Zuvor hatte er an die Opfer des Krieges unter seinen Glaubensgenossen erinnert: 200000 getötete und 500000 verwundete Muslime, mehr als 35000 vergewaltigte muslimische Frauen und Mädchen.

Während im Oktober 1986 auch Vertreter der asiatischen Religionen und verschiedener Stammesreligionen anwesend waren, galt die Einladung nach Assisi diesmal neben den christlichen Kirchen nur Vertretern des Judentums und des Islam. Der Papst sprach in diesem Zusammenhang von den „drei großen religiösen Traditionen", die seit Jahrhunderten in Europa vertreten seien und ihren Beitrag zur Entwicklung des Kontinents geleistet hätten. Während die *Juden* in Assisi nur schwach vertreten waren (das Treffen begann am Sabbat), wurde der europäische *Islam* durch eine dreißigköpfige Delegation repräsentiert, darunter auch zwei Muslime aus Berlin. Johannes Paul II. erinnerte bei einer Begegnung mit den muslimischen Teilnehmern des Gebetstreffens an die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die christlich-muslimische Zusammenarbeit und bekräftigte den Willen der katholischen Kirche, diese Zusammenarbeit zur Förderung von Frieden und Gerechtigkeit fortzusetzen.

Schon das Schlußdokument der Europasynode von Ende 1991 (vgl. HK, Februar 1992, 65ff.) hatte ausdrücklich auf die Bedeutung der Beziehungen zu den Muslimen für das Christentum und die europäische Kultur hingewiesen: Ungeachtet der bekannten Schwierigkeiten sei der Dialog mit den Muslimen heute höchst notwendig. Gerade das Gebetstreffen von Assisi legt jetzt die Vermutung nahe, daß man im Vatikan großes Interesse daran hat, zumindest den *Islam in Europa* in eine „große Koalition" der Konfessionen und Religionen für Menschenwürde, Gerechtigkeit und Frieden einzubinden. Johannes Paul II. in Assisi: „Es kann keinen wirklichen Frieden geben, ohne daß die Gläubigen gemeinsam die Politik des Hasses und der Diskriminierung verwerfen und das Recht auf religiöse und kulturelle Freiheit in allen menschlichen Gesellschaften bekräftigen."

Keinen Durchbruch erbrachte das Gebetstreffen vom 9. und 10. Januar im seit einiger Zeit massiv belasteten Verhältnis der katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen im allgemeinen und zur *serbischen Orthodoxie* im besonderen. Außer einem Abgesandten der rumänischen Orthodoxie und zwei orthodoxen Repräsentanten aus Makedonien war die Orthodoxie in Assisi nicht vertreten. Der serbische Patriarch *Pavle* hatte der Einladung zum Treffen nicht Folge geleistet, wohl aber in einer Botschaft an den Papst davon gesprochen, seine Kirche weise die brüderlich ausgestreckte Hand Roms damit nicht zurück und wolle nichts unversucht lassen, um eine Begegnung mit dem Papst zu ermöglichen.

Johannes Paul II. unterließ in seinen Ansprachen und Predigten während des Gebetstreffens jeden Hinweis auf die zwielichtige Haltung der serbischen Orthodoxie gegenüber der Politik und Kriegführung ihres Landes. Er war offensichtlich darum bemüht, keine Türen zuzuschlagen, eine Haltung, die derzeit für das Verhältnis Roms zur Orthodoxie insgesamt gilt. Ob es gelingt, die Gesprächsfäden wieder zu knüpfen, muß sich in den kommenden Monaten zeigen. Die serbisch-orthodoxe Kirche jedenfalls hat eine Bringschuld. *ru*

Weltfeuerwehr

Die überlastete UNO steht vor zu hohen Erwartungen

Mit den Rufen „Faschist und Mörder" wurde er in Sarajevo empfangen. In *Somalia* mußte sich *Boutros Ghali* vor den Steinwürfen der fanatischen Getreuen unbeirrbarer Bandenchefs in die zur Festung gewordene US-Botschaft zurückziehen. Und auch bei der dritten Station seiner Neujahrsreise in *Addis Abeba,* wo der Generalssekretär der Vereinten Nationen die Friedensverhandlungen zwischen den somalischen Kriegsherren eröffnete, wurde er von lautstarken Demonstranten empfangen: Äthiopier prangerten die UNO-Unterstützung für die abgespaltene Provinz Eritrea an.

Demonstrativen Optimismus zur Schau stellend, spielt der Ägypter, stellvertretend vor allem für den Sicherheitsrat, die undankbare Rolle des Blitzableiters. Den einen tut die UNO zu wenig, andere dagegen fühlen sich bevormundet.

Als den „unmöglichsten Job der Welt" hatte *Dag Hammarskjöld* das Amt des UNO-Generalsekretärs zu Zeiten des Kalten Krieges bezeichnet. Der gegenwärtige Träger dieses unmöglichen Jobs kämpft unter ganz anderen Vorzeichen um Image und Effizienz der Weltorganisation. Denn mit ungeheuren Erwartungen, Ansprüchen und Hoffnungen konfrontiert, drohen die Vereinten Nationen kurz nach der Erlangung neuer Handlungsfreiheit durch das Ende des Ost-West-Konfliktes erneut in Mißkredit, in eine *Glaubwürdigkeitskrise* zu geraten.

Eine wahre *Flut von Interventionsgesuchen* ist in den letzten vier Jahren über die UNO hinweggegangen. Daß diese in überschaubarer Zeit abebben wird, läßt sich kaum annehmen. Von den Schmähungen verletzt, wies Ghali in Sarajevo darauf hin, man solle doch zur Kenntnis nehmen, daß die Situation in anderen Ländern, in denen sich die UNO derzeit erst gar nicht engagieren könne, keineswegs rosiger sei. Berechtigt sind die Überlegungen allemal, die angesichts der Intervention in Somalia fragen, warum nicht auch im Sudan, in Liberia oder Afghanistan von der UNO eingegriffen wird.

In den letzten vier Jahren haben die Vereinten Nationen ebensoviel Operationen auf den Weg gebracht wie in den vierzig Jahren zuvor. Dabei werden die Aufgaben, die der UNO angetragen werden, immer vielfältiger und umfassender: Beobachter, Friedensschützer, Friedensstifter, Wahlhelfer; dazu kommt die Nothilfe bei Natur- und Dürrekatastrophen. In Afghanistan sollen fünf Millionen Flüchtlinge zurückgeführt werden und in Kambodscha müssen UNO-Mitarbeiter die komplette Administration, einen ganzen Staat überhaupt erst aufbauen. Erschwerend tritt hinzu, daß sich die neuen Einsatzformen, das zeigt nicht nur der Fall Somalia, immer weniger in den alten Kategorien begreifen lassen, die beispielsweise deutlich zwischen „friedenserhaltenden" und „friedensstiftenden", rein „humanitären" und „militärischen" Interventionen zu trennen suchen.

Unübersehbar sind die gegenwärtigen Probleme der Vereinten Nationen. Nicht nur in Bosnien werden Ziel und Zweck der Stationierung von über 16000 Blauhelmen immer unsicherer und undurchsichtiger. Nur wenig können sie beitragen, das Leiden der Zivilbevölkerung zu lindern, nichts tun, was den Frieden auch nur ein Stück näher bringen würde. Ob die Intervention von fast 30000 vorwiegend amerikanischen Soldaten wirklich die erhoffte politische Wende am Horn von Afrika bringen wird, ist bislang fraglich. Die massiven Bemühungen der UNO in Kambodscha werden weiterhin von den Roten Khmer sabotiert. In El Salvador drohen die durch die UNO vermittelten Friedensgespräche zu scheitern. In Angola werden gar die UNO-Wahlbeobachter für das Wiederaufleben der Kämpfe nach den Wahlen mitverantwortlich gemacht.

Diese *offensichtlichen Schwächezeichen* herunterzuspielen wäre falsch. Ebenso ungerechtfertigt ist es jedoch, die Defizite bei der Durchsetzung der vielen Operationen der UNO allein anlasten zu wollen, wegen dieser Schwierigkeiten erneut ihr Ansehen, ihren Auftrag und eine stärkere Bedeutung für die Zukunft in Frage zu stellen. Die UNO ist so stark oder schwach, wie es ihre *Mitgliedsstaaten* wollen. Zu einem nicht unerheblichen Teil basiert die gegenwärtige Kritik an der UNO auf der Vorstellung von der „Weltfeuerwehr", die dort zur Stelle zu sein hat, wo es brennt. An derart hochgesteckten Erwartungen wird sie jedoch zwangsläufig scheitern müssen.

Vor allem aber drängen sie solche Erwartungen in die zukunftslose Alternative: „Weltregierung" eines Weltstaates, der „Weltkingkong" oder aber Spielball nationaler Interessen, als „Weltgewissen" mit moralischer Feigenblatt-Funktion. Der Weg zu einer wirklichen Garantin des Weltfriedens, die nicht nur finanziell von einzelnen Staaten unabhängig und in ihren Operationen dem Primat der Politik verpflichtet ist, bleibt ihr als „Weltfeuerwehr" versperrt.

Die Stärkung internationaler Solidarität, die für Boutros Ghali das Zentrum des zukünftigen UNO-Programmes darstellt, basiert aber gerade – und dies hat er bei seinem Deutschlandbesuch unmißverständlich betont – nicht auf der Schwächung, vor allem aber nicht auf Ersatz der Verantwortung des einzelnen Staates für die internationale Politik. Ebenso wie die regionalen Organisationen steht dieser in der Verantwortung und der Verpflichtung zur Krisenvermeidung, -bewältigung und Friedensbewahrung. Die Prinzipien der Subsidiarität und der Solidarität sind auch hier unlösbar miteinander verbunden. Die Betonung der bleibenden Bedeutung der staatlichen Souveränität für das Funktionieren internationaler Politik setzt freilich die Überwindung des gegenwärtig vielerorts wild blühenden Nationalismus voraus.

Auch die *regionalen Organisationen* scheitern derzeit an ihrer Aufgabe des Krisenmanagements und der Friedenssicherung. Sollen sinnvollerweise Probleme auf der Ebene gelöst werden, auf der sie am ehesten zu lösen sind, müssen aber auch die verantwortlichen Schwachstellen auf der Ebene gesucht werden, auf der sie tatsächlich liegen. Konkret heißt dies etwa, daß im ehemaligen Jugoslawien EG und KSZE nicht aus ihrer politischen Verantwortung entlassen werden können. *fo*

Polarisierung

Französische Verlage und das innerkirchliche Klima

Ein Vorgang, wie er nicht alle Tage vorkommt: Am 5. Januar teilte der französische, von den Dominikanern geführte theologische Verlag „Les Editions du Cerf" mit, daß er die Übersetzungsrech-

te für das Buch „Kleriker" von Eugen Drewermann (vgl. HK, Februar 1990, 85ff.) an den Walter Verlag in Olten zurückgebe. Begründung: Eine solche Veröffentlichung könne allzuleicht gegen die „Editions du Cerf" verwendet werden, zu Lasten anderer verlegerischer Aktivitäten dieses Hauses.
Die unmittelbaren Folgen dieser verlegerischen Entscheidung halten sich in Grenzen: Die „Kleriker" werden ungeachtet des Rückzugs der „Editions du Cerf" in Französisch erscheinen, in einem anderen, kirchlich weniger tangierten Verlagshaus. Bei Cerf wird man fortfahren, Teile des Werkes von Drewermann zu übersetzen und so einem interessierten Publikum in Frankreich zugänglich zu machen. Was den theologischen Ertrag angeht, dürfte der Verzicht auf „Kleriker" nicht allzu schwergefallen sein – in wirtschaftlicher Hinsicht umso mehr.
Der Erklärung der „Editions du Cerf" ist anzumerken, daß der Verlagsleitung diese Entscheidung nicht leichtgefallen ist: ein solcher Schritt entspricht nicht nur nicht den Gepflogenheiten der Branche, sondern wirft auch Fragen auf in bezug auf das Selbstverständnis eines des bedeutendsten katholischen Verlagshäuser in Frankreich. Aber – und das macht im Grunde erst Brisanz und symptomatische Bedeutung der Sache aus – der Vorgang ist keineswegs ein isolierter, nur dieses Verlagshaus betreffender Vorgang, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.
Auf erhebliches Befremden war in Kreisen katholischer Verlage und des katholischen Buchhandels zuletzt die Vergabepolitik der Vatikanischen Güterverwaltung bei den Publikationsrechten für den *Weltkatechismus* (vgl. HK, Januar 1993, 25ff.) gestoßen: In Frankreich kam mit „Mame" – in Kooperation mit „Plon", einem säkularen Verlag – ein Verlag zum Zuge, der für seine Nähe zu Kreisen im französischen Katholizismus bekannt ist, die sich, nicht selten in bewußter Distanzierung von den eigenen Bischöfen, betont römisch und papsttreu geben. Zum Vergleich: Der *Erwachsenenkatechismus der französischen Bischöfe* von 1991 (vgl. HK, Juli 1991, 302f.) wurde von einer Arbeitsgemeinschaft von einem Dutzend konfessioneller Verlage veröffentlicht.

Auf Grund der Vergabe der deutschsprachigen Publikationsrechte an das Verlagshaus Oldenbourg (Wien und München) sah sich der Verband katholischer Verleger und Buchhändler Ende November letzten Jahres zu einem Protest herausgefordert: Angesichts des Interesses zahlreicher namhafter Verlage sei die „Entscheidung zugunsten eines auf ganz andere Sachgebiete spezialisierten Verlags unverständlich". Man könne sich nicht des Eindrucks erwehren, daß „sachfremde Überlegungen" die Vergabepraxis bestimmt hätten.
Was immer die wirklichen Gründe für die Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Weltkatechismus gewesen sein mögen, wenn sich die mit solchen und ähnlichen Vorgängen angedeutete Linie fortsetzt, läßt dies für das innerkirchliche Klima der Zukunft einiges befürchten. Wenn in katholischen Verlagen gerechnet wird bzw. gerechnet werden muß, wie viele und welche Bücher eines Eugen Drewermann oder anderer mehr oder weniger umstrittener Autoren man im Programm führen darf, damit die übrige Verlagsarbeit darunter keinen Schaden nimmt oder um noch in den Genuß kirchlicher Publikationsaufträge zu kommen, dann ist dies als Symptom dafür ernst zu nehmen, daß wesentliche Voraussetzungen für eine freiheitliche verlegerische und publizistische Tätigkeit im kirchlichen Raum in Gefahr sind.
Dann ist auch der Tag nicht mehr fern, an dem katholische Buchhändler von sich für besonders kirchentreu haltenden Katholiken danach eingeschätzt werden, welche Titel bei ihnen offen ausliegen bzw. welche allenfalls unterm Ladentisch bereitgehalten werden. Tendenzen dieser Art machen dann auch vor anderen Teilbereichen kirchlichen Lebens nicht halt: Erwachsenenbildung, Akademiearbeit, ganz zu schweigen der Theologie.

Diese letztlich für die Kirche insgesamt destruktive Polarisierung wird im Falle Frankreichs von Kreisen geschürt, die seit Jahren darauf bedacht sind, zwischen die Mehrheit der französischen Bischöfe und Rom einen Keil zu treiben. In den 80er Jahren stellten sie die Arbeit des kirchlichen Hilfswerks „Comité contre la Faim et pour le Développement" unter Marxismusverdacht (vgl. HK, September 1986, 405ff.), und heute streuen sie den *Soziologismusverdacht* gegen Lehramt, Verkündigung, vor allem aber Theologie: In seinem neuesten Buchpamphlet, einem Brief an die französischen Bischöfe, wettert zum Beispiel der Chronist des „Figaro", *André Frossard,* einem nichtfranzösischen Publikum auch bekannt durch sein Buch „Gott existiert, ich bin ihm begegnet", gegen ein sich in Soziologie, Moral, Geschichte auflösendes und geheimnislos gewordenes Christentum.
Auf einer ersten Ebene gibt sich Frossard besorgt um den Glauben – faktisch aber spricht er den Bischöfen in aller Form sein Mißtrauen aus. Es ist nicht so, als berührte Frossard mit „Le parti de Dieu" (Fayard, Paris 1992) hier und da nicht auch Richtiges: Im Kern jedoch strotzt dieses akademisch vorgetragene Plädoyer für den einfachen Glauben von soviel Unverständnis gegenüber heutiger Theologie und Verkündigung, daß die einzig reale Alternative dazu wohl nur in einem nostalgischen Neotraditionalismus oder einem geistig weltflüchtigen Fundamentalismus bestehen dürfte.
Daß die Zeichen im kirchlichen und kirchennahen Medienbereich eher auf mehr Disziplinierung denn auf Freiheitlichkeit stehen, ist keine neue Erscheinung. Erst im vergangenen Sommer veröffentlichte die vatikanischen Glaubenskongregation eine eigene Instruktion zur Kontrolle katholischer Medien und Verlage (vgl. HK, Juli 1992, 341f.). Die damals im Anschluß an die Veröffentlichung dieses Dokuments in Medien- und Verlagskreisen geäußerten Befürchtungen scheinen keinesfalls übertrieben gewesen zu sein. Das Pfund, mit denen das Christentum in einer sich pluralisierenden religiösen Situation wuchern kann, ist jedoch seine Bereitschaft, den Glauben nicht sektiererhaft

auf sich selbst verengt, sondern in der zugigen Luft in Auseinandersetzung mit der jeweiligen Zeit auszulegen und zu bezeugen. Wo Verdächtigungen, Mißtrauen, Disziplinierung, faktische Ausgrenzungen und im Ergebnis Selbstzensur dies verhindern würden, wäre es um die Kirche nicht gut bestellt. *nt*

Defizite

Die Bilanz der UN-Dekade der Behinderten

Die von den Vereinten Nationen beschlossenen Welttage, Jahre und Dekaden mit ihrer Botschaft des „Achtet auf ... und solidarisiert Euch mit ..." laufen grundsätzlich Gefahr, im tagespolitischen Geschäft schlicht unterzugehen – unabhängig von der Dringlichkeit ihrer Anliegen und der Qualität ihrer Programme, gleich ob es sich um die weltweite Unterdrückung von Frauen, die Existenzbedrohung von Minderheiten, den erschreckenden Zustand der Natur oder die seuchenhafte Ausbreitung von Aids handelt. Den Hoffnungen, mit denen die Betroffenen diese Aktionen begleiten, folgt meist ein nüchternes Resümee: Die erwartete Resonanz in breiten Schichten der Öffentlichkeit, die den Anliegen in ihrer Bedeutung angemessen wäre, bleibt aus.

Im Anschluß an das internationale Jahr der Behinderten 1981, das unter dem Motto „Einander verstehen – miteinander leben" stand, war von den Vereinten Nationen eine Dekade der Behinderten beschlossen und ein entsprechendes Weltaktionsprogramm auf den Weg gebracht worden. Weltweit sollte alles dafür getan werden, um behinderten Menschen den Weg zur uneingeschränkten Teilnahme am gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen.

Der Rückblick deutscher Behindertenverbände, Selbsthilfeorganisationen und Wohlfahrtsverbände bescheinigte der zum Jahreswechsel 1992/93 beendeten Dekade nur *mäßigen Erfolg.* Zu ihrem Ziel, die Integration behinderter Menschen zu fördern, sei von seiten der Politik in den vergangenen zehn Jahren kein wesentlicher Schritt ausgegangen, beklagte ein auf den Rollstuhl angewiesener Richter am Sozialgericht Bremen, ebenso ein Sprecher des Bundesverbandes Selbsthilfe Körperbehinderter. Der Verband der Kriegs- und Wehrdienstopfer, Behinderten und Sozialrentner Deutschlands (VdK) sah trotz mancher enttäuschter Hoffnung auch einige Fortschritte: So hätten sich beispielsweise für die knapp sechs Millionen deutschen Schwerbehinderten die Zugangsmöglichkeiten zu öffentlichen Gebäuden und Verkehrsmitteln verbessert. Das Diakonische Werk attestierte der Dekade ebenfalls, sie habe doch auch zu maßgeblichen Verbesserungen geführt; mit dem Ausbau von Rehabilitationseinrichtungen wie Werkstätten, Berufsbildungswerken und Wohnheimen habe sich das Hilfsangebot deutlich erhöht.

Erschreckend an dem Resümee war jedoch die einhellige Feststellung, es herrsche in Deutschland ein *zunehmend aggressives Klima gegenüber Behinderten.* Immer häufiger begegneten Behinderte wachsender Ablehnung, müßten sie verletzende Äußerungen und Drohungen über sich ergehen lassen. Zu einer behindertenfreundlichen Gesellschaft habe die Dekade nicht beitragen können. Dieser ernüchternde Befund gewinnt durch jüngste Meldungen von Gewalttätigkeiten gegen Behinderte an Schärfe: Ein Körperbehinderter nimmt sich das Leben, nachdem ihn Jugendliche wiederholt bespuckt und angepöbelt haben. Ein geistig behinderter Junge wird mit Benzin übergossen und angezündet, eine Rollstuhlfahrerin auf offener Straße aus dem Rollstuhl gekippt.

In einem Appell, der Bundestagsvizepräsidentin *Renate Schmidt* überreicht wurde, fordern 120 Behindertenverbände und mehr als 10 000 Einzelunterzeichner, behinderte Menschen sollten künftig durch eine *Ergänzung des Grundgesetzes* gegen Diskriminierung geschützt werden. Zudem wird ein umfassendes *Gleichstellungsgesetz* gefordert, denn Behinderte würden weiter im Berufsleben benachteiligt, in Sondereinrichtungen abgeschoben, in ihrer Bewegungsfreiheit durch unnötige Barrieren eingeschränkt. Das Recht auf eine eigene Sexualität werde ihnen vielfach abgesprochen. Vor allem aber die Begründung für die geforderte Grundgesetzergänzung – „Niemand darf wegen einer körperlichen, geistigen oder seelischen Beeinträchtigung bevorzugt oder benachteiligt werden" – muß aufhorchen lassen: Über 30 Jahre moralischer Appelle und intensive Aufklärungskampagnen hätten keinen erkennbaren Fortschritt für Rechte und Lebensbedingungen behinderter Menschen gebracht.

Am Ende der Dekade der Behinderten reicht selbstgerechtes Aufzählen von Rollstuhlrampen und Behindertenarbeitsplätzen, deren es ohnehin zu wenige gibt, nicht aus. Eine Gesellschaft, der ein kaltes und aggressives Klima gegenüber ihren behinderten Mitgliedern attestiert wird, in der Behinderte mit ihrem selbstverständlichen Anspruch auf uneingeschränkte Teilnahme am gesellschaftlichen Leben Bittsteller bleiben, kann nicht einfach zur Tagesordnung übergehen – erst recht nicht, wenn in diesem gesellschaftlichen Klima eine zunehmende Gewalt gegen Wehrlose und Schwächere und damit auch gegen behinderte Personen entstehen kann.

Ein Resümee über die Dekade der Behinderten darf angesichts dieses Befundes keineswegs nur Sache der Interessensverbände von Behinderten sein. Wie dringend hier die ganze Gesellschaft zu Rechenschaft und Nachdenklichkeit verpflichtet ist, hat mit aller Schärfe ein im vergangenen Jahr von einem Flensburger Amtsgericht gefälltes Urteil deutlich gemacht: Der Anblick behinderter Urlauber wurde darin zu einer Beeinträchtigung des Urlaubsvergnügens erklärt. Die Frage, welche Vorstellungen, Leitbilder und Lebensideale eine Gesellschaft prägen, in der es quasi selbstverständlich ist, daß Behinderte nicht in allen Lebensbereichen präsent sind, im letzten immer in Sonderwelten abgedrängt werden, muß aufrichtig gestellt werden. *fo*

Familie: Eine Studie zur Situation in Ostdeutschland

Zum Jahreswechsel veröffentlichte das Deutsche Jugendinstitut in München eine Studie zu Situation und Alltag der Familien in den neuen Bundesländern kurz nach der Wiedervereinigung. Besonders in bezug auf Familienstand, Kinderzahl, aber auch in der Kinderbetreuung zeigen sich darin deutliche Unterschiede zwischen beiden Teilen Deutschlands.

Um die seit Jahren geführte Debatte über die Zukunft der Familie auf eine gesichertere empirische Basis zu stellen, hatte das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit bereits im Jahr 1987 das Deutsche Jugendinstitut in München (DJI) mit einer auf mehrmalige Wiederholung angelegten Studie beauftragt. Erste Ergebnisse dieser Studie zur Situation *westdeutscher* Familien, zu Trends und Wandlungstendenzen wurden Ende 1991 vom DJI in einer umfangreichen Dokumentation vorgelegt (vgl. HK, März 1992, 131 ff.). Zum Jahreswechsel wurde nun auch eine *Ergänzungsstudie für die neuen Bundesländer* vorgestellt, betitelt: „Die Familie in den neuen Bundesländern – Stabilität und Wandel in der gesellschaftlichen Umbruchsituation". Mit dem gleichen Konzept wie in den westlichen Bundesländern war hierfür kurz nach dem Beitritt der DDR, im November 1990, mit einer Befragung von 2000 Personen im Alter zwischen 18 und 55 Jahren begonnen worden, die im Februar 91 abgeschlossen war.

Deutliche Unterschiede bei Kinderzahl und Familienstand

Aufschlußreich sind die Ergebnisse der Studie für den östlichen Teil Deutschlands dabei zum einen für die Frage, ob unter doch sehr verschiedenen gesellschaftlichen, ökonomischen und familienpolitischen Rahmenbedingungen, die den Alltag der Familien in der ehemaligen DDR bestimmten, ähnliche Ausprägungen, Trends und Wandlungstendenzen familialer Lebensformen wie im Westen entstehen konnten. Auch wenn zum jetzigen Zeitpunkt ein systematischer Vergleich unter Einbeziehung der unterschiedlichen weltanschaulich-ideologisch bestimmten familienpolitischen Konzepte noch aussteht, so läßt doch auch ein sporadischer Vergleich der empirischen Daten beider Studien erkennen, welchen Einfluß die spezifischen Charakteristika einer modernen Industriegesellschaft, einer „Dienstleistungsgesellschaft" – etwa die hohe berufliche und soziale Mobilität – auf die Ausgestaltung von Ehe und Familie haben.

Deutliche Ost-West-Unterschiede ergeben sich bei der Erhebung von Familienstand und Kinderzahl: Unter den Befragten waren im Alter zwischen 18 und 55 Jahren im Osten 70 Prozent und in Westdeutschland 64 Prozent verheiratet. Erheblich höher ist der Anteil der Ledigen in den alten Bundesländern. Hier stehen 28 Prozent nur 19 Prozent in den neuen Bundesländern gegenüber. Gleichzeitig liegt jedoch auch die Quote der Geschiedenen in den neuen Bundesländern mit neun Prozent drei Prozentpunkte über der im westlichen Teil Deutschlands. Insgesamt läßt sich hieraus eine deutlich geringere Heiratsneigung in den alten Bundesländern erkennen.

Für die zur Trendbestimmung wichtige Frage, inwieweit die in Westdeutschland erkennbare Pluralisierung der Lebensformen parallel zu Veränderungen der sozioökonomischen Struktur insgesamt verläuft, sind, neben den Daten zu Ledigen und Kinderlosen, die Ergebnisse zu der Gruppe *nichtehelicher Lebensgemeinschaften* interessant: Die Befragung aufgrund der traditionellen Definition nichtehelicher Lebensgemeinschaften (zwei unverheiratet zusammenlebende Personen) ergab für Ost und West nahezu gleiche Anteile zwischen 7 und 8 Prozent.

Eine stärkere Individualisierung im Westen Deutschlands

Familiensoziologische Untersuchungen zeigen an diesem Punkt jedoch, daß *nicht zusammenlebende Partner,* die sich schon lange Zeit kennen und sich in bezug auf Kommunikation, wechselseitige Unterstützung und gemeinsame Aktivitäten kaum von nichtehelichen Lebensgemeinschaften unterscheiden, sinnvollerweise auch statistisch als solche zu behandeln wären. Diese Gruppe, in denen Partner – weil sie beispielsweise an unterschiedlichen Orten hochqualifizierten Berufen nachgehen oder weil sie das Alleinleben als Ausdruck eines eigenen Lebensstils begreifen – längere Bindungen eingehen, ohne notwendigerweise zusammenzuziehen, scheinen eine neue Lebensform gerade in der Bundesrepublik zu repräsentieren. Ihr Anteil unter den Befragten war zum Erhebungszeitpunkt im Westen Deutschlands mit 4,2 Prozent deutlich höher als im Osten, wo diese Lebensform mit 1,7 Prozent kaum ins Gewicht fällt. Der Herausgeber der Studiendokumentation und Leiter des DJI, *Hans Bertram,* resümiert, „daß neben den unterschiedlichen Ledigenquoten auch die unterschiedliche Verbreitung nichtehelicher Lebensgemeinschaften Ausdruck der Tatsache ist, daß sich in den alten Bundesländern eine Form von Individualisierung stärker ausgewirkt hat als in den neuen Bundesländern mit ihrer völlig unterschiedlichen ökonomischen und sozialen Struktur" (S. 48).

Ehen wurden in der ehemaligen DDR deutlich früher geschlossen. Bei ihrer ersten Heirat waren die Frauen im Durchschnitt 22,7, die Männer 24,7 Jahre alt. Früher als in den alten Bundesländern begann auch – vom DDR-Regime ebenso wie die Eheschließung in jungen Jahren intensiv gefördert und propagiert – die Elternschaft. Etwa 50 Prozent der Frauen hatten in den neuen Bundesländern mit 22 Jahren ihr erstes Kind geboren; mit 24 Jahren wurde die Hälfte der Männer zum ersten Mal Vater. Insgesamt liegt die Kinderzahl im Osten Deutschlands – 82 Prozent der Befragten gaben an, ein Kind zu haben, wobei Stief-, Adoptiv- und Pflegekinder miteinbezogen waren – höher als im Westen, wo dies nur 64 Prozent angaben.

Deutliche Unterschiede in der Kinderbetreuung

Die Ergebnisse der Studie in den alten Bundesländern hatten bei der jüngeren Altersgruppe, den Geburtsjahrgängen ab 1958, eine „Entstandardisierung" der Biographien als Ausdruck zunehmender Individualisierung erkennen lassen, einen Trend, der sich in häufigerem Partnerwechsel, einem deutlichen Anstieg des Heiratsalters und höherer Scheidungsrate manifestiert. Wie ihre Altersgenossen im Westen ist auch die junge Generation in Ostdeutschland, dies zeigen die Studienergebnisse, grundsätzlich partnerschafts- und familienorientiert, trotz der festzustellenden „partiellen Instabilität" junger Ehen. Die im Westen konstatierte Tendenz zu nicht-institutionalisierten Partnerschaftsformen, einem deutlich lockeren Zusammenhang zwischen Partnerbeziehung, Zusammenleben, Eheschließung und Geburt des ersten Kindes läßt sich aber auch bei der jüngeren Generation in den neuen Bundesländern beobachten.
Vor allem war das Familienleben in der ehemaligen DDR durch zwei entscheidende gesellschaftliche Strukturmerkmale bestimmt, die zugleich einen deutlichen Unterschied zur Lebenssituation der Familien in den westlichen Bundesländern markieren: die beinahe vollständige Integration von Frauen und Müttern in das *Erwerbsleben* und den im Vergleich zur Bundesrepublik völlig anderen Stellenwert außerfamiliärer, institutioneller Kinderbetreuung.

Zum Zeitpunkt der Erhebung waren in 81 Prozent der Haushalte mit Kindern beide Partner erwerbstätig, in 78 Prozent die Mütter. Abhängig von Alter und Anzahl der Kinder im Haushalt war die Erwerbsbeteiligung von Müttern teilweise doppelt so hoch wie in den alten Bundesländern. Eine Ausnahme bildeten hier lediglich die Mütter von Kleinkindern unter drei Jahren, bei denen die Quote der Berufstätigen im Osten nur 36 Prozent betrug.
Für die Frage, ob die gesellschaftspolitisch geförderte Integration der Frau in das Erwerbsleben zu mehr Gleichberechtigung der Partner auch im Familienalltag geführt hat, ergibt sich aus den Studienergebnissen ein ernüchterndes Bild. Der überwiegende Teil der erwerbstätigen Frauen in den neuen Ländern muß neben der Berufstätigkeit noch eine volle „2. Schicht" im Familienhaushalt absolvieren. Während sich vier Prozent der Männer überhaupt nicht an Hausarbeiten beteiligen und eine Mehrheit von 47 Prozent ihnen wöchentlich lediglich 1 bis 10 Stunden widmet, ist der Anteil der Frauen im Bereich von 21 bis 40 Stunden mit 36 Prozent mehr als doppelt so hoch wie derjenige der Männer. In Haushalten, in denen beide Partner erwerbstätig waren, gaben 22 Prozent der Frauen an, über 40 Stunden wöchentlich im Haushalt zu arbeiten. *Teilzeitmodelle* gab es in der ehemaligen DDR kaum.

Durch die Existenz eines umfassenden Netzes ganztägiger staatlicher Kinderbetreuungseinrichtungen in der ehemaligen DDR ergaben sich zwischen Ost und West erhebliche Differenzen bei der Kinderbetreuung. Besonders kraß zeigte sich dieser Unterschied bezüglich der Kleinkinder: Während diese bei der westdeutschen Stichprobe zu 87 Prozent ausschließlich in ihrer Familie betreut wurden, besuchten 52 Prozent ihrer Altersgenossen im Osten eine Kinderkrippe, weitere sechs Prozent schon einen Kindergarten. Dabei fielen den Autoren der Studiendokumentation die erheblichen Abweichungen der erfragten Daten zu den amtsstatistischen Angaben auf. So wurde beispielsweise offiziell die Nutzung von Kinderkrippenplätzen mit 83 Prozent angegeben.
Von den in der Befragung erfaßten Vorschulkindern in den neuen Bundesländern verbrachten 43 Prozent wöchentlich 31 bis 40 Stunden, weitere 14 Prozent 41 Stunden und mehr in den Kindereinrichtungen.

Individualistische Wertemuster

Für die Altersgruppe der Schulkinder ergeben die Daten unter der Kategorie der „Unbeaufsichtigten" die deutlichste Differenz zwischen Ost und West. Während sich insgesamt 85 Prozent der westdeutschen schulpflichtigen Kinder am Nachmittag bei den Eltern beziehungsweise bei Müttern aufhielten, gilt dies nur für 47 Prozent im Osten. Sich selbst überlassen waren zum Befragungszeitraum 17 Prozent der Schülerinnen und Schüler in den neuen Bundesländern.

In der Debatte um die Zukunft von Ehe und Familie wird angesichts von Phänomenen wie zurückgehender Heiratsquote, steigenden Scheidungszahlen, Geburtenrückgang und einer ständig wachsenden Anzahl von Alleinlebenden häufig auf einen in den vergangenen 20 Jahren zu konstatierenden Wertewandel in der westdeutschen Gesellschaft als Erklärungs- und Interpretationsmuster zurückgegriffen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob sich ein vergleichbarer Einstellungs- und Wertewandel – immer mehr Menschen orientieren sich an der Entwicklung ihrer Persönlichkeit und persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten – auch unter den deutlich andersgearteten sozioökonomischen Voraussetzungen der ehemaligen DDR erheben läßt. Erfragt wurden die Einstellungen zu Kindern (Kinder als Lebenssinn, als Last oder

als Nutzen), zu Ehe und Partnerschaft, zu Erziehungszielen (Erziehung zu Pflicht und Leistung, zu Selbständigkeit oder zu „kooperativem Individualismus") und die berufliche Orientierung (Selbständigkeit, interessante Tätigkeit, gesellschaftliche Achtung).

Der Anteil derjenigen, in deren Einstellungsmustern Selbstverwirklichung und -bestimmung dominierten und die ein hohes Maß an „postmaterialistischen" Werten artikulierten, war zum Erhebungszeitpunkt in den alten Bundesländern erheblich größer als in den neuen. Deutlich geringer fiel die Ost-West-Differenz bei der Erhebung „materialistischer" Orientierungen, etwa dem Streben nach Sicherheit, Ruhe, Ordnung und stabilen ökonomischen Strukturen aus. In beiden Teilen Deutschlands scheinen dabei ein hoher Bildungsabschluß, eine gehobene Berufsposition, Kinder- und Ehelosigkeit und eine hohe kulturelle Orientierung die Ausbildung individualistischer Werte zu begünstigen. Ausdrücklich betonen die Autoren der Studie jedoch hierzu, daß das „postmaterialistische" Wertmuster als individualistische Lebensorientierung für beide Teile Deutschlands in gleicher Weise – wenn auch auf unterschiedlichem Niveau – nachgewiesen werden konnte. Dies könne als Beleg dafür gewertet werden, „daß das Aufkommen dieser Wertemuster einiges zu den Veränderungen im Bereich der familialen Lebensformen und Lebensführungen sowohl in der west- als auch in der ostdeutschen Gesellschaft beigetragen hat" (S. 33).

Der Wert der Untersuchung besteht vornehmlich darin, über eine entscheidende gesellschaftliche Übergangssituation empirisches Datenmaterial verfügbar gemacht zu haben. Die Autoren der Studiendokumentation geben dabei jedoch einschränkend zu bedenken, daß Antwortverhalten und Einstellungen der Befragten in erheblichem Umfang durch die Umbruchsituation selbst beeinflußt sein könnten. *Regionale Nacherhebungen in den neuen Bundesländern* sollen hier mögliche Fehler korrigieren. Interessant wird bei diesen Studien die Frage sein, ob und inwieweit sich die Formen privater Lebensführung in beiden Teilen Deutschlands inzwischen angeglichen haben. Trotz der doch auch weitgehenden Übereinstimmung in Ost und West gerade bezüglich einer grundsätzlichen Wertschätzung von Ehe und Familie zeigen die Ergebnisse im übrigen, daß sich familien- und jugendpolitische Maßnahmen in den neuen Bundesländern auf absehbare Zeit an anders gelagerten Bedürfnissen und Gewohnheiten orientieren müssen. *A. F.*

Schweiz: Im Abseits nach dem Nein zum EWR?

Die Schweiz hat das Jahr 1993 mit der Hypothek der Abstimmung vom 6. Dezember 1992 begonnen, bei der die Stimmbürger den Beitritt zum Europäischen Wirtschaftsraum (EWR) ablehnten. Das Ergebnis bedeutet eine Niederlage für die „politische Klasse" wie für die Wirtschaftseliten, die sich vergeblich für ein Ja eingesetzt hatten. Wie es jetzt mit der Schweiz und Europa weitergeht, ist weithin offen.

Nach der Ablehnung des EWR-Vertrages, der den EFTA-Ländern die gleichberechtigte Teilnahme am EG-Binnenmarkt ermöglicht und so einen Europäischen Wirtschaftsraum schafft, steht die Schweiz, wenn nicht vor einem europapolitischen Scherbenhaufen, so doch vor einer außen- wie innenpolitisch schwierigen Situation. Wohl wurde in der Volksabstimmung vom 6. Dezember 1992 mit der außerordentlichen Stimmbeteiligung von 78,3 Prozent – der höchsten seit der Abstimmung über die Alters- und Hinterlassenenversicherung (AHV) im Jahre 1947 – die Vorlage von den Stimmenden insgesamt, dem Volksmehr, mit einem Nein-Stimmenanteil von 50,3 Prozent nur knapp abgelehnt; die notwendige Mehrheit zustimmender Kantone, das Ständemehr, wurde aber doch deutlich verfehlt: 14 ganze und 4 halbe Kantone entschieden sich gegen, aber nur 6 ganze und 2 halbe Kantone für den EWR-Vertrag.

Ganz anders verlief eine Woche später die EWR-Volksabstimmung im *Fürstentum Liechtenstein:* Bei einer ebenfalls außergewöhnlich hohen Stimmbeteiligung von 87 Prozent wurde dem EWR-Vertrag von 55,8 Prozent der Stimmenden zugestimmt, wobei sich erst noch in allen 11 Gemeinden Ja-Mehrheiten ergaben. Daß in der Schweiz in der Volksabstimmung vom 27. September 1992 der Neuen Eisenbahn-Alpentransversale (NEAT) – der schweizerischen Gegenleistung für die Garantien der EG im Transitvertrag (HK, November 1992, 502–505) – noch zugestimmt wurde, paßt nach heutigem Erkenntnisstand zur zweiten und negativen europapolitischen Entscheidung: wie die Ende 1992 veröffentlichte VOX (Abstimmungs-)Analyse zutage brachte, wurde der NEAT-Entscheid weit weniger unter europapolitischer als vielmehr unter *verkehrspolitischer* Rücksicht gefällt.

Wo die Konfliktlinien liegen

Obwohl die VOX-Analyse der EWR-Abstimmung wie gewohnt erst in einigen Wochen vorliegen wird, lassen sich aufgrund der vorhandenen Daten doch schon wichtige Zusammenhänge ausmachen. Der augenscheinlichste und der die Innenpolitik gefühlsmäßig, aber auch sachlich am meisten belastende ist die Konfliktlinie zwischen der deutschen (und italienischen) und der französischen Schweiz. Die Kantone der französischen Schweiz weisen Ja-Mehr-

heiten auf von 55,9 Prozent (der zweisprachige Kanton Wallis) bis 80 Prozent (Kanton Neuenburg).
Von außeruniversitären Forschungsinstitutionen durchgeführte Befragungen und Auswertungen der Abstimmungsergebnisse haben neben der sprachregionalen Konfliktlinie in der deutschen Schweiz eine Konfliktlinie zwischen Stadt und Land ausmachen können (NZZ, 9. Dezember 1992). Danach nimmt die Zustimmung eines Kantons mit zunehmender städtischer Bevölkerung von 25 Prozent im Bergkanton Uri bis auf 55 Prozent im Kanton Basel-Stadt linear und also mit einer auffallenden Regelmäßigkeit zu.

Ferner wurden Zusammenhänge zwischen dem Abstimmungsverhalten und der *wirtschaftlichen Situation* der Stimmenden bzw. ihren wirtschaftlichen Erwartungen und Befürchtungen aufgezeigt. Zum einen scheint es einen Zusammenhang zwischen dem Abstimmungsverhalten und der Arbeitslosigkeit zu geben: Die Zustimmung zum EWR steigt in Regionen mit höherer Arbeitslosigkeit, das heißt ab etwa 3 Prozent deutlich an. Zum andern hatte das wirtschaftliche Argument auf beiden Seiten ein erhebliches Gewicht. So bündelte das Hauptargument der Zustimmenden mit 23 Prozent ökonomische, vorab beschäftigungspolitische Gründe, während das Hauptargument der Ablehnenden mit 15,9 Prozent ebenfalls auch ein beschäftigungspolitisches war, nämlich ein befürchteter Zustrom ausländischer Arbeitnehmer; dieses gegnerische Argument hat indes auch 13,6 Prozent der Befürworter „am meisten beeindruckt".

Das Gewicht der ökonomischen Gesichtspunkte und Argumente ist an sich verständlich, ist der EWR-Vertrag doch ein hauptsächlich wirtschaftliches Vertragswerk zwischen der EG und der EFTA. Im Abstimmungskampf waren damit aber zwei weitere Momente verbunden. Zum einen wurde nicht nur um die wirtschaftlichen und politischen Auswirkungen des vorgelegten Vertrags mit der EG gestritten, sondern bereits gegen eine *denkbare EG-Mitgliedschaft* gekämpft, besonders seit der Bundesrat (die Landesregierung) der EG-Präsidentschaft am 20. Mai 1992 ein Gesuch um Aufnahme von Beitrittsverhandlungen eingereicht hatte. Zum andern wurde dieser Kampf von einer *zunehmenden Arbeitslosigkeit* und von düsteren wirtschaftlichen Prognosen überschattet. Ein entsprechend großes Gewicht erhielten im Abstimmungskampf denn auch die Appelle an die Emotionen, die erschreckend häufig nationalistisch und fremdenfeindlich gefärbt waren und nur dem Rechtspopulismus Auftrieb gaben.

In den Kreisen dieses Rechtspopulismus war denn auch nicht selten ein Nein aus unangefochtenem Selbstbewußtsein wahrzunehmen, während das Nein insgesamt wohl ein Nein aus Angst ist. Dieses Nein hatten auch die sozialethischen Institutionen der beiden großen Landeskirchen befürchtet und deshalb noch kurz vor der Volksabstimmung eine *gemeinsame Erklärung* herausgegeben. Angesichts der Unsicherheiten der Zukunft wurden viele Befürchtungen geäußert, stellten darin die Kommission Justitia et Pax der Schweizer Bischofskonferenz und das Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes fest; diese Unsicherheiten seien indes mit der Volksabstimmung, wie immer sie ausfalle, nicht zu beseitigen. Hingegen sei die Angst „eine schlechte Ratgeberin. Die Ratifizierung des EWR-Vertrages erlaubt es uns, den Unsicherheiten besser zu begegnen als durch einen ‚Alleingang'. Wir sollten deshalb zuversichtlich den Weg einer stärkeren Solidarität mit Europa beschreiten und die Zukunft unseres Landes dadurch offen gestalten".

Der Preis für Verspätungen

Die Kirchenleitungen selbst begnügten sich damit, im Vorfeld des Abstimmungskampfes eine schweizerische Beteiligung am Aufbau eines friedlicheren und gerechteren Europas ganz allgemein zu befürworten und dabei vor einer *Engführung der Europa-Diskussion* auf wirtschaftliche Fragen zu warnen. Herausgestellt wurden „sozialethische Bedenklichkeiten" auch auf dem Europa-Symposium des Instituts für Sozialethik der Theologischen Fakultät Luzern und des Sozialinstituts der KAB Schweiz vom 25./26. September 1992, das sozialen, ökologischen und religiösen Aspekten nachging und programmatisch titelte „Schweiz und Europa – mehr als ein Wirtschaftsraum".

Beim Volksentscheid vom 6. Dezember 1992 ging es aber um den Wirtschaftsraum und für die staatlichen Behörden wie für die politischen Kräfte war die Abstimmungsvorlage deshalb eine wirtschaftspolitische Vorlage in einem europapolitischen Zusammenhang. Für diese Vorlage hat sich die „politische Klasse" mehrheitlich und dennoch erfolglos eingesetzt. Im Meinungs- und Willensbildungsprozeß haben sich in allen politischen Parteien und Wirtschaftsverbänden EWR-Gegner zu Wort gemeldet; fast überall hat man indes zu einer Zustimmung zum Vertragswerk gefunden – mit zwei bemerkenswerten Ausnahmen: zum einen haben die *Grünen* aus ökologischen Gründen den vorgeschlagenen Wirtschaftsraum abgelehnt und gleichzeitig für ein ökologischeres Europa plädiert, und zum andern ist es den rechtspopulistischen Wortführern in der Schweizerischen Volkspartei (SVP) gelungen, die Mehrheit für sich zu gewinnen; im Abstimmungskampf wurde sie unter anderem von der Aktion für eine unabhängige und neutrale Schweiz (AUNS) unterstützt, die sich nicht schämte, die Ablehnung des EWR-Vertrages als Widerstand gegen die EG darzustellen und diesen mit dem Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland zu vergleichen.

Weshalb in der deutschen Schweiz eine Mehrheit der Parole des Rechtspopulismus und nicht der der „politischen Klasse" gefolgt ist bzw. auf Besitzstandwahrung und nicht auf Aufbruch zu Europa hin gesetzt hat, ist erst ansatzweise zu beantworten. Ein Erklärungsmodell steuerte der Politikwissenschaftler *Leon-*

hard Neidhart mit Hilfe der Konstrukte des Meinungsklimas und der Schweigespirale bei (NZZ, 6. Januar 1993). Zu beobachten war nämlich, daß in der französischen im Unterschied zur deutschen Schweiz ganz offensichtlich sehr früh schon ein dem EWR gegenüber außerordentlich positives Meinungsklima entstanden war. Daraus folgert Neidhart eine ganz besonders mitentscheidende Rolle der Dynamik der öffentlichen Meinungsbildung mit den entsprechenden gegenläufigen Ergebnissen.

In dieser unterschiedlichen Ausgangslage kommen vermutlich die sozio-kulturellen Unterschiede zwischen der alten alemannischen und der jungen lateinischen Schweiz zum Tragen (HK, August 1991, 360–364). Dazu gehört, daß die Europapolitik in der deutschen Schweiz von der politischen Klasse über Jahre vernachlässigt worden war: die Wahrnehmung europapolitischer Aufgaben glich oft der Pflege eines Steckenpferdes, und mit wenigen Ausnahmen wurde die Europapolitik selbst in den Medien *vernachlässigt*. Dazu passen die Verspätungen der offiziellen Schweiz auf dem europäischen „Fahrplan": Mit dem Beitritt zum Europarat (1963) hat die Schweiz 14 Jahre und mit der Ratifikation der Europäischen Menschenrechtskonvention EMRK (1974) 24 Jahre zugewartet; 22 Jahre nach der Gründung der EG hat die Schweiz mit ihr 1973 ein Freihandelsabkommen geschlossen, und 41 Jahre nach der Gründung der EG hat der Schweizerische Bundesrat den EWR-Vertrag unterzeichnet und ein Gesuch für die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen gestellt.

Anpassung im Alleingang

Im Vorfeld der Volksabstimmung wurden die Ratifizierung des EWR-Vertrages, der Beitritt zur EG und der Alleingang als die drei Wahlmöglichkeiten der Schweiz im europäischen Integrationsprozeß dargestellt. Schon bald nach der Volksabstimmung wurde indes weitherum – mit in einer großen Ernüchterung – eingesehen, daß der getroffene Entscheid für den Alleingang kein Entscheid für den status quo sein kann: die Schweiz kann auch im Alleingang nicht bleiben, wie sie ist.

In einer Umfrage des Fernsehens DRS und des Züricher „Tages-Anzeigers" (9. Dezember 1992) erklärten sich nur gerade 34 Prozent der Schweizer Bevölkerung mit dem Ausgang der EWR-Abstimmung zufrieden; 60 Prozent würden eine baldige zweite Abstimmung über den EWR begrüßen. Die durch diese Umfrage ermittelte Stimmung – eigentlich repräsentativ ist sie kaum – ist inzwischen in politisches Handeln übergegangen. Mehrere Kantonsparlamente haben europapolitische Vorstöße verabschiedet; drei politische Gruppen bereiten die Unterschriftensammlung für ein Volksbegehren vor, das den Beitritt der Schweiz zum EWR und bei den Anpassungen des Landesrechts eine nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung, die Erhaltung der sozialen und demokratischen Errungenschaften und die Wahrung des Umweltschutzes in der Schweiz verlangt; die Landesregierung berät Maßnahmen zur inneren wirtschaftlichen Liberalisierung, zur Teilübernahme der im Hinblick auf den EWR bereits gutgeheißenen Harmonisierung des schweizerischen mit dem EG-Recht sowie fiskal- und finanzpolitische Beiträge für die wirtschaftliche Dynamisierung.

Dieses politische Handeln bemüht sich um eine Begrenzung der nachteiligen Auswirkungen des Abseitsstehens. Gefragt wäre aber darüber hinaus unmittelbar europapolitisches Handeln, gefragt wären solidarische Beiträge zu einem friedlicheren und gerechteren Europa. *R. W.*

Protestantismus: Was wird aus der Volkskirche?

Was muß sich in der evangelischen Kirche ändern, damit sie den Zugang zu den Menschen in einer immer stärker individualisierten und pluralisierten Gesellschaft findet? Dieser Frage widmet sich eine Studie aus der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Die Autoren plädieren dafür, die unterschiedlichen Formen und Intensitätsgrade von Kirchenmitgliedschaft zu respektieren.

„Volkskirche auf dem Weg in die Zukunft" – so lautet der Untertitel eines von der „Perspektivkommission" der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau erarbeiteten und Ende letzten Jahres veröffentlichten umfangreichen Berichts. Die Dringlichkeit der Themenstellung nicht nur für die evangelische, sondern auch für die katholische Kirche in der Bundesrepublik liegt auf der Hand, nicht erst seit dem Beitritt der neuen Bundesländer, in denen nur eine Minderheit der Bevölkerung den christlichen Kirchen angehört: In den westlichen Bundesländern haben die Kirchenaustritte in den vergangenen Jahren deutlich zugenommen, der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher ist auf einem niedrigen Niveau angelangt, alle einschlägigen Umfragen belegen (bei aller Problematik von Einzelergebnissen) insgesamt doch, daß die Mehrzahl der Kirchenmitglieder ein distanziertes Verhältnis zur Kirche als Institution und ihrer Verkündigung pflegt.

Vor diesem Hintergrund stellt sich unausweichlich die Frage, ob die Kirchen in Deutschland ihre – noch? – reichlich vorhandenen materiellen und personellen Ressourcen richtig nutzen, ob es angesichts der in den letzten Jahrzehnten grundlegend veränderten gesellschaftlichen und kulturellen Situation auch

neue Schwerpunktsetzungen und Strukturen für die kirchliche Arbeit geben muß, um Menschen besser ansprechen und erreichen zu können.

Relativierung der Ortsgemeinde

Die Studie aus der hessen-nassauischen Kirche, die den großstädtischen Ballungsraum Rhein-Main mit Frankfurt, Wiesbaden und Darmstadt ebenso umfaßt wie ländlich geprägte Gebiete in Oberhessen und im Odenwald, geht von allgemeinen Überlegungen zur Situation der Kirche in der heutigen Gesellschaft und zum Selbstverständnis von Kirche aus. Sie behandelt dann verschiedene Handlungsfelder, Strukturen und Lebensformen der Kirche unter der kritischen Leitfrage, inwieweit sie in ihrem gegenwärtigen Zustand der Lebenssituation der Menschen noch angemessen sind und in welcher Richtung sie verändert werden müßten.

Der Text trägt nicht zufällig den Titel „Person und Institution": Die Autoren bestimmen – in Anknüpfung an weithin unstrittige Theorien und Grundaussagen heutiger Religionssoziologie – *Individualisierung* als Charakteristikum unserer Lebenswirklichkeit und formulieren dementsprechend als Leitsätze für ihre Überlegungen: „Was Mitgliedschaft in der Kirche unter den Bedingungen der Individualität bedeutet und wie sie praktiziert werden kann, das ist zu einem Existenzproblem der Volkskirche geworden. Wir sind genötigt, die Beziehungen zwischen dem einzelnen, der Kirche und der Gesellschaft grundlegend neu zu formulieren." Im Blick auf das Verhältnis des einzelnen zur Kirche plädiert die Studie dafür, die faktisch derzeit gegebenen unterschiedlichen Formen der Kirchenmitgliedschaft zu *akzeptieren,* anstatt eine davon zum verbindlichen Maßstab zu erheben: „Wer getauft ist und an den Gaben des Evangeliums Anteil hat, gehört nach der Kirchenordnung zur Kirche, in welcher Weise er seine Zugehörigkeit auch selber gestalten und praktizieren will."

Das Kapitel über „Gemeindebildung im Spiegel der Vielfalt" stellt sieben Formen nebeneinander, in denen heute kirchliche Mitgliedschaft wahrgenommen wird. Sie kann demnach an Situationen im Lebenslauf orientiert sein oder an der Ortsgemeinde, kann sich in ortsungebundenen Gruppen-Gemeinden abspielen, die an bestimmten Sachfragen oder Frömmigkeitsstilen interessiert sind; außerdem nennt die Studie die kompetenz- und angebotsorientierte „Wahrnehmung (hier ist etwa an Selbsthilfegruppen gedacht, denen kirchliche Räume zur Verfügung gestellt werden) und schließlich die Wahrnehmung von Kirchenmitgliedschaft in Veranstaltungen und Dienstleistungen, die „raum- und ressourcenorientierte" Wahrnehmung von Kirchenmitgliedschaft als „soziale Verantwortlichkeit durch Spendenpraxis sowie punktuelle soziale Aktion bzw. längerfristiges soziales Engagement".

Mit die wichtigste Konsequenz, die die Studie aus diesem Befund zieht, ist die Forderung nach einer *Relativierung der Ortsgemeinde* als der selbstverständlichen Normalform des kirchlichen Lebens. Entsprechende Überlegungen finden sich vor allem im Kapitel über Kirche in der Großstadt. Da die Ortsgemeinde empirisch und aus Gründen der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung nur für eine Minderheit der getauften Christen in der Großstadt der soziale Ort von Kirchenmitgliedschaft sei, dürfe an dieser historisch herausgebildeten Gestalt der Kirche nicht als besonders privilegierter oder gar exklusiver Form festgehalten werden. Die Studie sieht die „multiforme Großstadtkirche der Zukunft" als integrierten Verbund unterschiedlicher und gleichberechtigter Gemeindeformen.

Konkret wird vorgeschlagen, daß einzelne Gruppen sich neben den Ortsgemeinden als „Vereinsgemeinden" konstituieren und für die Zeit ihres Bestehens als „vollgültige Gemeinden der Kirche" anerkannt werden. An anderer Stelle heißt es, da es viele Mitglieder gebe, deren Interessen und Bedürfnisse sich nicht mit der Parochialgemeinde zur Deckung bringen ließen, sollten die Kirchenmitglieder die Möglichkeit erhalten, „sich für die Mitgliedschaft in einer Parochialgemeinde oder in einer gesamtstädtischen/kirchenbezirksmäßigen Zielgruppengemeinde zu entscheiden". Solche Zielgruppengemeinden müßten dann auch in den Synoden repräsentiert sein.

Ausgehend von dem Kernsatz, daß die Kirche in ihrer Organisationsstruktur den Lebensgestaltungen ihrer Mitglieder folgen müsse, votiert die Studie auch für eine stärkere Beachtung und bessere Integration der *funktionalen Dienste der Kirche,* also etwa der vielfältigen Beratungs- und Bildungseinrichtungen. Auch für sie brauche es eine eigenständige Vertretung in der Synode. Daneben plädiert die Studie dafür, Bewegungen und Gruppeninitiativen in der Kirche Freiräume zu gewähren: Gruppen und Initiativen sollten in den Gemeinden kein isoliertes Eigendasein führen.

Weg von der „Pfarrerkirche"

Ein weiteres Reformanliegen der Studie betrifft die Rolle des *Pfarrers:* Die Überschrift „Von der ‚Pfarrerkirche' zur offenen Dienstgemeinschaft" des entsprechenden Kapitels gibt die gewünschte Richtung an. Gefordert wird eine neue Gewichtung der Tätigkeiten theologischer und nichtordinierter Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen im kirchlichen Bereich; der kirchliche Auftrag dürfe sich nicht einseitig am Pfarramt orientieren. Für die Pfarrerinnen und Pfarrer verlangt der Text u.a. Fähigkeit zu partnerschaftlichem Handeln, Kontakt- und Dialogfähigkeit sowie missionarische Kompetenz.
Die Studie enthält auch eine Reihe praktischer Vorschläge für den weiteren Weg der Kirche unter der Leitperspektive, daß die Volkskirche ihre jetzige gesellschaftliche Basis längerfristig nicht aufrechterhalten werde und deshalb die vorhandenen Mittel und Kräfte auf die vorrangig wichtigen Aufgaben konzentriert werden müßten. Dazu gehört der

Vorschlag, einer etwa zehnprozentigen *Stellenreduzierung* in den nächsten sieben bis acht Jahren, um auf diese Weise wenigstens begrenzten Handlungsspielraum zurückzugewinnen. Qualität soll im kirchlichen Dienst vor Quantität gehen; die Devise müsse lauten, „lieber weniger Stellen finanzieren zu können, aber mit guten Leuten eine qualifizierte Arbeit zu leisten." „Überzählige" Kirchengebäude im Innenbereich der Städte, so ein weiterer Vorschlag, sollten aufgegeben oder in ihrer Nutzung umgewidmet werden. Plädiert wird auch für den „Mut zur Lücke" angesichts eines immer engmaschigeren Netzes von Verordnungen, Vorschriften und gesetzlichen Reglementierungen in der Kirche und für deutliche Prioritätensetzungen in der Arbeit der kirchlichen Leitungsgremien.

Aus der Not eine Tugend gemacht?

Die Studie „Person und Institution" der hessen-nassauischen „Perspektivkommission" ist kein abgerundetes, verbindliches Programm für eine Reform der Kirche, sondern soll als Grundlage für die Diskussion in Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen über den weiteren Weg dienen. Ein Teil der Vorschläge ist unmittelbar auf die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau mit ihrer spezifischen Struktur bezogen und deshalb nicht direkt auf andere Landeskirchen oder gar auf die katholische Kirche übertragbar. Der Text enthält aber auch Optionen und Postulate für das Handeln der Kirche in einer hochgradig differenzierten und individualisierten Gesellschaft mit schwacher Traditionsbindung, die über Hessen-Nassau und auch über die evangelische Kirche hinaus zumindest als Anregungen oder Diskussionsanstöße von Interesse sind.

Das gilt besonders für die Grundoption der Studie, keine der Formen, in denen sich Menschen heute am kirchlichen Leben beteiligen bzw. für Kirche interessieren, von einem Idealbild fester Kirchlichkeit und Glaubensverwurzelung aus abzuqualifizieren und die kirchlichen Strukturen und Arbeitsformen daraufhin zu überprüfen, ob sie der Lebenssituation unserer Zeitgenossen wirklich entsprechen oder einem Zugang zu Glauben und Kirche eher im Wege stehen. Die Studie redet dabei nicht einfach einer Anpassung an die vorhandenen gesellschaftlich-religiösen Bedürfnisstrukturen das Wort, sondern möchte einen Weg der Kirche „zwischen Anpassung und Verweigerung" suchen.

Es gibt aber auch Formulierungen in der Studie, bei denen man den Eindruck hat, hier werde sozusagen aus der Not des gegenwärtigen Pluralismus eine Tugend gemacht. Kann man – auch als evangelische Kirche – die „Pluralität unterschiedlich geprägter Verständnisse von christlichem Glauben und Kirche" einfach als „Ausdruck des Reichtums und der Vielfalt" in Entsprechung zur Mannigfaltigkeit der Lebenssituationen und der sich abzeichnenden kulturellen Ausdifferenzierung der Gesellschaft verstehen, ohne gleichzeitig nach unverzichtbaren Identitätsmerkmalen und konstitutiven Elementen für das Christsein zu fragen und sie – „opportune, importune" – festzuschreiben? Das Plädoyer für die Volkskirche sollte in dieser Hinsicht nie zum Alibi für mangelndes Unterscheidungsvermögen werden. *U. R.*

Ayodhya und die Folgen

Indiens Muslime im Visier radikaler Hindus

Seit Wochen wird Indien, das nach China bevölkerungsreichste Land der Erde, von blutigen Unruhen mit religiösem Hintergrund erschüttert. Die Zerstörung der Moschee in Ayodhya durch fanatisierte Hindus hat den seit der Staatsgründung virulenten Konflikt zwischen Hindumehrheit und muslimischer Minderheit in Indien neu aufflammen lassen. Für viele Hindus sind die indischen Muslime ein Fremdkörper; sie wollen aus der „größten Demokratie der Welt" einen hinduistisch geprägten Staat machen.

Die Auseinandersetzungen um die Ram-Janmabhoomi-Babri-Moschee in Ayodhya, etwa 700 km südöstlich von New Delhi, führen seit ihrer Zerstörung am 6. Dezember 1992 durch hinduistische Freiwilligengruppen zu einer heftigen Krise der indischen Innen- wie Außenpolitik. Zum Zeitpunkt der Zerstörung der Moschee hatten sich mehr als 200000 Hindus aus allen Teilen des Landes in Ayodhya, einer Stadt von 40000 Einwohnern, versammelt. Als einige Gruppen von Jugendlichen die Absperrungen überwunden hatten und mit Geräten wie Hacken, Schaufeln und Eisenstangen der Umzäumung anfingen, die Moschee zu zerstören, griff die lokale Polizei nicht ein. Die paramilitärischen Verbände der Zentralregierung, die immerhin 13000 Mann stark in der Nachbarschaft stationiert waren, wurden von der Regierung des Bundesstaates Uttar Pradesh am Eingreifen gehindert. Die Opfer an Menschen, die mit dieser Maßnahme nach den offiziellen Er-

klärungen der Staatsregierung verhindert werden sollten, gab es dann mit über 1500 Toten im Laufe der folgenden Wochen bei Ausschreitungen im ganzen Land.

Innenpolitisch hat sich die Auseinandersetzung der Regierung von Ministerpräsident *Narasimha Rao* mit der Opposition, allen voran mit der hinduistischen Oppositionspartei „Bharatya Janata" (BJP), ganz erheblich verschärft. Die BJP hat eine in der indischen Parteiengeschichte einmalig schnelle Entwicklung genommen, seit sie sich 1980 als unabhängige politische Formation von der Janata-Partei abspaltete. In einem Zeitraum von mehr als 10 Jahren ist es der BJP gelungen, sich als die Partei zu etablieren, die die *Belange der Hindus* kompromißlos vertritt. Sie erlebte ein spektakuläres Wachstum in dem kurzen Zeitraum von 1986–1991, in dem die BJP ihre Vertretung im Zentralparlament von New Delhi von zwei auf 86 bei den Wahlen 1989 und dann bei den letzten Wahlen 1991 auf 119 Abgeordnete steigern konnte. Damit ist die BJP zur zweitstärksten politischen Kraft des Landes geworden.

Hinzu kommt, daß die BJP in einigen Bundesstaaten im Norden Indiens die Regierung stellt. Ihr Vorsitzender, *Lal Krishna Advani,* hat in öffentlichen Erklärungen grundsätzlich die Respektierung auch der säkularen Elemente der Verfassung seitens der BJP betont, sich aber gegen eine Auslegung des Prinzips des Säkularismus gewandt, die er den „Minoritismus" nennt. Advani versteht darunter die seiner Meinung nach „übertriebene Achtung" vor den nichthinduistischen Minderheiten auf Kosten der Mehrheit der Hindus. Erklärtes Ziel der BJP ist es, als Einzelpartei die Stimmenmehrheit im ganzen Land zu gewinnen.

Das Verhältnis der Regierung zu den radikalen hinduistischen Gruppen

Ideologisch ist die BJP eng mit der radikalen Hindu-Bewegung der „Rashtriya Sevak Sangh" (RSS) verbunden und macht daraus auch keinen Hehl. So äußerte BJP-Vorsitzender Advani einmal: „Die BJP ist nur deswegen eine gute Partei, weil sie sich der RSS verbunden weiß." Als politische Partei versucht die BJP, die schrillen Töne der RSS zu vermeiden, ohne sich deshalb inhaltlich von den Zielen dieser Bewegung zu unterscheiden, die Indien zu einem hinduistischen Staat machen möchte, in dem die Minderheiten nur in dem Maß, als sie „Indien und seine Kultur" – d.h. das „hinduistische Erbe" – anzuerkennen bereit sind, ein Lebensrecht besitzen sollen (vgl. *A. G. Noorani,* History of the BJP, in: Südasien, 4/9). Advani hat zu Beginn seiner politischen Laufbahn noch davon gesprochen, daß es die indische Kultur nur als eine Mischung aus verschiedenen religiösen und kulturellen Elementen geben könne. Inzwischen sind er und die BJP davon abgerückt, wenn sie erklären, daß die indische Kultur in ihrem Wesen hinduistisch sei und wieder der ursprünglichen Reinheit zugeführt werden müsse. Das Gerede von einer pluralistischen Kultur diene nur dazu, eine gestaltlose Mischkultur zu schaffen, die dem eigentlichen hinduistischen Kern der indischen Kultur abträglich sei.

Die Regierung Rao hat als Antwort auf die Ausschreitungen in Ayodhya die Regierungen dreier Bundesstaaten – Rajasthan, Himachal Pradesh und Madhya Pradesh – abgesetzt, die von der BJP gestellt wurden, weil sie die Kampagne radikaler Hindu-Organisationen für den Bau eines Tempels an der Stelle der Moschee unterstützt hätten. Die BJP bezeichnete die Absetzung der drei von ihr gestellten Regierungen als „Kriegserklärung gegen die Demokratie". Lal Kishanchand Advani trat von seinem Posten als Oppositionsführer im Parlament zurück, konnte mit diesem Schritt aber nicht verhindern, daß die Regierung ihn und andere führende Politiker der BJP wegen ihrer Beteiligung an den Ausschreitungen in Ayodhya verhaften ließ. Mitte Januar wurden sie wieder freigelassen.

Das Vorgehen der radikalen Hindus in Ayodhya gegen die Babri-Moschee konnte für die Regierung Rao eigentlich nicht überraschend gekommen sein, da dieser Schritt mit genauer Datumsangabe schon länger angekündigt worden war. Im Vorfeld hatte die Regierung eine Versammlung des Nationalen Integrations-Rates (National Integration Council), der aus 150 Mitgliedern besteht und in dem Angehörige der verschiedenen Religionen und Parteien vertreten sind, für den 23. November 1992 einberufen. Der Rat befürwortete strenge Maßnahmen gegen die Forderungen der Hindus und forderte den Ministerpräsidenten auf, „mit allen Mitteln" eine Zerstörung der Moschee in Ayodhya zu verhindern.

Die Regierung reagierte dann erst am 10. Dezember 1992 nach der Zerstörung der Moschee in Ayodhya verspätet mit einem Verbot verschiedener religiöser radikaler Organisationen wie der Rasthriya Swayamsevak Sangh (RSS), der Vishwa Hindu Parishad (VHP) und Bajrang Dal (BD), alles hinduistische Gruppen, sowie zweier muslimischer Organisationen, Islamic Sevak Sangh (ISS) und Jamaat-e-Islami, denen allen für zwei Jahre jede politische und öffentliche Tätigkeit untersagt wurde. Politische Beobachter warfen der Regierung daraufhin vor, mit dieser Maßnahme zu spät gekommen zu sein, da die Entwicklung längst so weit gediehen sei, daß diese Maßnahmen nur noch mehr Hindus und Muslime für die Sache der Radikalen mobilisieren werde.

Die Forderungen der Hindus, die politisch von der Bharatiya-Janata-Partei und der mit ihr verbündeten Vishwa Hindu Parishad (VHP = Weltkongreß der Hindus) vertreten werden, gehen dahin, die während der Mogulzeit im 16. Jahrhundert durch den muslimischen Herrscher Babar auf der Geburtsstätte des von den Hindus verehrten Gottes Rama erbaute Moschee abzureißen und an ihrer Stelle wieder einen Hindu-Tempel zu Ehren Ramas zu errichten. Vorkämpfer dieser Forderungen ist die VHP, die seit 1984 im ganzen Land die Agitation für die Wiederherstellung des Tempels am Geburtsort von Rama in Ayodhya zu ihrem Programm gemacht hat. Seit 1989 läßt die VHP im ganzen Land Ziegelsteine mit der Aufschrift „Shri Ram" (Herr Rama) brennen, die in Prozessionen nach Ayodhya gebracht werden.

Die VHP beschränkt ihre Kampagne nicht allein auf Ayodhya, sondern schließt auch die Geburtsorte von Krishna in Mathura und von Vishvanath in Varanasi ein, wo ebenfalls während der Mogulzeit auf den Grundfesten ehemals hinduistischer Tempel Moscheen errichtet worden sein sollen. In Goa, der ehemaligen portugiesischen Kolonie, hat sich 1991 eine hinduistische Gruppe gemeldet, die im Zusammenhang mit der Ayodhya-Bewegung die Forderung erhob, Kirchen in Goa daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie auf den Fundamenten ehemaliger hinduistischer Tempel gebaut worden seien, und sie im positiven Fall zu zerstören, um an ihrer Stelle wieder hinduistische Heiligtümer zu errichten (vgl. Asia Focus, 19.6.91, S. 1 u. 6).

Das Insistieren der radikalen Hindus auf den Platz der Babri Moschee als dem historischen Ort, an dem der Gott Rama als siebte Inkarnation des Gottes Vishnu geboren sein soll, widerspricht eigentlich der hinduistischen Geisteshaltung, die weniger an der Geschichte als an Mythen interessiert ist. Im Ramayana, dem großen altindischen Epos von Rama, das dem legendären Dichter Valmiki zugeschrieben wird und im 2. Jahrhundert n.Chr. abgeschlossen wurde, wird Ayodhya als die Geburtsstätte Ramas genannt. Ayodhya wird dort als eine strahlende Stadt beschrieben, in der es „keine Geizhälse oder Betrüger, keine Gemeinen, Stolzen, Unbesonnenen, Unwürdigen oder Gottlosen" gab und wo die „Männer und Frauen gerecht lebten und voller Selbstbeherrschung" waren (Ramayana, Diederichs Verlag, Köln 1981, S. 16). Die gewalttätigen Auseinandersetzungen der jüngsten Zeit passen weder zu dieser Beschreibung Ayodhyas noch zur Gestalt des Gottes Rama, der als Tröster und Lichtgestalt für Versöhnung und Verständigung steht. Den radikalen hinduistischen Gruppierungen geht es denn auch weniger um die Bewahrung des genuinen Erbes des Gottes Rama, sondern ganz einseitig um die *Erreichung ihrer politischen Ziele.* Dafür wird die hinduistische Überlieferung manipuliert und für die politische Propaganda aufbereitet.

Der geschichtliche Hintergrund der aktuellen Spannungen

Ayodhya, die Babri-Moschee und die Kampagne für den Wiederaufbau des Rama-Tempels sind zu Symbolen geworden, die die tieferliegenden Spannungen zwischen der Hindu-Mehrheit und den Muslimen in Indien beleuchten. Nach dem Zusammenbruch des Mogul-Reiches und der darauf folgenden britischen Kolonialherrschaft hatten die Hindus an Selbstbewußtsein gewonnen, und in der Bewegung des Neo-Hinduismus waren reformerische Kräfte aktiv geworden. Die Hindus lehnen die Muslime entweder als Nachkommen fremder Eroberer ab oder halten den vielen aus dem Hinduismus zum Islam Konvertierten vor, nur wegen ihrer Zugehörigkeit zu den unteren Kasten bzw. wegen ihres Status als Kastenlose zum Islam gewechselt zu haben. Das Trauma der Teilung des indischen Subkontinents zum Zeitpunkt der Gewinnung der politischen Unabhängigkeit im August 1947 hat die Politik sowohl in Indien als auch in Pakistan immer belastet. Die Entstehung Pakistans als „Heimstatt der Muslime" hatte zur Folge, daß die Mehrzahl der indischen Muslime aus der neu entstandenen Indischen Union auswanderten und die auf dem Territorium Pakistans ansässigen Hindus den umgekehrten Weg gingen.

Trotz der riesigen Völkerwanderung bzw. Vertreibung dieser Periode, die durch fürchterliche Gewalttaten auf beiden Seiten hohe Verluste an Menschenleben forderte, verblieben in der Indischen Union doch noch zahlreiche Muslime, die gegenwärtig mit einem Anteil von zwölf Prozent an der Bevölkerung bzw. ca. 100 Millionen Anhängern eine erhebliche Minderheit in der indischen Bevölkerung darstellen. Nach Indonesien, Bangladesh und Pakistan ist Indien das Land mit der viertgrößten Zahl von Muslimen in der Welt. Für die Gründerväter Indiens, *Jawaharlal Nehru* und *Mahatma Gandhi,* war der neue indische Staat den Grundsätzen einer „säkularen" Staatsverfassung verpflichtet – ein Erbe, das sich als erstaunlich langlebig und in den Anfangsjahren auch als effektiv erwiesen hat. Eine strikte Trennung von Religion und Politik sollte nach dem Willen der Gründerväter der Indischen Union die oberste Regel für die religiös pluralistische Bevölkerung Indiens sein.

Dieses säkulare Prinzip hat bisher das Zusammenleben der verschiedenen Religionsgemeinschaften unter dem Dach einer gemeinsamen indischen Nation und des demokratischen Staates trotz mancher Spannungen im wesentlichen sicherstellen können. Doch der Traum der radikalen Hindus, aus Indien einen rein hinduistischen Staat zu machen – ein „Hindu Rashthra" zu schaffen –, blieb lebendig. Die Bewegung RSS und ihr politischer Arm BJP haben in den letzten Jahren mächtig an Einfluß gewonnen. Die radikalen Hindus sehen sich in einer historischen Verpflichtung, das Unrecht der muslimischen Invasion Indiens mit der nachfolgenden Mogul-Herrschaft (16.–19. Jh.) rückgängig zu machen.

Die in Indien nach der Teilung zurückgebliebenen Muslime wurden von den Hindus immer als Bürger angesehen, deren Loyalität zum indischen Staat man sich wegen ihrer Verbundenheit mit den Muslimen in Pakistan und später auch in Bangladesh nie ganz sicher sein konnte. Die Muslime selber hatten es als „ehemalige herrschende Elite", die in den politischen Entwicklungen der Teilung ihrer besten Kräfte beraubt wurde, schwer, sich in dem neuen Staat eine eigene Stellung zu sichern. Während die unteren Kasten und die kastenlosen Hindus besondere Quoten erhielten, um Posten in Staat und Militär besetzen zu können, waren die Muslime auf sich selber angewiesen. In der staatlichen Verwaltung und den Streitkräften sind die Muslime daher nur sehr schwach vertreten. Ihr Ausbildungsstand kann mit dem der Hindu-Mehrheit nicht Schritt halten. Die Muslime, die angefangen hatten, sich in der demokratischen Struktur Indiens einigermaßen „zu Hause" zu fühlen, erfahren sich seit dem Aufbrechen der fundamenta-

listisch-radikalen Hindubewegungen zunehmend als gefährdet und verunsichert.

Die RSS wurde schon 1925 von *Kesha Baliram Hedgewar* (1889–1940) gegründet, der sich von der indischen Kongreßpartei wegen der Politik der Gewaltlosigkeit Mahatma Gandhis abwandte und eine Organisation schuf, die sich für den Erhalt hinduistischer Kultur und Gedankenguts einsetzte. Die straffe Organisation, die gezielte Führerschulung und die militante Überzeugung haben aus der RSS, die gegenwärtig über drei Millionen Mitglieder zählt, eine schlagkräftige politische Kraft werden lassen. Die verschiedenen Ortsgruppen verpflichten neue Mitglieder mit einem feierlichen Eid, auf Lebenszeit der RSS anzugehören und mit Leib und Seele sowie mit ihrem Geld die Ziele der RSS zum Wohle der Hindus und des ganzen Landes zu verfolgen.

Auch wenn die RSS selber nicht als politische Partei antritt, so spielen ihre Mitglieder und ihr Gedankengut bei den sog. „hinduistischen Parteien" wie der BJP und VHP eine bestimmende Rolle. Zentraler Punkt der Ideologie der RSS ist, daß jeder autochthone Inder gleichsam von Geburt ein Hindu ist. Religiösen Minderheiten, ganz besonders dem Islam und dem Christentum, wird das Indischsein radikal abgesprochen; sie werden zu den ausländischen fremden Kräften gezählt, die in Indien nie Heimatrecht werden beanspruchen können. Mitglieder der RSS befinden sich in der vordersten Front derer, die „Anti-Konversions-Gesetze" in verschiedenen Bundesstaaten durchgesetzt haben oder sich um deren Durchsetzung bemühen.

Neben der BJP spielt die Vishwa Hindu Parishad (VHP), die 1964 gegründet wurde, eine große Rolle. Ihr Gedankengut weist viele Ähnlichkeiten mit den Grundideen der RSS auf. Die VHP fühlt sich ebenfalls dem Ideal eines rein hinduistischen Indien verpflichtet. Dies zeigt sich in der romantisch verklärten Verehrung von „Bharat Mata" (Mutter Indien) und anderen Praktiken, wie z.B. dem Gebrauch von Wasser aus dem heiligen Fluß Ganges, das auf vielen Kampagnen für die politischen Zwecke der VHP eingesetzt wird. Vertreter der VHP treten zwar manchmal im Ausland auf Dialogtreffen mit den Angehörigen anderer Religionen für Verständigung und interreligiöse Zusammenarbeit ein, im eigenen Land sind sie jedoch die Vorkämpfer gegen den Einfluß anderer Religionen, wie z.B. des Christentums und des Islams, die ihrer Meinung nach nicht nach Indien gehören und dort nicht vertreten sein sollten.

Kommunalismus – die Krankheit Indiens

Indien krankt am „Kommunalismus", d.h. dem Mißbrauch von religiöser und völkischer Zugehörigkeit für einseitige politische und ideologische Ziele. Oder wie es *C. W. Smith* schon 1943 definierte: „Kommunalismus ist eine Ideologie, die die Anhänger einer Religionsgemeinschaft nicht nur als eine ethisch dogmatische, sondern zusätzlich als eine soziale, politische, ökonomische und kulturelle Einheit betrachtet und die entsprechenden Unterschiede und Antagonismen zu anderen Gruppen auf religiöser Basis hervorhebt" (C. W. Smith, Modern Islam in India, Lahore 1943, S. 163). Gruppeninteressen werden den Zielen des Gesamtstaates so vorgeordnet, daß die staatliche Einheit und die Zugehörigkeit religiös und weltanschaulich unterschiedlicher Gruppen zu ein und demselben Gemeinwesen grundsätzlich in Frage gestellt werden.
Die Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Hindus fallen wegen der Zahl der Beteiligten am meisten ins Auge. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Sikhs in ihrem Kampf um eine Neuordnung des Punjab ebenfalls einen erheblichen Anteil an den kommunalistischen Streitigkeiten in Indien haben. Alle religiösen Gruppen übergreift der Kampf der „Dalit" – wörtlich: „die Gebrochenen" –, der großen Gruppe der Kastenlosen bzw. der den unteren Kasten angehörigen indischen Volksgruppen um Berücksichtigung ihrer politischen und gesellschaftlichen Rechte.

Die Auseinandersetzungen zwischen den Hindus und Muslimen in Indien haben ihre besondere Qualität durch den Umstand, daß sie nicht ein rein innerindisches Problem darstellen, sondern zugleich auch von außergewöhnlicher Brisanz für die *Außenpolitik* und das Verhältnis zu den Nachbarstaaten Pakistan und Bangladesh sind. Es ist bezeichnend, daß die Verschärfung der Auseinandersetzungen in Ayodhya mit der Zerstörung der Babri-Moschee sofort zu Repressalien der Muslime in Pakistan und Bangladesh gegenüber der jeweiligen Hindu-Minderheit führten. Auch internationale muslimische Organisationen wie das Organ für die Kooperation der islamischen Staaten, die Organization of Islamic Conference (OIC) haben offiziell bei der indischen Regierung gegen die Zerstörung der Babri-Moschee protestiert. Aus Pakistan wird auch berichtet, daß christliche Kirchen im gleichen Zusammenhang das Ziel muslimischer Angriffe wurden.

Die Rolle der christlichen Kirchen

In der Auseinandersetzung zwischen Hindus und Muslimen in Indien sind die christlichen Gruppen die besorgten Beobachter, die in der Behandlung der Muslime als der größten religiösen Minderheit des Landes Auswirkungen auf ihre eigene Situation als Minderheit in einem zunehmend von kommunalistischen Auseinandersetzungen geprägten Indien sehen. Der Vorsitzende der Indischen katholischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Alphonsus Mathias* von Bangalore, bezeichnete die Ausschreitungen als eine Gefahr für die Politik des Säkularismus in Indien. Andere christliche Führer wiesen darauf hin, daß den militanten Hindus unbedingt Widerstand entgegengesetzt werden müsse, um weitere Ungerechtigkeiten gegen andere religiöse Minderheiten zu verhindern. Die zerstörte Moschee müsse so schnell wie möglich repariert bzw. neu errichtet werden. Christliche Gruppen in New Delhi riefen zu

einem Fasttag am 13. Dezember 1992 auf, um für die Wiederherstellung des religiösen Friedens und Versöhnung im Lande zu beten (vgl. Asia Focus, 18.12.92, S. 8).

Es gibt bisher *wenig Zusammenarbeit zwischen christlichen und islamischen Gruppen,* obwohl ein Zusammengehen der Minderheiten angesichts der zunehmenden hinduistischen Radikalisierung eigentlich naheliegen müßte. Seit 1984 besteht zwar eine „Islamic Study Association" (ISA). Hervorgegangen aus einer Initiative der indischen Jesuiten, leidet ISA aber an einem Mangel an qualifizierten Fachleuten, die das wichtige Anliegen des christlich-islamischen Dialogs auf den Gebieten der theologischen Ausbildung, der Fortbildung der Priester und bis hinunter auf die Pfarrebene kompetent vertreten könnten.

Der Hauptursache der gegenwärtigen Spannungen, der Diskriminierung der unteren Kasten und der Dalit, steht allerdings die katholische Kirche in ihren eigenen Reihen *eher hilflos gegenüber.* Die Spannungen innerhalb der katholischen Kirche haben sich in den letzten Jahren verschärft, weil die Dalit, die in der katholischen Kirche Indiens fast 50 Prozent ausmachen, immer deutlicher ihre Rechte einklagen und nicht länger gewillt sind, die auch in der Kirche bestehende Diskriminierung hinzunehmen. Der Widerstand gegen nach Kasten aufgeteilte Friedhöfe, Sonderplätze in den Kirchen und mangelnde Beteiligung der Dalit an kirchlichen Führungsämtern wird immer stärker. Für das Eintreten der Kirche für die Einhaltung der Menschenrechte nach außen sind das nicht gerade günstige Ausgangspositionen.
Christliche Dalit-Gruppen hatten eigentlich eine größere Demonstration mit Sitzstreik in New Delhi für den 7. Dezember 1992 geplant. Diese Protestveranstaltung sollte die Parlamentarier bewegen, den christlichen Dalit die gleichen Rechte einzuräumen, wie sie die Verfassung den übrigen unteren Kasten bzw. den Kastenlosen zusichert. Wegen der nationalen Spannungen im Gefolge der Ayodhya-Ereignisse wurde diese Veranstaltung von der Regierung kurzfristig verboten. Das veranstaltende „Gesamtindische Christliche Forum" (All India Christian People's Forum) verurteilte die Zerstörung der Babri-Moschee als einen Anschlag auf das demokratische und säkularistische Fundament des indischen Staates.

Georg Evers

Die Kirche möchte Brücken bauen

Perspektiven nach der Trennung der ČSFR

Seit dem 1. Januar gibt es in Mitteleuropa zwei neue Staaten: Auf friedlichem Weg, wenn auch ohne große Begeisterung, sind an die Stelle der nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Tschechoslowakei die Tschechische und die Slowakische Republik als souveräne Staaten getreten. Die Trennung bedeutet auch eine Zäsur für die katholische Kirche. Sie ist in beiden Teilen der bisherigen Tschechoslowakei Mehrheitskonfession, hat sich aber jeweils unterschiedlich entwickelt. Nach dem Willen der Bischöfe soll es auch weiterhin ein möglichst hohes Maß an Zusammenarbeit zwischen der katholischen Kirche in den beiden neuen Staaten geben, wobei sich die Dinge im einzelnen erst einspielen müssen.

Die mit Jahresbeginn erfolgte Teilung der ČSFR hat unvermeidlicherweise auch auf die Kirche in den beiden neuen Staaten erhebliche Auswirkungen. Dennoch sind diese mit Sicherheit geringer als die Konsequenzen im staatlichen Bereich. Der Schwerpunkt der Organisationsstruktur der Kirche liegt bekanntlich in den Diözesen, die als Teilkirchen immer ein hohes Maß an Selbständigkeit haben. Nationale Strukturen bis hin zur Bischofskonferenz treten dagegen in den Hintergrund. Im konkreten Fall kommt noch dazu, daß die kirchliche Entwicklung im tschechischen und im slowakischen Landesteil sehr unterschiedlich verlief. Auch die pastorale Situation unterscheidet sich deutlich diesseits und jenseits der neuen Grenze. Schon bisher waren daher die Gemeinsamkeiten im kirchlichen Leben zwischen Böhmen und Mähren einerseits und der Slowakei andererseits weit weniger stark ausgeprägt als das in anderen Ländern üblicherweise der Fall ist. Die staatliche Trennung bedeutet daher für die Kirche *keine dramatische Zäsur.*
Erklärtes Anliegen der Bischöfe in beiden neuen Staaten ist es, auch nach der nun erfolgten Trennung die Verbindung zwischen der tschechischen und der slowakischen Nation nicht nur nicht abreißen zu lassen, sondern sie auf einer neuen Basis weiterzuentwickeln und, wo immer dies möglich ist, zu vertiefen. Erklärter Wunsch der Bischöfe war es, daß die Aufspaltung der ČSFR „bedachtsam und ohne Provokationen", vor allem aber geordnet und friedlich erfolgen sollte. Dieser Wunsch – in einer im vergangenen Oktober veröffentlichten gemeinsamen Stellungnahme bekundet – ging im wesentlichen in Erfüllung. In ihrer Erklärung hatten die Bischöfe festgestellt, sie wollten sich nicht zur „politischen Seite der Ent-

wicklungen" äußern; gleichzeitig riefen sie jedoch die Politiker und Bürger ihres Landes auf, auch nach der Trennung zu guten und solidarischen Beziehungen zwischen den beiden Staaten beizutragen. Die tschechische und die slowakische Republik würden auch in Zukunft vieles gemeinsam haben und in vielem voneinander abhängig sein.

Hält das Wunschbild der Realität stand?

Auf den Christen Böhmens, Mährens und der Slowakei lastet nach den Worten der Bischofskonferenz eine „große Verantwortung" für die Entwicklung der künftigen Beziehungen zwischen ihren Völkern und Staaten. Gemäß dem Auftrag Jesu müßten sie diejenigen sein, die Frieden schaffen und Brücken zwischen den Gruppen, Nationen und Staaten schlagen. „Wir fordern euch auf, mit Worten und Beispielen voranzugehen", schrieben die Bischöfe. Sie erinnerten dabei an Aussagen von *Johannes Paul II.* bei seinem Besuch 1990 in der ČSFR: „Ich wende mich an euch alle, aber vor allem an die Jugend von Mähren, Böhmen und der Slowakei: Habt *ein* Herz und *eine* Seele! Bewahrt die Einheit!"

Die Bischöfe betonten die Verantwortung der Gläubigen für die Mitgestaltung und Erneuerung der Gesellschaft ihrer jeweiligen Staaten. Wenn die Zukunft auf „guten Prinzipien" gebaut sein soll, dürften die Christen und die Kirche nicht „zu einer geschlossenen Gruppe" werden. Sie müßten vielmehr „Solidarität" mit der Nation und ihrer Kultur zeigen und die unter vielen Opfern erworbene Freiheit weiterentwickeln.

Wenige Tage später strahlte das tschechoslowakische Fernsehen unter dem Titel „Die Stimme der Christen zur Teilung der Republik" eine mehrstündige Direktübertragung einer Studio-Diskussion mit hohen Repräsentanten der katholischen und der evangelischen Kirchen sowie mit anderen christlichen Persönlichkeiten aus. „Wir begreifen unsere Trennung nicht als feindliche Auseinandersetzung unserer Völker, sondern als eine neue Etappe der Zusammenarbeit im christlichen Sinne, die auf neue, zukünftige Qualitäten des Zusammenwirkens setzt", unterstrich dabei der slowakische Weihbischof *Rudolf Baláž* (Banská Bystrica). Dieses künftige Zusammenwirken könnte nach Ansicht des Bischofs „für andere Staaten als bahnbrechendes Beispiel dienen".

Die mancherorts geäußerten Befürchtungen, daß es zu „drastischen" Entwicklungen kommen könnte und daß „gegenseitige nationalistische Verfolgung" zu erwarten sei, teilte der slowakische Bischof nicht: „Unsere Völker gehören historisch zusammen, wir haben einen gemeinsamen Glauben und gemeinsame historische Wurzeln und eine tausendjährige christliche Tradition." Die katholischen Priester in der Slowakei wollten die Gläubigen auch in diesem Sinne anleiten, daß „wir mit unseren tschechischen Brüdern auf einer gemeinsamen Grundlage stehen und daß uns das Evangelium verbindet". Die Selbständigkeit der Slowakei werde von der Kirche als ein Akt der Emanzipation des slowakischen Volkes verstanden, der aber keineswegs gegen die Tschechen gerichtet sei.

Der Prager Weihbischof *František Radkovský* äußerte sich in der TV-Diskussion in ähnlichem Sinn: „Die heutige Entwicklung der Slowakei hat unsere Völker gezwungen, neue Wege zu suchen, die dem historischen Augenblick entsprechen, und neue Strukturen unserer Einheit zu entwickeln". Er verwies darauf, daß die böhmischen Länder in der Vergangenheit viel zum Aufbau der Slowakei und zur Bewußtseinsbildung in der slowakischen Bevölkerung beigetragen hätten. Nun sei eine „neue Ära" angebrochen, bei der die Kirche nicht „am Rande stehen" wolle und könne. Der Bischof äußerte sich zuversichtlich, daß sich die Beziehungen zwischen den zwei neuen Staaten in positiver Weise entwickeln würden. Zur Rolle der Kirche meinte er: „Wir Geistliche sind verpflichtet, zwischen unseren Völkern neue Brücken aufzubauen, die Emotionen zu dämpfen und darauf hinzuwirken, daß die Menschen innere Ruhe bewahren." Der Kirche komme dabei eine „wichtige" Rolle zu.

Auch die Vertreter der evangelischen Kirchen aus den tschechischen Ländern und aus der Slowakei schätzten die künftige Entwicklung ähnlich ein und plädierten in der TV-Diskussion für gegenseitige Toleranz und Annahme des anderen in christlicher Gesinnung.

Ob das von den Bischöfen gezeichnete Wunschbild von Einheit, Eintracht, Solidarität und Zusammenarbeit über die neue tschechisch-slowakische Grenze hinweg der Realität standhält, wird die Zukunft weisen. Der tatsächlich existierenden Probleme ist sich auch die Kirchenführung in beiden Staaten absolut bewußt. Sie weiß auch, daß der Bazillus eines übersteigerten Nationalismus vor der Kirche selbst nicht unbedingt haltmacht. Der Sekretär der Tschechischen Bischofskonferenz, *Thomas Halik,* bezeichnete bei einem Treffen sudetendeutscher Katholiken in Passau den „katholischen Nationalismus oder nationalen Katholizismus" als „besonders perverse und gefährliche Häresie". In der jetzigen Situation Mittelosteuropas wäre dies „eine gefährliche Bremse" für die Kirche bei ihrer Suche nach einem Platz in der dynamischen und pluralen Gesellschaft. Entflammender Nationalismus in Mittelosteuropa sei ein typisches „Wuchern" und „Wahnsinnigwerden" eines lange unterdrückten und verdrängten Wertes. Aufgabe des Christen sei nicht Ablehnung und Unterdrückung des Nationalbewußtseins, sondern dessen Kultivierung.

Die katholische Kirche gehörte nicht zu jenen Kräften, die auf eine Teilung der ČSFR drängten. Im Gegenteil: sie erhob – wenngleich mit unterschiedlicher Deutlichkeit und Akzentsetzung im tschechischen und im slowakischen Landesteil – ihre Stimme für die Erhaltung der Einheit des Landes. Die Bischöfe Böhmens und Mährens hatten im September 1991 in einer ersten Stellungnahme zu den Forderungen nach einer Aufteilung des Landes kein Hehl daraus gemacht, daß ihre eigene Option dem Erhalt eines gemeinsamen Staates der Tschechen

und Slowaken galt. Auf jeden Fall aber solle die Entscheidung darüber in einer Volksabstimmung fallen. In ihrem Hirtenwort betonten 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 Manipulationen und Mißbrauch erfolgt.

Die Teilung wurde inzwischen vollzogen, ohne daß das Volk darüber in einer Volksabstimmung befinden konnte. Alle Meinungsumfragen deuteten sogar darauf hin, daß eine Mehrheit der Bevölkerung die Spaltung nicht wünschte. Bedauerlicherweise verabsäumte es die Kirche, mit allem Nachdruck darauf zu dringen, daß eine für die beiden Völker so einschneidende Entscheidung nicht bloß von einer Handvoll Politikern, sondern vom Souverän selbst, nämlich von den Bürgern des Landes, hätten getroffen werden sollen. Dafür hätte sich die Kirche starkmachen können, ja müssen.

Kirchliche Voten im Vorfeld der Trennung

In ihrem Hirtenbrief vom September 1991 zeigten die tschechischen Bischöfe gewisses Verständnis dafür, daß nach dem Fall der totalitären Regime in Europa „die Sehnsucht der lange unterdrückten Nationen nach Selbständigkeit und Unabhängigkeit" durchdringt. Die staatliche Einheit sei oft auf ungerechte Weise gebildet worden. Heute sei es unwiderruflich nötig, daß die Einheit „in der Freiheit wächst, die wir uns von neuem erkämpft haben", betonten die Bischöfe. Die Welle nationaler Emotionen könne aber leicht mißbraucht werden, und es sei gefährlich, unter diesem Einfluß „historische Entscheidungen" zu treffen, warnten die Bischöfe und forderten ein Klima des Vertrauens und des gegenseitigen Verstehens. Niemand dürfe sich in ein Ghetto flüchten, sondern alle müßten sich gemeinsam um Lösungen bemühen.

Die Völker in der ČSFR seien auch durch den gemeinsamen christlichen Glauben verbunden. „In diesem Geiste vertreten wir den Verbleib in einem Gesamtstaat unserer beiden Nationen", stellten die Bischöfe fest. Dieser Staat müsse auf der Basis von Gerechtigkeit aufgebaut werden, und so solle jeder die Möglichkeit haben, sich „würdig und in gegenseitigem Respekt frei zur Zukunft des gemeinsamen Staates äußern zu können".

Die katholischen Bischöfe Böhmens und Mährens gingen noch einen Schritt weiter: Am tschechoslowakischen Nationalfeiertag des Jahres 1991, dem 20. Oktober, baten sie in einem vom Prager Erzbischof und tschechischen Primas *Miloslav Vlk* im Fernsehen verlesenen Aufruf das slowakische Volk um Vergebung für Ungerechtigkeiten, die ihm im Laufe der Geschichte von seiten der Tschechen zugefügt worden waren. Sie bedauerten, daß der Nationalfeiertag von einer Atmosphäre oft schmerzlicher Beziehungen zwischen den 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.
Wörtlich hieß es in dem Aufruf zum „Tag des Vergebens": „Als Gläubige leben wir durch das Vergeben Gottes und müssen auch anderen zu vergeben versuchen. Wir wissen, wie schwierig es ist, aber es ist fruchtbar für das Leben. Deswegen, von diesen Lebenserfahrungen ausgehend, fordern wir alle zum gemeinsamen Vergeben für das auf, was unsere Geschichte noch belastet." Einsicht und Vergebung zu verweigern, würde bedeuten, „eine ungerechtfertigte Last mitzuschleppen", die einen neuen Anfang in der Beziehung zwischen beiden Völkern erschwere und eine Hypothek für das Bemühen um Annäherung darstelle.

Alles Engagement der tschechischen Bischöfe für die Erhaltung des gemeinsamen Staates wurde letztlich von der politischen Entwicklung überrollt. Die Bischöfe konnten nicht umhin, die politischen Realitäten zur Kenntnis zu nehmen. Der tschechische Primas Vlk erinnerte am 4. Dezember 1992 in einem Interview mit der Tageszeitung „Lidová Demokracie" an den Wunsch der tschechischen Bischöfe, die „Tradition des tschechoslowakischen Staates fortzusetzen", zumal „sich in Europa und in der Welt im allgemeinen die Tendenz zur Integration zeigt, zur Verbindung und nicht zur Teilung". Es erweise sich aber, „daß diese Teilung schon unvermeidlich ist und unter dem Gesichtspunkt der slowakischen Bestrebungen nach Unabhängigkeit und nach dem Recht auf Selbstbestimmung beurteilt werden muß". Das slowakische Volk habe sich als „Partner der Tschechen" nicht gleichrangig behandelt gefühlt. Vlk: „Wir (Tschechen) haben unsere Emanzipation im vorigen Jahrhundert erlebt und sie Anfang dieses Jahrhunderts vollendet. Die Slowaken erreichen diese Phase heute. Und danach handeln und entscheiden sie heute."
Mit Nachdruck sprach sich der Prager Erzbischof für eine enge Zusammenarbeit von Tschechen und Slowaken auch nach der Teilung ihres Landes aus: „Ich nehme an, daß wir in Zukunft bessere Partner sein können, wenn wir das Gefühl der Gleichberechtigung haben und den Paternalismus beseitigen." Dafür seien auch entsprechende Bedingungen im europäischen Umfeld sowie die „Mobilisierung unserer besten Kräfte" notwendig.

In einem Interview mit der Tageszeitung „Rudé Právo" unterstrich der Prager Erzbischof, daß es nach der Auflösung der ČSFR Aufgabe auch der Kirchen sein werde, „wahre Brücken des Verständnisses" zwischen den Völkern Böhmens, Mährens und der Slowakei aufzubauen. Die Kirche müsse die politische Entwicklung respektieren. Man dürfe das Verlangen der Slowaken nach Eigenständigkeit nicht oberflächlich beurteilen, sondern müsse auch ihre Argumente hören. So komme man zu einem „klaren, ehrlichen und aufrichtigen"

Bücher zur Fastenzeit

OTTO BETZ

DIE PASSION JESU GEHT WEITER



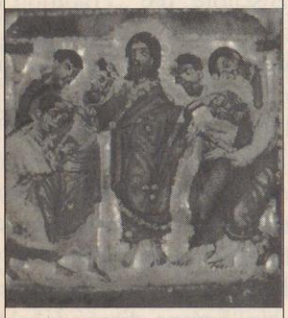
Meditationen zum Kreuzweg

HERDER

Auf originelle Weise folgt Otto Betz den Stationen des Kreuzweges Jesu und findet sie wieder im Leben von Menschen unserer Zeit und in der Geschichte des Christentums.
Ein Buch des Mitgefühls, der Hoffnung und des Trostes.

Jetzt neu:
96 S., geb., 17,80 DM.
ISBN 3-451-23033-X

Carlo M. Martini
Ich gehe mit euch



Wegbegleitung für alle Tage von Aschermittwoch bis Ostern

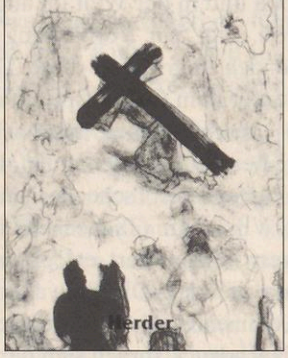
Herder

Ein Fastenkalender mit Kerngedanken eines großen geistlichen Autors. Für jeden Tag zwischen Aschermittwoch und Ostern sind hier Texte zum Beten, Meditieren und zur geistlichen Orientierung gesammelt.

144 S., geb., 19,80 DM.
ISBN 3-451-22586-7

Jacques Gaillot
Bischof von Évreux

Folgt seiner Liebe



Unkonventionelle Passions- und Ostermeditationen eines Bischofs, dessen Leidenschaft die Liebe zu den Menschen ist. Das provozierende Engagement von Gaillot, ist in jeder Zeile dieser eindringlichen Texte zu spüren.

96 S., geb., 16,80 DM.
ISBN 3-451-22383-X

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Verständnis der Vorgänge. Die tschechischen und die slowakischen Bischöfe hätten alle Aspekte und Konsequenzen der staatlichen Trennung ausführlich und offen diskutiert. Beide Seiten wollten weiter eng zusammenarbeiten.
In einer Botschaft zum Jahreswechsel, an dem die Teilung der ČSFR in Kraft trat, riefen die tschechischen Bischöfe noch einmal zu Frieden und Zusammenarbeit zwischen dem tschechischen und dem slowakischen Volk auf. Ungeachtet der politischen und staatsrechtlichen Trennung der beiden Landesteile „gehen wir weiterhin gemeinsam durch die Geschichte", heißt es in dem Aufruf. Das gegenseitige Verhältnis sollte von „Freiheit, Brüderlichkeit und Liebe" bestimmt sein. Das Erbe der langen gemeinsamen Vergangenheit weise „lichte und dunkle Seiten" auf, konstatierten die Bischöfe in ihrem in allen Kirchen verlesenen Schreiben. Die lichten Seiten müsse man weiterentwickeln, die dunklen „bereuen und beseitigen". Durch eine realistische Beurteilung der Lage könnten Konflikte und unnötige Mißverständnisse vermieden werden. Der für alle verständliche Grundsatz aus dem Matthäus-Evangelium „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun, das sollt ihr ihnen tun" solle die Beziehungen der beiden Staaten zueinander prägen. „Gott kennt keine Grenzen", unterstrichen die tschechischen Bischöfe.

Die Position der slowakischen Bischöfe

Im *slowakischen* Episkopat waren die Stellungnahmen zugunsten der Erhaltung des gemeinsamen Staates weniger dezidiert, auch drangen die slowakischen Bischöfe nicht auf ein Referendum. Man betrachtete vielmehr die Frage, ob Tschechen und Slowaken auch weiterhin in einem gemeinsamen Staat zusammenleben sollten oder nicht, als eine Frage der Politik, in die sich einzumischen nicht Sache der Kirche sei. In diesem Sinne äußerte sich bei verschiedenen Gelegenheiten der Vorsitzende der Slowakischen Bischofskonferenz, Kardinal *Ján Korec* (Nitra). Allerdings pochten die slowakischen Bischöfe auf das Recht ihres Volkes, wie jedes andere Volk auch seine Geschicke in freier Selbstbestimmung zu entscheiden.
So begrüßten die slowakischen Bischöfe im Juli vergangenen Jahres die Souveränitätserklärung ihrer Republik. Sie hielt nach Überzeugung der Bischöfe auch die Möglichkeit für ein „Zusammenleben" mit dem „brüderlichen tschechischen Volk" offen, das „gut wäre für alle". Jedes Volk, das auf eine lange historische und kulturelle Tradition zurückblicke, sehne sich danach, sein nationales Leben auch in einer staatlichen Souveränität „zu vollenden", schrieben die Bischöfe. Dieses Recht sei auch in internationalen Dokumenten festgelegt. Für die Slowakei sei dieses Recht im Verfassungsgesetz von 1968 festgeschrieben worden. Die dort geschaffene „Föderation" respektiere – so die Bischöfe – die Souveränität der Nationalstaaten. Damit die Souveränität der Slowakei „tiefer in das Bewußtsein seiner Bewohner und auch in das Bewußtsein der europäischen und der Weltöffentlichkeit eindringt", habe das

freigewählte Parlament am 17. Juni 1992 die Souveränität der slowakischen Republik erklärt.

Die 14 unterzeichneten Bischöfe unterstrichen aber gleichzeitig, daß das Land auch für alle in der Slowakei beheimateten Nationalitäten ein „Leben in Freiheit und Recht" garantieren müsse. Sie forderten zum Gebet für eine Slowakei auf, die von Ehrfurcht gegenüber dem Volk, den verschiedenen Nationalitäten, dem Leben des einzelnen sowie gegenüber der christlichen Tradition geprägt sei. So könne man der Verantwortung vor der Zukunft und gegenüber den kommenden Generationen gerecht werden.

Das Recht ihres Landes auf Selbstbestimmung über die künftige Staatsform hatten die katholischen Bischöfe der Slowakei bereits im November 1991 in einem gemeinsamen Hirtenbrief bekräftigt. Darin hoben sie hervor, daß die Kirche hinsichtlich der künftigen Staatsform keine bestimmte Option vertrete: „Wir sind nicht kompetent, politische Entscheidungen zu treffen; wir wollen auch nicht bestimmen, welche Staatsform unsere Nationen in ihrer weiteren Existenz oder Koexistenz annehmen sollen. Darüber sollen gewählte Vertreter unseres Volkes oder das Volk selbst entscheiden."

Wie immer auch die Staatsform in Zukunft aussehen werde, eines müsse gesichert sein: „eine volle und tatsächliche Gleichberechtigung für alle Nationalitäten 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 aus Gerechtigkeit kommt": Ausdrücklich hielten die Bischöfe fest, daß dies „auch für die Minderheiten" gelte, die in der Slowakei bekanntlich ihre Rechte bisher nur ungenügend verwirklicht sehen – im übrigen auch im kirchlichen Bereich.

Konsequenzen für das Staat-Kirche-Verhältnis

Die slowakischen Bischöfe anerkannten seinerzeit, daß ein Prozeß „besonnenen Überlegens über die Gestaltung unseres Staates auf der Grundlage der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Rechts" im Gange sei. „Leider Gottes" – so hieß es – „sind wir aber auch Zeugen eines unverantwortlichen Verhaltens auf den Straßen, in den Massenmedien und sogar in der Regierung und im Parlament." Die Bischöfe kritisierten, daß das politische Klima zunehmend von gegenseitiger Mißachtung geprägt sei. Auch wandten sie sich dagegen, aus der Vergangenheit politisches Kapital zu schlagen. Jeder einzelne und jede Nation trage die Last der eigenen Verfehlungen. Doch statt sich mit den Übeln und Ungerechtigkeiten der Vergangenheit – noch dazu oft „inkompetent und ohne genügend gesicherte historische Erkenntnisse" – auseinanderzusetzen, sollten die Probleme der Gegenwart gesehen und für sie adäquate Lösungen gesucht werden.

Die nun Wirklichkeit gewordene Trennung zwischen der tschechischen und der slowakischen Republik bedeutet auch für die Kirche eine große Herausforderung, hob der Vorsitzende der Slowakischen Bischofskonferenz, Kardinal Korec, hervor: „Wir werden auf jeden Fall dazu beitragen, daß sich die Beziehungen zwischen den Gläubigen beider Staaten weiterentwickeln", versicherte er in einem Interview mit der österreichischen katholischen Wochenzeitung „präsent". Korec glaubt nicht, „daß irgend jemand zwischen der Slowakei und Böhmen eine chinesische Mauer errichten will". Die Kirche als „geistige Einheit, auch mit den Österreichern, den Ungarn und den Polen" könne und wolle sicherlich viel zur Zusammenarbeit über die Grenzen hinweg beitragen.
Die Trennung der beiden Republiken wird aller Voraussicht nach auch die *Auflösung der Tschechoslowakischen Bischofskonferenz* zur Folge haben. Das kündigte ihr Stellvertretender Sekretär, Thomas Halik, an. Und auch ihr Vorsitzender, Bischof Tondra, meinte: „Wenn sich Tschechen und Slowaken trennen, werden auch die Bischöfe und die Kirchen getrennte Wege gehen." In dieser Frage hat allerdings auch der Vatikan mitzureden, bei dem die rechtliche Anerkennung einer Bischofskonferenz bzw. ihrer Teilung liegt. Alle Anzeichen deuten darauf hin, daß der Hl. Stuhl, der die Teilung der ČSFR sicher nicht befürwortete, an der Aufrechterhaltung einer möglichst engen Verbindung zwischen den beiden Ortskirchen interessiert ist. Ob sich diese Verbindung auch in irgendeiner Struktur auf der Ebene der Bischofskonferenzen niederschlagen wird, werden die Bischöfe der beiden Länder gemeinsam mit dem Vatikan zu entscheiden haben.

Nach der Trennung wird auch das Verhältnis von Staat und Kirche in den beiden neuen unabhängigen Republiken neu zu regeln sein. Der für Kirchenfragen zuständige Sektionschef im tschechischen Kulturministerium, *Zeman,* kündigte bereits im vergangenen Oktober eine solche Neuregelung für Böhmen und Mähren an. Es gehe um eine „neue Partnerschaft" zwischen dem Staat und den religiösen Gemeinschaften, die die Unabhängigkeit beider garantiert, aber zugleich eine positive Zusammenarbeit ermöglicht.
„Anachronistisch" ist nach den Worten Zemans die *direkte Finanzierung der Kirchen von staatlicher Hand.* Aufgrund neuer Regelungen im Steuersystem soll es den Kirchen ermöglicht werden, für sich selbst ein eigenes Finanzierungssystem aufzubauen. Zeman betonte jedoch, daß die öffentliche Hand in bestimmten Bereichen die Kirchen weiterhin unterstützen werde. So sollten soziale, medizinische und schulische Einrichtungen der Kirche in Hinkunft als eigene Körperschaften auftreten, die auch vom Staat für ihre Leistungen Förderungen erhalten. Auch an der Renovierung religiöser Kulturdenkmäler werde sich die öffentliche Hand beteiligen. Die hohen Kosten für die Wiederherstellung der oft verwahrlosten Gebäude seien für die Kirchen allein eine zu große Last, räumte der oberste für Kirchenfragen zuständige Beamte ein.

Auch in der Slowakei will man das Verhältnis von Staat und Kirchen neu regeln. Ministerpräsident *Vladimir Mečiar* sprach

darüber noch vor der Staatstrennung mit Nuntius *Giovanni Coppa.* Nach der Unterredung erklärte Mečiar, der slowakische Staat sei bereit, die Beziehungen zur katholischen Kirche auf eine neue vertragliche Basis zu stellen. Die moralische Erneuerung der Gesellschaft könne nicht ohne Mithilfe der Kirche bewerkstelligt werden. Man dürfe aber „nicht zulassen, daß sich die Kirche wie eine politische Partei verhält". Erzbischof Coppa unterstrich seinerseits, die gegenseitigen Kontakte zwischen dem Hl. Stuhl und der slowakischen Republik würden weiter ausgebaut. Einzelheiten – über sie werden noch Verhandlungen zu führen sein – teilten weder der Nuntius noch Mečiar mit.

Die von Mečiar angesprochene *Rolle der Kirche in der Politik* war im vergangenen Sommer Gegenstand öffentlicher Polemiken in der Slowakei, wobei der Kirche unzulässige politische Einmischung vorgeworfen wurde. Ein Vertreter der slowakischen „Christlich-Demokratischen Bewegung" des früheren Ministerpräsidenten *Ján Čarnogurský* (eines führenden katholischen Laien-Aktivisten und Menschenrechtskämpfers unter dem KP-Regime) beschuldigte in einem Fernsehinterview die Kirche in der Slowakei, sie unterstütze offen nationalistische Bestrebungen und handle damit gegen den Universalismus der katholischen Kirche. Ein Abgeordneter von Mečiars „Bewegung für eine demokratische Slowakei" hielt dagegen die Befürwortung der slowakischen Unabhängigkeit geradezu für die „Pflicht" des slowakischen Klerus.

Der Metropolit der slowakischen Kirchenprovinz, Erzbischof *Ján Sokol* von Trnava, stellte zu diesen Auseinandersetzungen fest, die katholische Kirche der Slowakei mische sich keineswegs in unzulässiger Weise in die Politik ein. Sie werde allerdings auch weiterhin ihre Meinung zu den laufenden Entwicklungen äußern. Das schließe auch Wortmeldungen zur Frage der slowakischen Souveränität ein. In die tagespolitischen Auseinandersetzungen wollten sich die Vertreter der Kirche jedoch nicht einmischen.

Die Notwendigkeit einer Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der Slowakei hob auch der Vizepräsident des slowakischen Parlaments, *Augustin Marian Huska,* hervor. Nach Jahrzehnten militant-atheistischer Repression gegen die Kirchen müsse nun „der gerissene Faden zwischen Staat und Kirche" wieder neu geknüpft werden, erklärte Huska in einem Interview für die Schweizer katholische Presseagentur KIPA/APIC. Dafür gebe es zwei Möglichkeiten: die völlige Trennung von Kirche und Staat oder „einen laizistischen Staat, der ein Konkordat mit dem Vatikan und eine entsprechende Vereinbarung mit dem Weltkirchenrat abschließt". „Ich persönlich befürworte die zweite Lösung", sagte der slowakische Politiker aus den Reihen von Mečiars „Bewegung für eine demokratische Slowakei".

Huska sprach sich für eine Rückgabe aller von den Kommunisten beschlagnahmten Gotteshäuser, Klöster und sonstigen kirchlichen Gebäuden an die Kirchen aus. Grund- und Waldbesitzungen sollten aber in der Hand des Staates bleiben. Dafür könnte sich die öffentliche Hand verpflichten, sich an den Kosten für die Renovierung der Gebäude und für den Unterhalt des kirchlichen Personals zu beteiligen. Den Ordensgemeinschaften sollte man nach Ansicht des Vize-Parlamentspräsidenten auch ihren Grundbesitz zurückgeben.

Vieles ist derzeit noch im Fluß

Konflikte um die Einrichtung von *katholischen Privatschulen,* zu denen es im vergangenen Jahr in der Slowakei gekommen war, sind nach Meinung Huskas „bittere Folgen der Verfolgung". Manchmal sei die Wiedererrichtung konfessioneller Schulen allerdings auch übereilt erfolgt, konstatierte der Politiker. Vorbedingung für eine reibungslose Akzeptanz dieser Schulen sei ein Konsens zwischen den Eltern und den Trägern konfessioneller Schulen. Dabei sollte „der Qualität der Vorrang vor Quantität" gegeben werden. Er halte den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen für wichtiger als die Möglichkeit, da und dort Privatschulen einzurichten. Die kirchlichen Schulen würden immer spezielle Schulen bleiben. Sie sollten daher nicht mit den öffentlichen Schulen konkurrieren, sondern diese ergänzen. Die Spannungen in diesem Bereich hätten im übrigen ihre Gründe auch darin, daß die Reste des „kämpferischen Theismus" versuchten, ihren Einfluß in einer verunsicherten Gesellschaft gegen kirchliche Schulen und „ihre übereifrigen Anhänger" geltend zu machen.

Der Vorsitzende der Slowakischen Bischofskonferenz, Kardinal Korec, plädiert im Zusammenhang mit der anstehenden Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche für eine *klare Trennung.* Das gegenseitige Verhältnis sollte nach Meinung des Kardinals so geregelt sein, daß „die Kirche nicht in die Angelegenheiten des Staates als solchem eingreift und der Staat sich nicht in kirchliche Angelegenheiten einmischt". Trotz dieser klaren Trennung der Kompetenzen werde jedoch die Kirche in der Slowakei eine wichtige gesellschaftliche und geistige Kraft bleiben, „mit der ja der Staat auch rechnet".

Sowohl im Verhältnis von Staat und Kirche als auch in der innerkirchlichen Zusammenarbeit über die neue tschechisch-slowakische Staatsgrenze hinweg sind die Dinge noch im Fluß. Vor allem in letzterem Bereich wird es wohl noch Jahre dauern, bis sich eine optimale Form zwischenstaatlicher kirchlicher Kooperation herauskristallisiert. Zusammenarbeit auf pastoralem Gebiet ist schon deshalb geboten, da viele Tschechen auch weiterhin in der Slowakei leben und umgekehrt Slowaken in Böhmen und Mähren. Eine große Zahl ethnisch gemischter Ehen unterstreicht die Notwendigkeit gemeinsamer pastoraler Sorge um die Menschen, die jahrzehntelang Bürger ein und desselben Staates gewesen waren und die nun durch eine neue Staatsgrenze politisch voneinander getrennt sind bzw. jetzt gleichsam als Fremde in ihrer bisherigen Heimat leben. Daß die Grenze zwischen den beiden neuen Staaten offen sein wird, bedeutet nicht nur für diese Menschen, sondern auch für die staatsübergreifende kirchliche Zusammenarbeit eine wesentliche Erleichterung. *Peter Musyl*

„Bandenkriege à la Westsidestory brauchen keine Indoktrination“

Ein Gespräch mit dem Soziologen Roland Eckert über Jugendgewalt

Beim Rückblick auf die Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1992 steht die erschreckende Bilanz jugendlicher Gewalttaten gegen Ausländer an besonders prominenter Stelle. Und die Kette der Übergriffe Jugendlicher auf Asylantenwohnheime, die Demonstrationen von Haß und Gewalt mit rechtsextremen Parolen und Symbolen hat bisher keineswegs ein Ende gefunden. Wie lassen sich die Gruppen mit besonders hoher Gewaltbereitschaft innerhalb der gegenwärtigen Jugendkultur verorten? Dazu befragten wir den Trierer Jugendsoziologen Roland Eckert, der von 1988 bis 1989 der „Gewaltkommission“ der Bundesregierung angehörte. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Eckert, fast täglich konfrontieren uns die Medien mit Bildern und Berichten über Gewalttaten und die extrem hohe Gewaltbereitschaft von Jugendlichen, besonders mit fremdenfeindlichem und rechtsextremem Hintergrund. Was hat diese Welle der Gewalttaten, die von rüder Machtdemonstration über Brandstiftungen bis zu Mordanschlägen reichen, ausgelöst? Wie lassen sich die erschreckenden Beobachtungen der jüngsten Zeit einordnen?

Eckert: Entgegen allen Erwartungen hatte sich in den achtziger Jahren die Lage bezüglich jugendlicher Gewalttätigkeit stabilisiert. Diese Situation hat sich aber seit 1989 wieder verändert. Wir beobachten einen massiven Zuwachs an fremdenfeindlicher Gruppengewalt in den letzten drei Jahren.

HK: Haben sich in diesem Zeitraum besonders gewalttätige Jugendgruppen erst neu gebildet, oder nützen bereits bestehende die Gunst der Stunde? Welche Gruppen innerhalb der bestehenden Jugendkultur sind denn für das gegenwärtige Szenario verantwortlich?

Eckert: Vornehmlich handelt es sich um rechte „Skinheads“ (es gibt auch unpolitische und linke), aber auch um rechtsextremistische Gruppen, die „Faschos“, schließlich aber auch um immer mehr spontane Cliquen, die auf „Fremdenjagd“ gehen. Skinheads und neonazistische Gruppen gab es auch vor 1989, sowohl in der Bundesrepublik als auch in der damaligen DDR, was dort durch die Geheimhaltungspolitik des SED-Regimes nur wenig an die Öffentlichkeit gelangte. Noch in den Gefängnissen der DDR ist es zu einer Annäherung von Skinhead- und Faschogruppen gekommen. Gemeinsam waren sie beispielsweise maßgeblich an den „Knastrevolten“ 1989/90 beteiligt. In der alten Bundesrepublik gab es bereits vereinzelt Angriffe auf Asylbewerberheime, aber nicht in dem Ausmaß wie heute. Die Eskalation hat 1991 und 1992 stattgefunden.

HK: Haben sich die „Karrieren“ der Skinheads-Ost und Skinheads-West mittlerweile angeglichen, oder gibt es weiterhin einen deutlichen Unterschied zwischen alten und neuen Bundesländern?

Eckert: Im Osten sind die Skinheads und andere fremdenfeindliche Gruppen weiter verbreitet. Entscheidend aber ist der größere ‚Erfolg‘ der Bewegung im Osten aufgrund der Schwäche und Desorientierung der dortigen Polizeikräfte. Daß man etwa in Hoyerswerda der Polizei wochenlang einen Krieg liefern konnte, die Polizei zum Schluß klein beigeben mußte und die Asylbewerber abtransportiert wurden, das hat eine deutliche Signalwirkung gehabt, auch in den Westen hinein. Über das ganze Land hinweg kam es zur konsequenten Reaktion: „Das, was die in Hoyerswerda gezeigt haben, können wir auch.“

„Hoyerswerda hatte einen erheblichen Rekrutierungseffekt“

HK: Die Ereignisse von Hoyerswerda hatten für die einschlägigen Gruppen also einen gewissen Rekrutierungseffekt ...

Eckert: Hoyerswerda hatte einen erheblichen Rekrutierungseffekt. Dabei handelt es sich um das Phänomen der „copy-catriots“: Unruhen, in den Medien breit präsentiert, wiederholen sich, indem sie einfach nachgeahmt werden.

HK: Große Teile von Politik und Öffentlichkeit machten zunächst einmal einen ziemlich ratlosen Eindruck angesichts dieses jugendlichen Gewaltausbruchs. Läßt sich dieses neue Phänomen jugendlicher Gruppengewalt wirklich so schwer verstehen und analysieren?

Eckert: Es ist in jedem Fall ein mehrschichtiges Phänomen. Zuerst handelt es sich um die Bandenbildung Jugendlicher, und zwar nahezu ausschließlich junger Männer. Frauen gehören diesen Gruppen nur sehr selten an. Solche „Männerbünde“ sind an sich nichts Außergewöhnliches, sie sind in allen Gesellschaften verbreitet. Ihre Mitglieder verstehen sich häufig als „Kämpfer“ oder gar als „Krieger“. Allerdings kämpfen sie für sehr unterschiedliche Ziele: Die Beherrschung von Stadtvierteln, die Durchsetzung eines spezifischen

Lebensstils, die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Banden, aber auch politische Ideologien können hier eine Rolle spielen. Als eines der möglichen, gegenwärtig verfügbaren Muster bot sich den Jugendlichen der achtziger Jahre die bereits früher in Großbritannien entstandene Skinhead-Bewegung an. Dieses „Kultmodell" wurde von Großbritannien nicht nur nach Deutschland, sondern auch nach Schweden, Polen, auch in die damalige UdSSR übertragen. Dort wurde es von Jugendlichen übernommen, für die es, aus welchen Gründen auch immer, subjektiv Sinn machen konnte, auch ohne daß die britischen Ursprungsbedingungen bei ihnen gegeben waren.

HK: Für die meisten Jugendlichen in Deutschland scheint dieses Verhaltensmodell mit Glatze, Springerstiefel, Baseballschläger und Brandbomben subjektiv überhaupt keinen Sinn machen zu können. Der Blick in die jüngsten Jugendstudien – etwa die Shell-Studie – fördert den friedfertigen, engagierten, aufgeschlossenen und eher optimistisch in die Zukunft blickenden Jugendlichen in Ost- wie Westdeutschland zutage. Gerade Schülerinnen und Schüler protestieren mit Kerzen in der Hand in fast allen großen Städten Deutschlands gegen Ausländerhaß und damit auch gegen die Gewaltbereitschaft einiger ihrer Altersgenossen. Widersprechen sich diese Beobachtungen nicht?

Eckert: Da besteht überhaupt kein Widerspruch. Die Jugend stellt keineswegs eine Einheit dar. Das Charakteristische der Jugend ist, daß sich nun schon seit vierzig Jahren immer speziellere Subkulturen und „Szenen" ausdifferenzieren. Da gibt es die Leute, die nach wie vor in den Kirchengemeinden, bei der Freiwilligen Feuerwehr und in Sportvereinen aktiv sind, und daneben gibt es Jugendliche, die sich spirituellen Gemeinschaften anschließen, spezielle Musik produzieren oder als Punks auftreten. Andere wiederum arbeiten in der Ökologie- oder Friedensbewegung mit. Innerhalb dieses immer differenzierteren Verhaltensangebotes gibt es eben auch die Modelle „Skinhead" oder „Fascho", die für manche Jugendliche attraktiv sind. Beide tauchen in der jüngsten Shell-Studie kaum auf, weil es sich bei ihnen, mengenmäßig auf das Gesamt der deutschen Jugend bezogen, um sehr kleine Gruppen handelt, die auch von den meisten Jugendlichen abgelehnt werden. Nicht aufgrund ihrer Zahl, sondern aufgrund ihrer Aktionen dominieren sie derzeit das Bild der Jugend in den Medien.

„Die Medien annoncieren die verschiedenen Verhaltensmodelle"

HK: Wie kommt der einzelne Jugendliche angesichts des immer differenzierteren Angebotes an Verhaltensmustern und Subkulturen zu dem, was gerade ihm als attraktiv und passend erscheint?

Eckert: Die Ausdifferenzierung der Jugendkultur läßt sich am besten mit dem Bild des Marktes beschreiben. Die verschiedenen Verhaltensmodelle werden über die Medien angeboten, gleichsam annonciert. Medien haben die Funktion eines „Marktplatzes für Lebensmodelle". Je umfassender die Gesellschaft durch die Medien informiert und unterhalten wird, um so mehr können Jugendliche, die auf der Suche nach ihren Lebensformen sind, bestimmte Verhaltensmodelle auswählen.

HK: Eine dominierende Tendenz oder Richtung, ein „Bestseller" läßt sich auf diesem „Marktplatz der Lebensmodelle" kaum noch bestimmen?

Eckert: Nein, der Ausdifferenzierungsprozeß geht in ganz unterschiedliche Richtungen. Da sind sehr ehrenwerte Lebensformen – beispielsweise Dritte-Welt-Gruppen – ebenso im Angebot wie andere, die sich durch Gewalt und Aggression auszeichnen. Die Jugendlichen suchen sich auf diesem Marktplatz die Lebensmodelle heraus, die subjektiv für sie am reizvollsten sind, die ihren emotionalen Bedürfnissen am stärksten entsprechen. Mit dem Aufkommen von Video und der politischen Entscheidung für Privatsender hat der Markt noch kräftig zulegen können.

HK: Die in den Medien feilgebotenen Verhaltensmuster und Kultmodelle sind aber doch ursprünglich aus bestimmten gesellschaftlichen Konstellationen hervorgegangen. Welche Rolle spielen diese für die medienvermittelte Aneignung der Muster in ganz anderen Lebensumständen und gesellschaftlichen Zusammenhängen?

Eckert: Die Skinhead-Bewegung im Großbritannien der siebziger Jahre war die Revolte der Söhne der alten, unteren britischen Arbeiterklasse, der Hafen- und Werftarbeiter. Ausgelöst wurde sie zum einen durch die immer schwieriger werdende Arbeitsplatzsituation. Zum anderen war es Protest und Abgrenzung gegenüber den „schlaueren" Altersgenossen, die mehr und mehr Mittelschichtsattitüden übernahmen. Die seit zehn Jahren in Deutschland zu beobachtende Szene hat sich von diesen Entstehungsbedingungen völlig losgelöst. Jugendliche finden auch vor einem ganz anderen Hintergrund Gefallen an demonstrativer Männlichkeit, suchen Spannung und außeralltägliche Erlebnisse, sind fasziniert von Aggression und Gewalt und übernehmen daher das entsprechende Verhaltensmodell. Stimulierung über Alkohol und Gewalt stehen in einem engen Zusammenhang. Bei den DDR-Jugendlichen war es eine Radikalopposition gegen den Staat, die mit der Übernahme des Stils zum Ausdruck kam. In Ost und West ist das Modell harter Männlichkeit attraktiv, das gesamtgesellschaftlich heute nur noch geringe Akzeptanz findet.

HK: Für welchen deutschen Jugendlichen ist dieser „Härtetyp" besonders attraktiv? Lassen sich insgesamt wiederkehrende Konstellationen, etwa bezüglich der Herkunftsfamilien oder des gesellschaftlichen Status, ausmachen?

Eckert: Die bisherigen Untersuchungen konnten keine spezifischen Problemgruppen herausfiltern, etwa in dem Sinne,

daß arbeitslose Jugendliche, Kinder aus geschiedenen Ehen oder solche mit besonders niedrigen Bildungsabschlüssen vorherrschend wären. Es handelt sich um männliche „Jugendliche wie du und ich" – allenfalls, wie bei allen jugendlichen Problemgruppen, solche mit stärkeren Beziehungsproblemen in ihrer Familie und Brüchen in ihrem Bildungsweg.

„Eine eindeutige Zuordnung innerhalb der Gesellschaftsstruktur ist nicht möglich"

HK: Lassen sich diese Gruppen innerhalb der Gesellschaftsstruktur überhaupt verorten? Gibt es unter den jugendlichen Skinheads nicht beispielsweise doch einen hohen Anteil Arbeitsloser?

Eckert: Eine eindeutige Zuordnung gelingt nicht. Das haben alle Studien über rechtsradikale Jugendliche, beispielsweise von Hennig, Heitmeyer und die gerade von uns erhobenen Daten über jugendliche Gewalttäter, ergeben. Arbeitslosigkeit ist allerdings nicht nur ein Problem derer, die selbst arbeitslos sind. Arbeitslosigkeit streut Furcht aus, auch wenn man selbst nicht betroffen ist. Eine der neuesten Untersuchungen (Förster/Friedrich, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 11.09.1992) zeigt, daß rechtsextremistisch eingestellte Jugendliche bezüglich ihrer persönlichen Zukunft gerade nicht skeptischer oder pessimistischer sind als ihre Altersgenossen. Wenn gleichwohl die ökonomische Situation eine Rolle spielt, was nicht auszuschließen ist, ist es nicht so sehr die Sorge um persönliche Zukunft, die den Ausschlag gibt, sondern die gesamtgesellschaftliche Situation, die Unsicherheit und Orientierungslosigkeit verbreitet. In den Gruppen wird vermutlich eine generelle Bedrohungsvorstellung wirksam durch Stilbildung und Ideologie beantwortet – das könnte der Grund für diesen Befund sein.

HK: Für die Bekämpfung des hohen jugendlichen Aggressionspotentials wäre doch wichtig, besonders gefährdete Gruppen Jugendlicher benennen zu können. Ein solcher Katalog von Risikogruppen läßt sich nicht erstellen?

Eckert: Nein, und gerade wegen dieser diffusen Entstehungsbedingungen ist das Phänomen besonders ernst zu nehmen. Wenn etwa ausschließlich die individuelle Arbeitslosigkeit Ursache wäre, wüßte man ja rein theoretisch, was zu tun wäre. Mit Sicherheit läßt sich aber sagen, daß bei manchen Jugendlichen, besonders in den neuen Bundesländern, Desorientierung zu beobachten ist. Es könnte sein, daß jüngere Jugendliche hier besonders betroffen sind. Viele von ihnen erleben Anomie (Regellosigkeit), Entfremdung und haben wenig Orientierung. Für diese Jugendlichen sind eindeutige und klare Orientierungen besonders reizvoll. Dieses Bedürfnis resultiert aber nicht allein aus ihrer unmittelbaren persönlichen Lebenssituation, also etwa der Vernichtung der früher von der FDJ unterhaltenen Freizeitinfrastruktur, sondern auch aus der Gesamtsituation, in der sich die neuen Bundesländer und viele Menschen in ihnen befinden. Mit zunehmenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten wird das Bedrohungsgefühl auch im Westen ansteigen.

HK: Gerade wenn die Entstehungsbedingungen eher diffus bleiben, muß nach tiefer liegenden Wurzeln gefragt werden. Welches sind denn die eigentlichen Ursachen für das Aufbrechen so massiver Jugendgewalt?

Eckert: Diese Frage läßt sich nur mit Blick auf die Entstehung von Ausländerfeindlichkeit insgesamt beantworten. In der öffentlichen Diskussion wird derzeit häufig darauf hingewiesen, daß sich die Aggression Jugendlicher ja nicht nur gegen Ausländer und Einwanderer, sondern auch beispielsweise gegen Behinderte und Homosexuelle richtet. Das ist zwar richtig, aber mit diesem Hinweis kann nicht das politische Motiv nihiliert werden, das ohne Zweifel besteht. In ihrem Selbstbewußtsein kämpfen viele Gruppen gegen Einwanderer, und zwar sowohl gegen die Asylbewerber aus anderen Ländern als auch gegen Aussiedler.

HK: Demnach wären die deutschen Skinheads ein jugendliches Kultmodell und zugleich Teil einer politischen Bewegung?

Eckert: Genau, eine spezifische jugendliche Subkultur kann unter bestimmten politischen und sozialen Bedingungen zu einer selbsternannten „Avantgarde" werden, die Ängste in Aggressionen umsetzt, die in der Bevölkerung weitverbreitet sind. Aus allen Umfragen ist derzeit herauszulesen, daß viele Deutsche Angst vor den Zuwanderungsströmen haben und daß diese Angst in den neuen Bundesländern noch stärker ausgeprägt ist. Und dieses Faktum ist auch für die Analyse der rechtsextremen Jugendgewalt von Bedeutung.

„Vom Schläger zum Helden"

HK: Wie hängen diese weitverbreitete Fremdenangst, die Fremdenfeindlichkeit und die prügelnden und Brandsätze werfenden Jugendlichen zusammen?

Eckert: Die Jugendlichen können hier plötzlich für ein Ziel „kämpfen", das in ihrem Umfeld gebilligt wird. Ohne ökologisches Engagement und Fremdenfurcht gleichstellen zu wollen: ähnliches war auch bei Gewalttätigkeiten innerhalb der Ökologiebewegung zu beobachten, beispielsweise im Kampf gegen die Wiederaufbereitungsanlage. Die Nachbarn bewerten diesen Kampf positiv. Damit eröffnet sich die verlockende Karriere vom „Schläger" zum „Helden".

HK: Welchen Stellenwert hat politisch rechtsextremes Gedankengut für die Schläger und Helden? Ist es Ursache für eine der Motivationen, oder liefert es lediglich die nachträgliche Begründung für Aggression und Gewaltbereitschaft?

Eckert: Man kann im Feld rechter Subkulturen sicherlich nicht von einer elaborierten politischen Theorie sprechen, wie man sie etwa bei der neuen Linken vor 25 Jahren beobachten

konnte. Es dominiert schlicht die Vorstellung, daß es im Leben auf den Kampf ankommt und daß es „natürlich" ist, wenn sich im Kampf der Stärkere durchsetzt. Schwächere, und das heißt in diesen Vorstellungen auch besonders Fremde, werden als minderwertig abqualifiziert. Geistesgeschichtlich liegen die Wurzeln dieser Ideologie im Sozialdarwinismus. Dieser wird als quasi abgesunkenes Kulturgut nun wieder an die Oberfläche gespült.

HK: Wie und durch wen werden Jugendliche heute mit diesem ewiggestrigen Gedankengut konfrontiert?

Eckert: Das läßt sich im einzelnen nur schwer nachvollziehen. In einigen Fällen geschieht dies unter Umgehung der Elterngeneration durch die Großväter. Grundsätzlich sind die Traditionslinien aber gar nicht so wichtig. Entscheidend ist die Frage, was in der Lebenssituation des einzelnen Jugendlichen subjektiv Sinn macht. Es ist durchaus vorstellbar, daß ein Jugendlicher zu solchen Vorstellungen gelangt, auch wenn er davon vorher nirgendwo gehört hat.

„Die Gemeinschaft unter Altersgleichen hat eine besondere Faszination"

HK: Heißt das, daß es eine Phase im menschlichen oder zumindest im männlichen Entwicklungsprozeß gibt, in der solche Vorstellungen besonders attraktiv sind und eine Anfälligkeit für Macht- und Gewaltdemonstration quasi natürlich ist?

Eckert: In der Phase der Ablösung vom Elternhaus haben Begriffe wie Gemeinschaft und Solidarität unter Altersgleichen eine besondere Faszination. Je chaotischer dabei die umgebende Gesellschaft ist, um so stärker wird in ihnen die Neigung zu starken Führern ausgebildet, die zeigen, „wo es lang geht". Die Vorstellung, daß man zu einer Elite oder Avantgarde zähle, der Stärkere sei oder sich als der Stärkere beweisen müsse, erhöht das Selbstwertgefühl bei Jugendlichen, die mit nationalsozialistischem Gedankengut nie engere Berührung hatten. Bandenkriege à la Westside-Story brauchen keine Indoktrination. Diese kann hinzukommen. Für die Ursachenforschung ist es aber nicht sehr sinnvoll, auf vorgängige Rädelsführer zu setzen. „Rädelsführer" stellen sich rasch ein, wenn eine Bewegung auf dem Weg ist.

HK: Damit ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß auch die rechtsextremistische Politszene Deutschlands an dieser neuen Form ausländerfeindlicher Jugendgewalt beteiligt ist. Gibt es da nicht gefährliche Verbindungslinien?

Eckert: Im konkreten Fall ist es so, daß sich seit den siebziger Jahren alte und neue Nazis um diese Gruppen bemühen und versuchen, sie zu organisieren. Dabei haben sie allerdings Schwierigkeiten, weil die subkulturellen Gruppen in ihrem Lebensstil sich ungern verplanen lassen, zuviel trinken und wenig verläßlich sind. Sie widersetzen sich der Disziplin, die von den alten und jungen Nazis gefordert wird. Flächendeckend konnten von den Neonazis noch keine Organisationsstrukturen aufgebaut werden. Allerdings zirkuliert Nazi-Schrifttum in „Skinhead"- und besonders „Fascho"-Gruppen. Ebenso Aufmerksamkeit verlangt der Versuch westdeutscher Neonazis, jetzt im Osten Deutschlands die Gefolgschaft zu erlangen, die ihnen bisher versagt geblieben ist.

HK: Die Skinheads bereits quasi als eine Nazi-Jugendorganisation zu betrachten wäre demnach übertrieben?

Eckert: Speziell bei den Skinheads handelt es sich zunächst einmal um ein subkulturelles Phänomen, ähnlich wie bei den „Rockern", den „Punks" oder den „Halbstarken" der fünfziger Jahre. Es gibt bei ihnen keine einheitliche Organisation, sondern ganz unterschiedliche Gruppen, die sich zunächst nur im gemeinsamen Stil treffen. Rechtsradikales Gedankengut war lange Zeit nur bei einer Minderheit unter ihnen zu finden.

HK: Wie müssen nun die im einzelnen angesprochenen Ursachen, Bedingungen und Wirkungen einander zugeordnet werden, damit das Phänomen „ausländerfeindliche Gruppengewalt" angemessen beschrieben und erfaßt werden kann?

Eckert: Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene beobachten wir die immer stärkere Ausdifferenzierung der Jugendkulturen. Männlichkeitsbetonte und aggressive Gruppen stellen dabei *ein* Angebot innerhalb einer Vielzahl von anderen Subkulturen und Jugendgruppen dar. Diese gewaltbereiten Gruppen finden nun im Kontext der Fremdenfurcht der Bevölkerung ein Betätigungsfeld, das ihnen für ihr aggressives Verhalten Zustimmung und Beifall sichert, insbesondere in Orten, in denen Konflikte zwischen Einheimischen und Fremden, die in Asylbewerberheimen massiert sind, bereits eskaliert haben. Auf diese Weise erreichen sie eine gewisse Anerkennung, ja Integration in die sie umgebende Gesellschaft.

HK: Häufig wird die zunehmende Darstellung extremer Gewalt in den Medien für eine gestiegene Gewaltbereitschaft bei Jugendlichen verantwortlich gemacht. Ist dies auch für die hier zur Rede stehende Gruppe eine wesentliche Ursache?

Eckert: Aggressivität und Gewaltbereitschaft werden nicht von den Medien produziert, sondern Stimulierung durch Gewalt und darauf aufbauend Gewaltbereitschaft in speziellen Situationen sind eine anthropologische Vorgabe, vermutlich bei Männern stärker ausgeprägt als bei Frauen und bei Jungen stärker als bei den Alten. Die Medieninhalte werden von ihren Konsumenten typischerweise eingesetzt, um emotionale Zustände herzustellen. So wie man die Schallplatte auflegt, wenn Gefühle verstärkt werden sollen, gehen manche in die Videothek und holen sich Action- und Horrorfilme, um sich zu stimulieren. Die Medien liefern lediglich die Produkte zur subjektiven Stimulierung.

HK: Dennoch besteht doch die Gefahr, daß Jugendliche durch Gewaltdarstellungen zu Gewalttätigkeiten animiert werden ...

Eckert: Gewiß, aber die Gefährdung findet nicht durch jegli-

che Gewaltdarstellung statt, sondern nur durch die, die in dem unmittelbaren Handlungszusammenhang, in dem der Jugendliche gerade steht, subjektiv Sinn macht. Eine Studie von uns über die Konsumenten von Horrorvideos hat dies deutlich gezeigt. Einige der Befragten erklärten, sie fänden es zwar aufregend, wenn in den Filmen herumgeschlachtet würde, aber bei einem Verkehrsunfall könnten sie keine Hilfe leisten, weil sie den Anblick von „wirklichem" Blut nicht ertragen könnten. Das heißt, diese Horrorwelt ist abgehoben von der Alltagswelt wie die Gespenstergeschichten unserer Jugendzeit. Es gibt jedoch andere Filme, in denen Gewalt dargestellt wird, die in den Lebenssituationen der Jugendlichen Sinn macht. Im jüngsten Videoclip von „Prince" wird im Discomilieu auf einen bereits am Boden liegenden Konkurrenten eingetreten. Die Musik provoziert oder verstärkt aggressive Affekte. Analoge Situationen sind hier durchaus wahrscheinlich, und Verhaltensmodelle können darum wirksam werden. Dieser Clip ist gefährlicher als alle Zombiefilme.

HK: Wie wirken solche „gefährlichen" Filme oder Videoclips?

Eckert: Der Film „The Warriors" z.B. wurde in den achtziger Jahren zum Kultfilm von Straßengangs. Er hatte eine ganze Welle von Nachahmerbanden in der Bundesrepublik zur Folge. Rechtsradikale Gruppen arbeiten mit alten „Wochenschauen" und Landserfilmen, um die entsprechende Gefühlskultur weiterzugeben. Erst wenn die Botschaft der Filme an die Lebenssituation der Jugendlichen anknüpft, werden Gewaltdarstellungen gefährlich.

HK: Wie lassen sich in dem von Ihnen skizzierten Szenario die in jüngster Zeit sich mehr und mehr häufenden Berichte über die Zunahme massiver Gewalttaten an deutschen Schulen einordnen? Handelt es sich dabei noch einmal um einen eigenen Problembereich?

Eckert: Nein, die Bandenbildung seit Mitte der achtziger Jahre, eben auch infolge des bereits angesprochenen Films, und die Auseinandersetzungen zwischen linken und rechten Gruppen, zwischen Skinheads und türkischen Jugendgruppen Ende der achtziger Jahre führten und führen dazu, daß die Schulhöfe in betroffenen Stadtvierteln zum „Kriegsgebiet" werden. Es ist also nicht so, daß die neuerdings von Lehrern beklagte Gewaltwelle an den Schulen aus diesen selbst kommt. Die Bandenbildung wird in die Schulen hineingetragen und bringt entsprechende Gegenreaktionen hervor.

HK: Grundsätzlich kann man nun aber trotz Streetgangs, „Antifa"-Gruppen, „Skinheads" und „Faschos" und dem zunehmenden Konsum von Gewalt in den Medien nicht von einer höheren Gewaltbereitschaft in der Jugend der neunziger Jahre überhaupt sprechen ...

Eckert: Die Frage nach einer grundsätzlich höheren Gewaltbereitschaft wurde in der Gewaltkommission der Bundesregierung bis 1989 sehr intensiv diskutiert. Es ließ sich feststellen, daß die gewalttätige Jugendkriminalität bis 1982 angestiegen war, dann aber wieder zurückging. Es gibt Vermutungen, daß in den letzten Jahren sich die nachpubertäre Gewaltbereitschaft männlicher Jugendlicher auf eine jüngere Altersstufe vorverlagert hat. Bei der politisch motivierten Gewalt (an der generell der Anteil von Jugendlichen und Heranwachsenden hoch ist) zeigt sich, daß es Phasen der Kumulation gibt – von 1970–1972, 1980–1982 und nun die gegenwärtige Situation zu Beginn der neunziger Jahre –, die mit spezifischen politischen Konflikten verbunden sind: Für die erste Phase war dies der Konflikt der antiautoritären Studentenrevolte; vor zehn Jahren bildeten Jugendzentrums- und Ökologiekonflikte den Kontext, und heute ist es der Einwanderungskonflikt, genauer gesagt die Furcht vor unkontrollierten Einwanderungsströmen, die in weiten Teilen der Bevölkerung Westeuropas vorherrscht. Die Zunahme der Gewalt verläuft also nicht kontinuierlich, sondern hängt von spezifischen, gesamtgesellschaftlichen Konfliktlagen ab.

HK: Liegt hier zugleich die Erklärung für die Verschiebung vom „linken" zum „rechten" Gewaltpotential?

Eckert: Ja, das linke Konflikt- und Gewaltpotential war in den siebziger und achtziger Jahren stärker ausgeprägt als das rechte. Bei Umfragen zur Gewaltbereitschaft dominierte auf der rechten Seite des politischen Spektrums die Einstellung, der „Staat solle zuschlagen und bei den Chaoten aufräumen". Diese hohe „Repressionsneigung" ging einher mit einer eher niederen Bereitschaft, selbst gewalttätig zu werden. Das dürfte sich nun verändert haben.

„Eine generelle Brutalisierung ist empirisch nicht erwiesen"

HK: Muß sich die deutsche Gesellschaft heute vor einer verrohten, brutaleren Jugend fürchten?

Eckert: Praktiker, Lehrer, Sozialpädagogen und Polizeibeamte stellen diese Brutalisierungsthese auf und verweisen auf ihre Primärerfahrungen. Wissenschaftlich erhärtete Daten haben wir dazu bisher nicht. Gewaltbereitschaft unter männlichen Jugendlichen hat es auch früher gegeben, vermutlich sogar in höherem Maße als heute. Die Jugendkultur der späten Weimarer Republik brachte z.B. bereits in ihrem Liedgut eine erhebliche Kampfbereitschaft zum Ausdruck – vielleicht antwortete sie damit auf das Chaos der sie umgebenden Gesellschaft. Im historischen Langzeitvergleich zeichnet sich die gegenwärtige Gesellschaft durch eine zunehmende Tabuisierung von Gewalt auch in den Familien, in den Erziehungsinstitutionen und in den Jugendgruppen aus. Gerade dieses Tabu könnte es sein, was einzelne jugendliche Subkulturen zur Durchbrechung reizt, weil sie dadurch hohe mediale Aufmerksamkeit erzielen können. Möglicherweise hat sich in den letzten Jahrzehnten etwas verändert, was mit der Nachahmung medialer Vorbilder zu tun haben könnte. Für eine generelle Brutalisierung der Jugendlichen haben wir bisher keine empirischen Anhaltspunkte.

HK: Für die Frage, wie bedrohlich die ausländerfeindliche jugendliche Gruppengewalt für die politische Kultur der Bundesrepublik insgesamt ist, ist die Frage nach dem möglichen Ausstieg der Jugendlichen aus diesen Gruppen entscheidend. Was ist in Zukunft aus der „Skin- und Fascho"-szene noch zu erwarten, was wird aus ihren Mitgliedern?

Eckert: Hier muß unterschieden werden. Für den einzelnen ist die Gruppenmitgliedschaft zunächst eine biographische Durchgangsphase. Die meisten werden, wenn sie über zwanzig oder zweiundzwanzig sind, ausscheiden. Bei den „Rockern" war es so, daß sie schließlich von ihren „Bräuten" gezähmt wurden, denen dieses Treiben zu riskant wurde. Wenige unter den Skins und einige unter den Faschos werden sich auf den Weg einer rechtsradikalen Politkarriere machen. Für die Frage nach der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung spielt der Aufmerksamkeitszyklus in der Öffentlichkeit eine Rolle. Gerade weil diese Phänomene auch medienvermittelt sind, unterliegen sie einem Modezyklus. Bereits die hundertste Aktion hat nicht mehr den Selbstdarstellungswert wie die erste oder die fünfzigste. Die unleugbaren „Erfolge" seit Hoyerswerda haben viel an Gewaltbereitschaft geschaffen oder hochgespült. In dem Moment, wo diese Erfolge verhindert werden, wird auch die Gewaltbereitschaft wieder abflachen.

HK: Auch wenn die zurückgehende öffentliche, durch die Medien vermittelte Aufmerksamkeit steuernd wirken kann, müssen doch die insgesamt verheerenden und nicht zu akzeptierenden Folgen dieser Gruppengewalt aktiv bekämpft werden ...

Eckert: Die Lichterdemos im Dezember 1992 haben hoffentlich der Szene deutlich gemacht, daß sie keine Chance hat, über ihr Ghetto hinauszukommen und als „Avantgarde" Anerkennung zu finden. Jetzt geht es vor allem darum, den Polizeischutz gegen die Ausschreitungen massiv zu verstärken, damit das Risiko, festgenommen und einem Strafverfahren zugeführt zu werden, bei den Gewaltakten steigt, das anfangs sehr niedrig war. Das letztlich Entscheidende aber wird sein, wie Deutschland in Zukunft mit dem Einwanderungskonflikt umgehen wird, ob es gelingt, die „Überfremdungs"-Ängste der Bevölkerung zu beruhigen. Wenn dies nicht gelingt, dann wird sich eine dauerhafte fremdenfeindliche Bewegung konstituieren. Und im Kontext einer solchen Bewegung finden auch Schläger und Brandstifter ihren Platz. Deutschland kann sich als Teil der von ihm selbst mitgeschaffenen Weltgesellschaft nicht abschotten oder isolieren. Wir werden nie mehr in einer kulturell oder ethnisch homogenen Gesellschaft leben. Nichtsdestoweniger müssen Ängste, die Menschen vor Fremden haben, ernst genommen und bewältigt werden. Fremdenfurcht und Fremdenfeindlichkeit liefern die Legitimation für jugendliche Schläger und Brandstifter, sind aber an sich kein spezielles Jugendproblem.

Ein Angriff ohne sachliche Grundlage

Zu einer sich selbst entlarvenden Rahner-Schelte

Seit zwei Jahren erscheint auch eine deutsche Ausgabe der der Bewegung „Comunione e liberazione" verbundenen Monatszeitschrift „30 Giorni". In ihrer Oktobernummer 1992 veröffentlichte „30 Tage" einen Beitrag über die Theologie Karl Rahners, der den großen Theologen als Nachfahren Luthers und Hegels „entlarven" und in Gegensatz zur Lehre der Kirche bringen will. Im folgenden Beitrag setzt sich Karl H. Neufeld SJ, Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, mit der in vieler Hinsicht symptomatischen Attacke auf Karl Rahner auseinander.

Im vergangenen Oktober warb eine „Private wissenschaftliche Hochschule Bierbronnen" für ihr interdisziplinäres Studium der Philosophie, Soziologie und Naturphilosophie zur Erarbeitung einer zeitgerechten christlichen Anthropologie auch unter Berücksichtigung der theologischen Grundlagenprobleme auf S. 66 der sich an breitere, vor allem jugendliche Kreise wendenden Zeitschrift „30 Tage". Und damit dem Leser nicht verborgen sei, welche Art Studium ihn erwartet, wurde dieser Werbung eine längere Reportage vorangestellt (ebd. S. 60–66). Unter der Überschrift „Der teutonische Irrtum" soll gezeigt werden, Karl Rahner, einer der bekanntesten katholischen Theologen unseres Jahrhunderts, sei ein Sohn Hegels und Enkel Luthers, letztlich Freimaurer, der, alles andere als ein katholischer Christ, Priester, Ordensmann und Theologe, Christentum überflüssig mache. Mit dieser Entlarvung sei zugleich ein Tabu gebrochen, was natürlich nur an einem Ort in Deutschland möglich sei, wo „sich theologisches Denken noch unabhängig von dem Diktat der vorherrschenden Universitätstheologie entfalten" (S. 61) könne.

Der in Form eines Interviews gehaltene Bericht ist voll von unrichtigen Behauptungen und von unzutreffenden Voraussetzungen. Das sei hier kurz an den Sachaussagen zu Rahner

nachgewiesen, die freilich so zahlreich und substantiell nicht sind, daß man den Eindruck bekäme, auch nur einer der beteiligten Partner habe sich je ernsthaft mit Rahners Denken auseinandergesetzt. Die Behauptungen zu Luther und zu Hegel mögen auf sich beruhen. Der Hauptgesprächsteilnehmer Prälat *Theobald Beer,* für den man seiner neunzig Jahre wegen annimmt, er müsse sich „kaum noch vor Attacken des theologischen Establishments fürchten" (S. 61), hat sich zwar vor zwei bzw. einem Jahrzehnt mit einer Veröffentlichung zur Theologie Luthers gemeldet, doch schon damals fragten Rezensenten, ob in seinen „vernichtenden Urteilen die angemessenen Maßstäbe angelegt worden" (ThRv 78 [1982] S. 5) seien, und stellten fest, es sei sein „Einspruch im ganzen nicht gelungen" ..., seine „fehlerhafte und entstellende Auswertung von Texten" übergehe „bedeutende Aussagen" (ebd. S. 11); er lasse sich „direkte Fehldeutungen" zuschulden kommen, habe selbst „unklare Vorstellungen von den Lehren der Kirche" und beweise eine „Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft, zentrale Aussagen ... in ihrem positiven Gehalt aufzugreifen" (Cath 36 [1982] S. 102, 103, 111).

Bruchstücke werden aus dem Zusammenhang gerissen

Selbst ihm äußerst wohlwollend gesinnte Beurteiler zweifelten die Konsistenz seiner These an und mußten schließen, es sei der „Gesamteindruck ... nicht allzu günstig" (ThPh 56 [1981] S. 569f.). Eines freilich war damals nicht zu bestreiten, daß er sich mit Luthers Werken tatsächlich beschäftigt hatte. Das aber ist im Blick auf Rahner nicht zu erkennen. Beer zitiert Bruchstücke von zwei Seiten aus dem Band II des Sammelwerks „Mysterium Salutis" (S. 375, 366) und drei Seiten aus dem „Grundkurs des Glaubens" (S. 223, 183, 261) sowie von je einer aus Band 12 und 15 der „Schriften zur Theologie" und eines Vortrags aus dem Jahre 1984. Das ist alles.

Die weiter am Interview beteiligte Gründerin der sich empfehlenden Hochschule verrät keine bessere Kenntnis der Werke und des Denkens von Karl Rahner. Sie redet denn auch fast nur über Hegel, um wiederholt einfach hinzuzufügen, das sei bei Rahner ebenso. Von ihm werden lediglich elf kurze Worte aus dem „Grundkurs" angeführt, die noch nicht einmal einen Satz ergeben. Die angebliche Ansprache Rahners zum achtzigsten Geburtstag Heideggers ist nie gehalten worden, was wohl auch das Fehlen eines genaueren Nachweises erklärt.

Aber gehen wir zu den kontrollierbaren Sachaussagen über. Da wird behauptet: „Maria kommt in Rahners Grundkurs des Glaubens überhaupt nicht vor" (S. 61), um zu folgern, es gebe zwischen Rahner und dem Papst „überhaupt keine Voraussetzungen mehr, um sich zu verständigen" (ebd.). Tatsache ist: im Grundkurs kommen Maria und sogar die „neuen" Mariendogmen S. 374f. vor, und Rahner hat als katholischer Christ, Ordensmann, Priester und Theologe 80 Jahre lang in Einheit

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)

Internationale theologische Enzyklopädie

Herausgegeben von E. Fahlbusch, J. M. Lochman, J. Mbiti, J. Pelikan und L. Vischer.

Vier Bände im Lexikonformat in Leinen gebunden, mit insgesamt etwa 3700 Seiten, zweispaltig, dazu ein Registerband mit Sach- und biographischem Index.

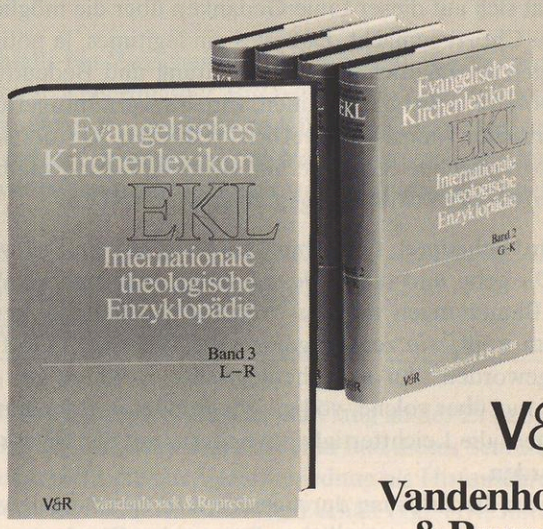
Subskriptionspreis
in Leinenbänden etwa DM 1.380,– (je Textband bei Normalumfang von 720 Seiten DM 258,–; bei verändertem Umfang entsprechend).
Der endgültige Preis des Gesamtwerks wird 10–15% über dem Subskriptionspreis liegen. Preisänderungen vorbehalten.
Das Lexikon kann nur vollständig subskribiert werden.
Das neue EKL erscheint seit 1985. Drei Lieferungen bilden jeweils einen Band. Mit Band 4 wird das Werk 1994 abgeschlossen – anschließend erscheint der Registerband. Der Bezug in kartonierten Lieferungen ist möglich.

Band 1: (A–F). 1986. XII, 706 Seiten (1412 Spalten), Leinen DM 248,–. ISBN 3-525-50128-5

Band 2: (G–K). 1989. XI, 768 Seiten (1536 Spalten), Leinen DM 268,–. ISBN 3-525-50132-3

Band 3: (L–R). 1992. XI, 869 Seiten (1738 Spalten), Leinen DM 298,–. ISBN 3-525-50137-4

»Es überzeugen nicht nur die redaktionelle und verlegerische Sorgfalt, sondern genauso diejenige im Erfassen der Realien, selbst dort, wo es sich um schwer zugängliche oder leicht zu übersehende Details, zum Beispiel im Bereich der Ökumene, handelt. Der Wert des neuen EKL als verläßliches Nachschlagewerk ist daher enorm.« *Ökumenische Rundschau*



V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

mit dem Papst gelebt und gewirkt und dessen Prärogativen Primat und Unfehlbarkeit ausdrücklich in Schutz genommen, als andere dazu den Mund nicht aufmachten.
Die Aussagen zur Selbstmitteilung Gottes, zum Motiv dieser Selbstmitteilung und zu den Folgerungen für das christliche Gottesbild stützen sich auf Satzfetzen, die aus dem Zusammenhang gerissen sind und deren Deutung andere Aussagen Rahners im direkten Umfeld geradewegs widersprechen. Allerdings wird man die Texte schon im Kontext lesen und verstehen müssen. Daß es kein Du zwischen Vater und Sohn gäbe, ist schlichtweg für Rahner absurd, wie sich schon aus seinen ständigen Überlegungen zur Frage und Suche nach dem Willen des Vaters durch den Sohn ergibt.
Die *Selbstmitteilung Gottes* wird von Rahner so verstanden und behandelt, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Offenbarung „Dei verbum" getan hat. In diesem Punkt gibt es auch keinerlei Unterschied zu Verständnis und Wertung durch Kardinal *Henri de Lubac* (vgl. La Révélation Divine, Paris 3. Aufl., 1983, S. 17, S. 36–39), um nur einen Gewährsmann zu nennen, dessen Orthodoxie heute kaum jemand mehr anzweifeln wird.

Zur Liebe als Motiv der Inkarnation genügt es, die Sätze vor und nach der angeführten Stelle zur Kenntnis zu nehmen. Im Definitionsvorschlag Rahners für den Menschen steht ausdrücklich, daß diese Hineinsage Gottes in das Leere des gottlosen Nichts *„liebend"* erfolgt sei. Und kurz darauf noch einmal: *„Auch dort, wo alle Vorläufigkeit vergangen sein wird, muß er immer noch als das unauslotbare Geheimnis der Liebe, die selig ist, angenommen werden – wenn anders wir nicht meinen dürfen, wir könnten die Selbstaussage Gottes aus sich heraus durchschauen, so daß sie und wir uns selber schließlich langweilig werden könnten."*
Offensichtlich herrscht in Bierbronnen eine fast schon krankhafte Allergie gegen *Teilhard de Chardin* und seinen Versuch, die evolutive Weltsicht unserer Zeit und die Wahrheit des Christentums miteinander in Einklang zu bringen. Karl Rahner hat sich auf dieser Linie Gedanken über die mögliche Rolle Jesu Christi gemacht. Daß dies ein legitimes, ja nötiges Unterfangen ist angesichts der Verbreitung und Bedeutung, die der evolutiven Sicht zukommen, wird ein vernünftiger und verantwortlicher Mensch schwerlich bestreiten. Ob der hier zitierte abgebrochene Satz eine hinreichende Grundlage bietet, um seriös dazu etwas zu sagen, mag offenbleiben.

Weiter wird behauptet, für Rahner sei Jesus nur ein Fall, weil es kein Du gebe und infolgedessen keine Inkarnation. Wer Rahners Bemühungen um das Weihnachtsgeheimnis kennt und darum weiß, wie zentral gerade die Wahrheit „Gott ist Mensch geworden" für sein theologisches Arbeiten ist, der kann sich nur über solche, völlig unbegründeten Behauptungen und über die Leichtfertigkeit wundern, mit der sie vorgetragen werden.
Daß in Jesus die Erlösung durchgesetzt und angefangen wurde, ist ein so selbstverständliches Datum des Glaubens, daß die Aussage, er sei der erste Anfang des endgültigen Gelungenseins jener menschlichen Existenz, die von der Schöpfung an auf dieses Gelingen angelegt und ausgerichtet ist, keinerlei Schwierigkeiten machen kann, es sei denn, man wolle hier partout etwas anderes hineindeuten.

Und das gilt nicht weniger für die *trinitarischen Aussagen.* Rahner insistiert, es gibt und kann für den Christen keinen Tritheismus, also einen Dreigötterglauben, eine Vielgötterei geben. Tatsächlich reden aber immer noch viele Christen so, als sei das der Fall. Und dafür gibt es auch im Philipperbrief keinerlei Anhalt. Rahner hat aus der Botschaft des Evangeliums, aus dem Neuen Testament und der Lehre der Kirche nichts weggestrichen – weder direkt noch in seinen angeblichen Verstehensvoraussetzungen. Die Verkündigung des Neuen Testaments und der Kirche als lebendiges Glaubenszeugnis ist ihm immer Maßstab seiner Theologie und Geistlichkeit, vor allem auch seiner vielen Gebete gewesen, die in ganz erstaunlicher Weise zu Formen des Betens für viele geworden sind. Und wenn auch heute noch dem alten Gesetz „lex orandi, lex credendi" Geltung zukommt, dann ist Rahner einer der fruchtbarsten Lehrer des Glaubens dieser Zeit, gegen den der Rationalismus der Interviewbeteiligten, ihre kleinkarierte Konsequenzreiterei auf falschen Annahmen basierend, gewiß nicht ankommt.

Es werden neue Tabus geschaffen

Doch gerade darum geht es ja wohl: hier wird nicht ein Theologe in theologischer Auseinandersetzung vor einem Publikum, das sich ein sachliches Urteil bilden könnte, mit begründeter Kritik konfrontiert; hier wird die Glaubwürdigkeit eines Christen, Ordensmannes, Priesters und daraus auch theologischen Denkers untergraben, so daß der Leser von vornherein gegen ihn – damit aber auch gegen eigenständiges und verantwortliches Denken überhaupt – eingenommen werden soll. Wenn dies nun das Programm einer privaten wissenschaftlichen Hochschule in Deutschland sein soll, dann bedarf es keiner Erläuterung mehr, was von solcher Wissenschaft zu halten ist. Das ist jedoch nicht alles. Der moderne Anspruch der Wissenschaft ist nicht zufällig aus dem Bemühen um die christliche Wahrheit erwachsen, denn diese selbst verlangt das eigenständige Glaubensurteil und alles, was dazu nötig ist. Der Glaube setzt aus sich Reflexion heraus und wird, wenn diese Reflexion systematisch betrieben wird, Theologie, die sich ihren Raum nicht aussucht, sondern auf die geistigen Gegebenheiten einzugehen hat, die jeweils wirksam sind.
Das Interview will „Das Ende eines Tabus" einläuten; es unternimmt das, indem es neue Tabus, Verbote, Bevormundungen zu schaffen, zu installieren sucht. Hier liegt der greifbarste Widersinn dieser Veröffentlichung. Daß sie sich schwer gegen den Geist des Christentums vergeht, sei nur nebenher erwähnt.
Was Rahner wirklich war und wollte, erhellen ein paar Zeug-

nisse aus seinen letzten Lebensjahren über Christsein und Theologie in dieser Zeit. Grundlage bildet der gemeinsame Glaube und das gemeinsame In-der-Kirche-Sein. Darauf hat Rahner immer kompromißlos Anspruch erhoben. Er bemerkte, als Theologe gewisse Dinge neu gesehen, dunkle Fragen angepackt und Antworten formuliert zu haben „und dabei eben doch im Rahmen der normalen, kirchlich gebilligten und beaufsichtigten Theologie" (Glaube in winterlicher Zeit, S. 13) geblieben zu sein. Er habe „nie eine Theologie betreiben wollen, die das kirchliche Lehramt dort in Frage stellt, wo es mich unbedingt verpflichtet" (ebd. S. 63).

Theologisch aber ging es ihm um *Gott:* „Die Hinwendung der modernen Theologie zur Welt übersieht allzuoft, daß sie Gott allzuschnell vereinnahmt als Lückenbüßer für den Menschen, sein Glück und seine sogenannte ‚Selbstverwirklichung'; und das ist die größte Gemeinheit und Unverschämtheit Gott gegenüber! Ich habe einmal ... betont, daß nicht Gott für uns, sondern daß der Mensch für Ihn da ist und daß wir nur dort, wo wir uns mit Jesus, dem Gekreuzigten, kapitulierend und bedingungslos in die Unbegreiflichkeit Gottes fallen lassen, wirkliche Christen sind" (ebd. S. 61). Und damit das wirklich wird, möchte er Menschen die ursprünglichste Gotteserfahrung nahebringen. „Der Mensch müßte merken, daß er im Grunde genommen in diesem ungeheuren Geheimnis nächster Nähe und unbegreiflicher Unbegreiflichkeit lebt und schwimmt. Man muß sehen, daß man mit diesem Gott zu tun hat und daß dieser absolute Gott sich selber den Menschen in absoluter Unmittelbarkeit, natürlich durch Gnade und Tod hindurch, mitteilen will ... Daß ich durch Jesus Christus hindurch berufen bin, die absolute Selbstmitteilung Gottes entgegenzunehmen, das ist die wahre Wirklichkeit des Christentums. Daß man das natürlich dem normalen Menschen anders sagen muß, als es ein abstrakter, theologischer Schulmeister wie ich tut, das ist selbstverständlich" (ebd. S. 21f.). Auf dieser Basis ist auch heute theologisch zu reden.

Karl H. Neufeld

Von den ursprünglichen Ansätzen ist wenig geblieben

Das Scheitern des Frauenhirtenbriefs der US-Bischofskonferenz

In acht Jahren intensiver Arbeit ist es den US-amerikanischen Bischöfen nicht gelungen, ihr Pastoralschreiben zu Fragen und Anliegen von Frauen in Kirche und Gesellschaft zu realisieren. Bei der Schlußabstimmung im November 1992 erhielt der vierte Entwurf nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Der Verlauf des Erarbeitungsprozesses sagt viel über die Schwierigkeiten, heute in diesen Fragen innerhalb der katholischen Kirche nicht nur der USA zu einem Konsens zu kommen.

Mit der Veröffentlichung des sogenannten Frauenhirtenbriefs der US-Bischofskonferenz nicht in der vorgesehenen, mit dem Plazet der Gesamtkonferenz ausgestatteten Form, sondern als „Bericht" („report") der zur Erarbeitung dieses Textes gebildeten Ad-hoc-Kommission (Titel „One in Christ Jesus, Toward a Pastoral Response to the Concerns of Women for Church and Society"; Wortlaut in: Origins, 31.12.92, 489ff.; im weiteren zitiert als "R"), ist ein ebenso für die polarisierte Lage innerhalb der US-Bischofskonferenz wie in der US-amerikanischen katholischen Bevölkerung überaus kennzeichnender Prozeß an sein vorläufiges Ende gekommen. Das entscheidende Wörtchen im Titel des nun endgültigen Berichtstextes lautet „toward": Was als breit angelegter Prozeß zur Erstellung eines Pastoralschreibens des US-Episkopates zu Fragen und Anliegen von Frauen in Kirche und Gesellschaft begann, endet mit dem Eingeständnis, daß das Endprodukt allenfalls ein Zwischenergebnis auf dem Weg zu einer angestrebten Äußerung der Bischofskonferenz geworden ist. Die Veränderungen in dieser endgültigen Textfassung gegenüber der bei den Beratungen im November vorliegenden vierten Entwurfsfassung sind vergleichsweise marginal ausgefallen.

Eine Zäsur für die Arbeit der US-Bischofskonferenz

Daß eine Bischofskonferenz jahrelang an der Erstellung eines großen Pastoralschreibens arbeitet und dieses Schreiben dann letztlich nicht die zur Verabschiedung als Hirtenschreiben erforderliche Zweidrittelmehrheit erhält (vgl. HK, Januar 1993, 7), verdeutlicht darüber hinaus noch einmal den Zustand der

US-Kirche – nach innen wie auch, in ihrem Verhältnis zu Rom, nach außen. Außerdem kann dieser Vorgang als eine Zäsur für die Arbeitsweise der US-Bischofskonferenz gelten: Man wußte um die kontroverse Einschätzung des vorliegenden vierten und letzten Entwurfs und schritt dennoch zur Abstimmung. Damit verließ man die bisher eingenommene Linie, im Rahmen des Erarbeitungsprozesses von Hirtenbriefen einen *möglichst weitgehenden Konsens* anzustreben. Zum Vergleich: Die bekannten großen Hirtenschreiben der 80er Jahre der US-Bischöfe zu friedens- und wirtschaftsethischen Fragen wurden bei je nur neun Gegenstimmen verabschiedet (vgl. *Thomas Reese,* Womens Pastoral Fails, in: America, 5.12.92, 443f.).

Daß es sich bei dem journalistisch-verkürzend gerne „Frauenhirtenbrief" genannten Projekt nicht um einen normalen Hirtenbrief wie viele andere handeln würde, wurde gleich mit dem ersten Entwurf (Wortlaut in: Origins, 21.4.88, 757ff.; vgl. HK, Juni 1988, 267ff.) deutlich. „Partners in the Mystery of Redemption" – so sein Titel – unterschied sich schon von seiner ganzen *methodischen Anlage* her von normalen Hirtenschreiben. Auch wenn sich dieser erste Entwurf in seinem Untertitel bereits „A Pastoral Response to Women's Concerns for Church and Society" nannte – über weite Strecken war er weniger eine lehramtliche Antwort auf innerkirchliche kontrovers diskutierte Anliegen von Frauen, als vielmehr der Versuch, die unterschiedlichen Stimmen von Frauen darzustellen und sich mit diesen Meinungen auseinanderzusetzen.
In langen Zitaten wurden Äußerungen von Frauen zu vier Themenkomplexen wörtlich im Text des Entwurfes wiedergegeben: Fragen der Geschlechteranthropologie (1), die Situation von Frauen in partnerschaftlichen Beziehungen (2) sowie die Stellung von Frauen in Gesellschaft (3) und Kirche (4), wobei jeder Themenkomplex in vier Schritten behandelt wird: Man hört die eine Seite („voices of affirmation"), hört die andere Seite („voices of alienation"), bringt die Stimme der kirchlichen Tradition ein und schließt „Antworten als Bischöfe" an, die gerade in den strittigen Fragen keine Türen zuschlagen.

Das Bemühen, mehr auf Frauen und ihre Fragen zu hören, als bereits definitive Antworten zu geben, wurde vor allem in Rom nicht gerne gesehen. Erzbischof *John Roach* von St. Paul und Minneapolis brachte die entscheidenden Streitpunkte auf die Formel: Die Debatte um den Hirtenbrief habe zu zwei Lackmustests geführt, an denen die US-Bischöfe in beiden Fällen nicht interessiert gewesen seien: „die Weihe von Frauen und die Rolle der Bischöfe als Lehrer des Glaubens" (in: National Catholic Reporter, 4.12.92). Schon bei früheren Hirtenbriefen und ihrem mehrstufig und in aller Öffentlichkeit geführten Erarbeitungsprozeß war bemängelt worden, damit nehme man zuviel von der unableitbaren Eigenverantwortung des bischöflichen Lehramtes zurück; im Falle des ersten Entwurfs des Frauenhirtenbriefes sah man sich zu dieser Kritik um so mehr berechtigt, als hier die lehramtlichen Antworten alles in allem tatsächlich relativ schwach ausfielen, dafür jedoch die Bereitschaft, dissidente Frauenstimmen zu Wort kommen zu lassen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, den Eindruck erwecken konnte, die Bischöfe gäben die lehramtliche Positionen z.T. allenfalls pflichtschuldig wieder, ohne sie offensiv zu vertreten.

Stimmen von Frauen durch Stimmen von Männern ersetzt

Der zweite Entwurf (Titel: „One in Christ Jesus"; Wortlaut in: Origins, 5.4.90, 717ff.; vgl. HK, Mai 1990, 207ff.) nahm gegenüber dem ersten Entwurf bereits stärker die Form eines *klassischen Hirtenschreibens* an: Die beherrschende Stellung der Zitate von Frauen zu den unterschiedlichen Themenbereichen wurde zurückgenommen – wenn einige Zitate blieben, geschah dies mehr im Stil von Illustrationen und Unterstreichungen und weniger als Darstellung der zentralen empirischen Basis des Schreibens. Die zwischen den beiden ersten Entwürfen erschienene Enzyklika Johannes Pauls II. „Mulieris dignitatem" (vgl. HK, November 1988, 507ff.) hinterließ deutliche Spuren. Kritiker brachten die Veränderungen auf die Formel: Die Stimmen der Frauen würden zunehmend durch Stimmen von Männern ersetzt (vgl. NCR, a.a.O.).

Ein Detail veranschaulicht den schon recht bald unternommenen Versuch, Anliegen, wie sie gerade in der feministischen Theologie, aber inzwischen schon nicht mehr nur dort, vertreten werden, zurückzudrängen: In einem Abschnitt zur Rolle von Frauen als Jünger Jesu erwähnt der erste Entwurf den durch die männliche Form Junias verdrängten Namen der Junia (I, 206): bereits im zweiten Entwurf fehlt der Name an der entsprechenden Stelle (II, 94) und taucht auch später nicht wieder auf (III, 99; IV, 144; R 135).
Der lange Abstand von zwei Jahren zwischen dem zweiten und *dritten* Entwurf (Wortlaut in: Origins, 23.4.92, 761ff.: vgl. HK, Juni 1992, 292) rührte auch daher, daß im Frühjahr 1991 eine Sonderkonferenz von Kurienvertretern und Vertretern des US-Episkopats zum Frauenhirtenbrief abgehalten worden war (vgl. HK, Juli 1991, 299). Im Ergebnis setzte der dritte Entwurf die auch in Rom angemahnte Entwicklung hin zu einem klassischen Hirtenbrief mehr als nur fort: Zwischen dem zweiten und dritten Entwurf liegt die entscheidende Wende im gesamten Hirtenbriefprojekt („the third draft shift", vgl. NCR, a.a.O.): Aus einem Text, der sich – sieht man von einigen die kirchliche Glaubenslehre im engeren Sinne betreffende bedingten Festlegungen ab – induktiv zum Sprachrohr von Frauenstimmen macht, auch das Gedankengut der Frauenbewegung wenigstens teilweise und alles in allem wohlwollend übernimmt, wurde ein Hirtenbrief, der weithin deduktiv die lehramtliche Linie referiert, Kritik an in der Kirche anzutreffenden sexistischen Einstellungen und Handlungsweisen deutlich zurücknimmt.

Auch wenn der zweite Entwurf sich deutlicher als der erste am lehramtlichen Status quo orientierte, er enthielt dennoch eine

für Pastoralschreiben dieser Art immer noch ungewöhnlichen verbalen Einsatz für die legitimen Ziele von Frauen, die gerade auch in der Kirche für eine Veränderung ihrer Rolle plädieren. So ermunterte man etwa die Teilnahme von Frauen „an allen liturgischen Diensten, die nicht die Weihe erfordern" (II/120) – ein Aspekt, der im dritten Entwurf auf indirektere Weise berührt wird: Im Zusammenhang einer Situationsbeschreibung wird lediglich darauf hingewiesen, daß „Frauen dankbar anerkennen, von zahlreichen Priestern darin ermuntert worden zu sein, an allen liturgischen Diensten teilzuhaben, die nicht die Weihe zur Voraussetzung haben" (III, 97).
Auch findet sich im zweiten Entwurf ein relativ ausführliches Kapitel über die „inclusive language" (II, 133ff.). Darin werden Inhaber kirchlicher Dienste und Ämter aufgefordert, die Entwicklung auf dem Gebiet aufmerksam zu beobachten und „inklusive Formulierungen dort zu verwenden, wo dies sinnvoll ist" (II, 133). Es wird auf entsprechende Entwicklungen im allgemeinen Sprachbewußtsein, auf eigene Bemühungen bei Bibelübersetzungen und der Gebetssprache hingewiesen. Erwähnt werden schließlich auch Versuche, die weiblichen Aspekte im Gottesbild herauszuarbeiten: „Wir sind auch der Ansicht, daß es wichtig ist, die Grenzen menschlicher Sprache im Sprechen von Gott zu erkennen und solche Sprechweisen gutzuheißen, die sowohl männliche wie weibliche Attribute Gottes berücksichtigen." „Die anthropomorphe Sprache der Schrift und Lehraussagen zur Trinität sollten nicht wörtlich genommen, so als wäre Gott mehr männlich als weiblich." Die Warnung vor Fehlentwicklungen auf diesem Gebiet beschränkt sich auf einen abschließenden Satz.

Ein Hirtenbrief zu Fragen der Sexualmoral

In den folgenden Entwürfen und im Bericht liest sich dies sehr viel zurückhaltender, um den Erhalt der „reinen Lehre" ungleich besorgter: Das Thema bildet kein eigenes Kapitel mehr. Noch bevor man das Anliegen darstellt, wird vor „ideologischen Nebentönen" gewarnt. Das Ersetzen von Wörtern wie „Männer", „Brüder" durch Begriffe, die Frauen einschließen, hält man zwar für „akzeptabel", aber nicht ohne sofort zu möglichen Fehlentwicklungen zurückzukehren: „Die Integrität der biblischen Rede, die sich auf Christus bezieht, darf nicht kompromittiert werden. Vor allem müssen wir den normativen Charakter der Offenbarung Christi anerkennen, daß Gott unser Vater ist, sowie die trinitarischen Namen bewahren. Diese Sprechweise ist nicht einfachhin metaphorischer Natur. Sie ist analog, d.h., sie bringt – wenn auch auf unvollkommene und beschränkte Weise – die Wahrheit des Lebens der Trinität zum Ausdruck" (R, 151).
Bereits im dritten Entwurf fehlt auch das im zweiten noch enthaltene Stichwort vom „christlichen Feminismus". Dort hatte es immerhin geheißen, der Hirtenbrief unterstütze grundsätzlich die Bemühungen von Feministinnen, „die Frauen von Verhaltensweisen zu befreien, die verhindern, daß diese ihre Begabungen und Talente zum Wohl der Gesellschaft und der Kirche nutzen" (II, 131). Und selbst wenn der Entwurf auch eine Warnung vor einigen radikalen feministischen Gruppen enthielt, so dominierte alles in allem doch eine positive Sicht: „Christliche Feministinnen, die sich mit unserer Tradition befaßt haben, förderten für das Weiterkommen von Frauen wertvolle Einsichten zutage" (II, 132). Die im zweiten Entwurf noch drucktechnisch hervorgehobenen Zitate von Frauen waren im dritten Entwurf gänzlich verschwunden. Dafür enthielt er aber ein Kapitel über die „christliche Anthropologie" (III, 26ff.), das offenbar auf ein Monitum des römischen Kolloqiums zurückgeht.

Wenn der vierte, der Vollsammlung im November 1992 vorliegende letzte Entwurf bereits wenige Monate nach dem dritten an die Bischöfe versandt wurde, bedeutet dies nicht, daß die Änderungen nur unbedeutend gewesen waren. Das Gegenteil war der Fall. Das Auffallendste am vierten Entwurf ist die enorme Ausweitung der *Ausführungen zu sexualethischen Fragestellungen;* sie gehen weit über das hinaus, was dazu in einen Hirtenbrief über Frauenfragen hineingehört hätte, da es sich hierbei um alles andere als um spezifische Frauenfragen handelt, auch wenn dies in einer bestimmten Optik der Geschlechterbeziehungen bis heute immer noch gerne so gesehen wird. Ein entschiedener Befürworter einer Ablehnung dieses Hirtenbriefs durch die Bischofskonferenz, Bischof *Lucker* von New Ulm (Minnesota), wandte denn auch ungeschminkt ein, eine so sehr ausgeweitete Behandlung dieser Themen gehöre nicht in einen Hirtenbrief über Fragen und Anliegen von Frauen, sondern in einen Hirtenbrief zum Thema Sexualethik, der sich gleichermaßen an Männer wie an Frauen richte (vgl. Origins, 3.12.92, 422).

Die Veränderungen, die im Laufe des Erarbeitungsprozesses an den Textentwürfen eingetreten sind, belegen nicht nur den Versuch, ein im Kern unstrittiges Ziel so anzugehen, daß möglichst viele Bischöfe diesem Text zustimmen können, in Detailfragen zu Kompromissen zu finden, ausgewogener zu formulieren, Schärfen herauszunehmen, die in der Sache entbehrlich sind, bestimmten Bischöfen aber die Zustimmung schwer machen. Vergleicht man den ersten und vierten Entwurf bzw. den Berichtstext, zeigt es sich schnell, daß es sich um grundlegend verschiedene Ansätze handelt. Das wird besonders deutlich, wenn man das Schicksal bestimmter zentraler Ideen verfolgt: Etwa die Kategorie des *Sexismus.* Eine Gegenüberstellung dessen, was im ersten und was im vierten Entwurf zu diesem Stichwort zu lesen ist, macht deutlich, daß beide mit völlig unterschiedlichen sachlichen Anliegen und begrifflichen Grundlagen arbeiten.
Im ersten Entwurf hieß es u.a., „wir sind aufgerufen zu erkennen, daß sexistische Einstellungen auch kirchliche Lehre und Praxis über die Jahrhunderte hinweg beeinflußt haben und noch bis in unsere Tage hinein beeinflussen" (I, 39). „Wir rufen das Volk Gottes auf zu individueller und kollektiver Reue für die Sünden des Sexismus, die die grundlegenden Lehren unseres Glaubens verletzt haben" (I, 41). Als eine Definition von Sexismus enthielt der erste Entwurf ein Zitat aus

einem Hirtenbrief der Bischöfe *Victor Balke* (Crookston, Minnesota) und Raymund Lucker: „Sexismus, im direkten Widerspruch zu christlichem Humanismus und Feminismus, ist der fälschliche Glaube daran oder die Überzeugung oder das entsprechende praktische Handeln, aus dem die Meinung spricht, daß ein Geschlecht, das weibliche oder das männliche, dem anderen innerhalb der Schöpfungsordnung bzw. der natürlichen Ordnung nach überlegen ist ... Sexismus ist ein moralisches und soziales Übel" (I, 39).

Ein anderer Sexismusbegriff

Bis zum vierten Entwurf ist aus dem Stichwort Sexismus etwas gänzlich anderes geworden: Es findet sich zwar ein Satz wie: „Wir werden alles in unserer Macht Stehende unternehmen, um sicherzustellen, daß die gesellschaftliche Erneuerung eines Tages die verhängnisvollen Wirkungen von Diskriminierung und Ungleichheit überwindet, vor allem die durch Sexismus hervorgebrachten" (IV, 106). Sexismus ist in der Endphase des Hirtenbriefs jedoch nicht mehr die zentrale Kategorie zur Beschreibung einer über einen längeren Zeitraum prägend gewordenen strukturellen Benachteiligung von Frauen in den unterschiedlichsten Lebensbereichen – auch in Kirche und Christentum –, als vielmehr ein Sammelbegriff für allerlei vornehmlich Frauen betreffende sittliche Übel innerhalb der Gegenwartskultur: „emotionaler und physischer Mißbrauch, Vergewaltigung, Pornographie, Prostitution, Ehebruch, Abtreibung und Verlassenwerden durch den Ehepartner. Sexismus untergräbt das sittliche und soziale Wertgefüge, das die gerechte und liebende Behandlung der Ehepartner, der Unverheirateten, Kinder und Alten erst möglich macht." Erst in zweiter Linie werden dann Haltungen erwähnt, die gemeinhin mit dem Sexismusbegriff in Verbindung gebracht werden: „wenn Anliegen von Frauen als trivial angesehen werden, der Wert ihrer Leistungen nicht genügend gewürdigt und ihre Talente ignoriert werden" (IV/R 13). Sexismus als das vorrangige Übel im Zusammenhang mit der Verzerrung der Beziehungen zwischen Frauen und Männern zu betrachten, wird im vierten Entwurf sogar an anderer Stelle ausdrücklich in Abrede gestellt: Dies sei eine nur „allzu oberflächliche" Analyse des Problems (IV, 44: R, 54).

Bezeichnende Veränderungen lassen sich gleichfalls bei der Verwendung der Kategorie „Gleichheit" („equality") feststellen. Schon die Verwendung des Begriffs in den Überschriften der vier Kapitel („Gleich als Personen", „Gleich als Personen in Beziehungen", „Gleich als Personen in der Kirche", „Gleich als Personen in der Gesellschaft") im zweiten Entwurf hob die Gleichheit zur zentralen positiven Argumentationsfigur als Gegenüber zum negativ qualifizierten Sexismus: Auch wenn dieser „fundamental equality" (II, 25) zugleich eine Männer und Frauen fundamental kennzeichnende Verschiedenheit gegenübergestellt wurde, das Grundanliegen, zu mehr gelebter Gleichheit zu kommen, wurde damit nicht aus den Augen verloren.

In den folgenden Entwürfen büßte die angenommene Gleichheit deutlich an Gewicht ein: Im dritten Entwurf verschwand interessanterweise die Kategorie der „Gleichheit" ausgerechnet aus dem die kirchliche Situation betreffenden Kapitel: Statt analog zu den übrigen Kapiteln zu sagen: „Gerufen zur Gleichheit in der Kirche" versucht man die Gleichheit mit einer Formulierung zu umgehen, deren Gewundenheit etwas von den Verlegenheiten verrät, in denen man sich offenbar sah: „Gerufen zum Kirchesein in der Einheit des Dienstes". Zu der an anderer Stelle feierlich beschworenen „Gleichheit und Würde jedes von Gott geschaffenen Menschen, ob Mann oder Frau" (III, 30) steht solche Ängstlichkeit in einem gewissen Gegensatz.

Im vierten Entwurf bzw. im Bericht wird die „Gleichheit" als Ansatzpunkt zur Bestimmung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander weiter relativiert: Bei der grundlegenden Bestimmung der Würde des Menschen steht sie im Mittelpunkt („Gleich in der Würde", R, Kapitel 1), bei den zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen wird ihr die „Verantwortlichkeit" beigestellt (R, Kapitel 2), beim Thema Kirche kommt man ohne sie aus („Einheit und Vielfalt der Begabungen in der und für die Kirche" (R, Kapitel 3). Schließlich enthält der Hirtenbrief auch ab dem vierten Entwurf eine scharfe Zurückweisung von vermeintlich allzu viel Gleichbehandlung der Geschlechter: Als einer von insgesamt drei für die Geschlechterbeziehungen unangemessenen Ansätzen (neben der Leugnung von sexistischem Verhalten und dem Ersatz einer männlichen dominierten Kultur durch eine weiblich beherrschte) wird der Versuch gewertet, Männer und Frauen am Arbeitsplatz, im Militär, in den sozialen Beziehungen und auch in der Familie möglichst identisch zu behandeln.

Ein solches Verständnis von Gleichheit verdanke sich eher dem Erbe der *Aufklärung* als der katholischen Tradition (IV und R, 48): In dieser Tradition sei die Menschheit ihr eigener Gott. Die Menschen hielten sich für frei, alles das zu werden, für das sie sich geeignet halten und mit dem sie sich selbst verwirklichen möchten. Wahrheitssuche werde reduziert auf eine pluralistische Achtung vor subjektiver Meinung und Überzeugung (R, 48). Dies führe im übrigen zu einer Verringerung wenn nicht gar Leugnung jeder Form von Unterscheidung zwischen den Geschlechtern: „Dieser Ansatz vernachlässigt den einzigen Weg, auf dem eine Frau und ein Mann eine geteiltes Menschseins realisieren; er verlängert und verschlimmert die Übel, denen viele Frauen ausgesetzt sind" (R, 49). Als Beispiel dafür wird u.a. auf die „sexistische Ausbeutung" von Frauen im Zusammenhang mit – ohne Unterscheidung nebeneinandergestellt – Empfängnisregelung und Abtreibung hingewiesen (R, 50).

Die bezeichnendsten Veränderungen im Erarbeitungsprozeß betreffen selbstredend die Teile, die sich mit der *Amtsfrage* befassen. Schon der Vergleich der entsprechenden Kapitelüberschriften verdeutlicht die Umorientierung: Im zweiten Entwurf sprach man noch von dem Verhältnis von „Frauen und priesterlichem Dienst" (II, 113), in den folgenden Ent-

würfen und dem Bericht heißt es nur mehr lapidar „Der priesterliche Dienst" (III, 109; IV, 126; R 120). Im ersten Entwurf wird die Auffassung zur Ordinationsfrage aus „Inter insigniores", daß man nicht frei sei, von dem von der Tradition vorgegebenen Weg abzugehen, zwar wiedergegeben. Im unmittelbar darauf folgenden Abschnitt zu den Antworten der Bischöfe wird aber zunächst die Auffassung von der allen Getaufen gemeinsamen Berufung als normativ festgehalten. Im übrigen wird – untertreibend oder ironisch – darauf hingewiesen, daß nicht wenige Katholiken, einschließlich Exegeten, Anthropologen und systematische Theologen, „nicht alle" in „Inter insigniores" vorgebrachten Argumenten überzeugend fänden. Im übrigen weisen die Bischöfe auf die Bedeutung weiterer Studien zu diesem Themenfeld hin, u.a. zur Klärung der Identifikation des Vorstehers der Eucharistiefeier und aller Teilnehmer an ihr mit Christus (I, 219). Davon unterschieden drängen die Bischöfe auf baldigen Abschluß der entsprechenden Studien bzw. auf Änderung mit je unterschiedlicher Dringlichkeit beim Diakonenamt sowie den Laienämtern von Lektor und Akolyt (I, 220–221).

Im zweiten Entwurf wird die kirchenamtliche Position in der Ordinationsfrage bereits deutlich offensiver verteidigt: Die kirchliche Tradition habe ihre Basis nicht einfachhin „in der Konformität mit den jeweiligen kulturellen Umständen": „Jesus brach aus freien Stücken mit vielen kulturellen Verboten seiner Zeit, durch die Frauen unterdrückt wurden, trotzdem rief er nur Männer in die Gruppe der Zwölf" (II, 116). Oder es wird darauf hingewiesen, daß die Kirche Unterscheidungen zwischen den Geschlechtern nicht ebenso behandele wie kulturelle, ethnische oder rassische Unterschiede (II, 118) – mit anderen Worten: Jeder „equal-rights"-Perspektive wird damit im Zusammenhang mit der Frauenfrage eine Absage erteilt. In diesem Sinne heißt es auch im dritten Entwurf, daß die Unterscheidung in den Begabungen („gifts") im Gottesvolk nicht im Widerspruch zur Gleichheit der Kirchenglieder stehe.

Ist „Inter insigniores" das letzte Wort?

Während im dritten Entwurf der gesamte Themenbereich gegenüber früheren Entwürfen knapper ausfällt – möglicherweise in der Hoffnung, ihn dadurch insgesamt zu relativieren –, fällt der Abschnitt zum Thema „Priesterlicher Dienst" im vierten Entwurf wieder deutlich länger aus – diesmal aber mit dem Ziel, den Ausschluß von Frauen vom Priesteramt mit Blick auf die „sakramentale Natur des Priestertums" ausführlicher zu rechtfertigen (IV, 126ff.). Im Zusammenhang mit den im ersten Entwurf angeregten Studien zur Ordinationsfrage wird offengelassen, wohin sich die Diskussion bewegt – im vierten Entwurf und im abschließenden Bericht ist daraus eine ausgesprochen wortreiche – deswegen aber in ihren Kernpunkten nicht überzeugendere – Apologie der lehramtlichen Auffassung geworden. Was den Diakonat und die Beauftragung als Lektor und Akolyt angeht, bleibt eine blasse Formulierung zur Notwendigkeit weiterer Reflektion (IV, 132).

Auch der Verlauf der abschließenden Beratung im November spricht für sich und macht nur ein weiteres Mal die Verlegenheiten deutlich, mit denen das Vorhaben von Anfang an behaftet war: Einer der zentralen Persönlichkeiten der US-Bischofskonferenz, ihr früherer Vorsitzender und Autor des Friedenshirtenbriefs von 1983, der Chicagoer Erzbischof Kardinal *Joseph Bernardin* witterte, daß eine Abstimmung über den Hirtenbrief – bei der die nötige Zweidrittelmehrheit sehr unwahrscheinlich geworden war – zu einer Reihe möglicher Mißverständnisse Anlaß bieten könnte, an denen den US-Bischöfe nicht gelegen sein konnten. Es war die merkwürdige Situation eingetreten, daß sich diejenigen für den Hirtenbrief aussprachen, die dem Projekt lange eher distanziert bis ablehnend gegenüberstanden, während ihm diejenigen, die ihn auf den Weg gebracht und gefördert hatten, schlußendlich die Gefolgschaft verweigerten. Auch die besonderen Umstände des vergangenen Herbstes prägten der Diskussion um den Hirtenbrief ihren Stempel auf: Nicht erst durch den Beschluß der Church of England am 15. November letzten Jahres, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen (vgl. HK, Dezember 1992, 543), aber jetzt erst recht spielte das Ordinationsthema die zentrale Rolle in der Diskussion um den Hirtenbrief. Für die amerikanische Öffentlichkeit waren das anglikanische Ja in England und das römisch-katholische Nein der US-Bischöfe ohnehin ein zusammenhängendes Thema (vgl. die Titelgeschichte von Time Magazine, 23.11.92: God and Women. A second Reformation sweeps Christianity).

Kardinal Bernardin empfahl seinen Mitbrüdern im Bischofsamt, den Hirtenbrief weder gutzuheißen, noch ihn abzulehnen. Auf Grund der kontroversen und vor allem wegen der Frauenordinationsfrage „politisierten" Debatte befürchtete er, daß man den Bischöfen eine Verweigerung der erforderlichen Zustimmung als eine mangelnde Bereitschaft auslegen würde, die mit „Inter insigniores" von 1976 (vgl. HK, März 1977, 151ff.) festgeschriebene kirchenamtliche – ablehnenden – Auffassung auch tatsächlich zu vertreten. Bernardin, der immer wieder betonte, unzweideutig hinter der kirchenamtlichen Linie in diesem Punkt zu stehen, war sich andererseits auch bewußt, daß eine einfache Gutheißung des vorliegenden Entwurfs kein Problem wirklich lösen würde. Daß die Nichtannahme des Hirtenbriefs mit der erforderlichen Mehrheit von der kirchlichen Öffentlichkeit wie ein Votum gelesen wird, daß in der Ordinationsfrage das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, konzedierte auch der Vorsitzende der mit der Erarbeitung des Hirtenbriefs beauftragten Ad-hoc-Kommission, Bischof *Joseph Imesch* (Joliet, Illinois).

Kardinal Bernardin konnte sich auf der Vollversammlung zunächst nicht durchsetzen mit seinem Vorschlag, weder Ja noch Nein zu sagen, so daß es gegen seinen Wunsch zur Abstimmung kam. Erst nach erfolgter Ablehnung – der Brief erhielt zwar die Mehrheit der abgegebenen Stimmen, nicht jedoch die erforderliche Zweidrittelmehrheit – brachte er den

Teil seines ursprünglichen Vorstoßes erneut ein, der durch die Abstimmung des Hirtenbriefes nicht gegenstandslos geworden war. In gegenüber dem Vorschlag Bernardins modifizierter Form führte dies zum Beschluß, den Brief als Bericht der federführenden Kommission zu veröffentlichen und ihn ansonsten dem geschäftsführenden Ausschuß der Bischofskonferenz weiterzuleiten, damit dieser dann entscheidet, auf welchen Gebieten und an welchen Themen weitergearbeitet wird.

Als ob es noch eines Beweises dafür bedürfte, wie sehr die US-Bischofskonferenz gegenwärtig in diesen Fragen gespalten ist, lieferten sich zwei Protagonisten unterschiedlicher Lager Anfang Dezember einen Schlagabtausch in einer der bedeutendsten Zeitungen des Landes. In der New York Times erschien am 6. Dezember ein Beitrag von Erzbischof *Rembert Weakland* (Milwaukee, Wisconsin; Wortlaut in: Origins 14.1.93, 532f.), in dem dieser sich für eine grundlegende Änderung der Haltung der katholischen Kirche gegenüber Frauen einsetzte: „Die Kirche ist an einem Wendepunkt angelangt, und die Rolle, die Frauen in ihr spielen, könnte so etwas sein wie ein neuer Fall Galileo Galilei. Vielleicht spüren wir hier in Amerika die mit dieser Frage verbundenen Spannungen stärker als anderswo ... Die Kirche könnte versuchen, in ihr altes romantisches mittelalterliches Modell zurückzufallen ... Sie könnte aber auch die neuen Einsichten der Anthropologie, Psychologie und Soziologie akzeptieren und weiterentwickeln, sich die verblüffenden Entdeckungen der Wissenschaft zu eigen machen und eine zunehmend wichtiger werdende Führungsposition in der neuen globalen Kultur übernehmen."

Vier Tage später wies der New Yorker Erzbischof, Kardinal *John O'Connor* in einer Entgegnung in derselben Zeitung (Ausgabe vom 10.12.; Wortlaut in: Origins, 14.1.93, 533ff.) Weaklands Ansinnen und verschiedene seiner Einzelforderungen und Behauptungen zurück. Dabei machte er jedoch eine Bemerkung, die vielleicht besser als vieles unter den vermeintlich ausschließlich theologisch begründeten Ansichten die innere Zerrissenheit des US-Katholizismus nach dem Scheitern des Frauenhirtenbriefs veranschaulicht: Weakland und er würden die Welt – so O'Connor – mit den Augen unterschiedlicher Temperamente betrachten: „Erzbischof Weakland ist optimistisch, was die Möglichkeit angeht, zwischen Kirche und Welt eine kulturelle Harmonie zu schaffen. Ich tendiere eher zur Annahme, daß wir uns auf Jahre hinaus in einer Konfrontation befinden ... Ich glaube zutiefst, daß die katholische Kirche sich heute wie eine Gegenkultur („countercultural") verhält und dies auch weiter tun muß. Wir lehren mehr oder weniger das genaue Gegenteil dessen, was die Welt uns sagt."

Klaus Nientiedt

Ein hochwertiges Mikrofon...

Die Voraussetzung für eine gute Übertragungsqualität ist die Wahl des richtigen Mikrofons. Unser neues Grenzflächen-Kondensatormikrofon CM 700 ist mit seinen kleinen Abmessungen (70 mm ⌀ und 21 mm Höhe) auf dem Altar kaum noch zu sehen.

Bitte fordern Sie unseren Katalog an.
Wir beraten Sie gern – auf Wunsch ist auch ein kostenloser Probeeinbau möglich.

Strässer GmbH & Co KG
Löwentorstraße 36–38 · D-7000 Stuttgart 1
Telefon 07 11/81 45 21 · Telefax 07 11/8 56 74 68



STRÄSSER
ELEKTRO-AKUSTIK

Zwischen Anpassung und Widerstand

Zwei Neuerscheinungen über die Kirchen und das Dritte Reich

Vor sechzig Jahren, am 30. Januar 1933, wurde Adolf Hitler zum Reichskanzler ernannt. Die Rolle der evangelischen und der katholischen Kirche während der nationalsozialistischen Herrschaft wurde und wird kontrovers diskutiert. Vor kurzem erschienen zwei Bücher, die unter Verarbeitung der detaillierten Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte das Thema Kirche im Dritten Reich zusammenfassend darstellen und sich um ein differenziertes Bild jenseits von unangemessener Apologetik wie einseitig-überzogenen Schuldvorwürfen bemühen.

Man muß es als glücklichen Zufall betrachten, daß Ende des letzten Jahres fast gleichzeitig zwei Bücher zur jüngeren Geschichte der Kirche bzw. der Christen in Deutschland veröffentlicht wurden, die einander auf anregende Weise ergänzen und zusammengenommen einen aufschlußreichen Blick auf die schwierigste Bewährungsprobe für die Kirchen in Deutschland in diesem Jahrhundert ermöglichen. Von *Heinz Hürten,* Ordinarius für Neue und Neueste Geschichte in Eichstätt, erschien „Deutsche Katholiken 1918–1945" (Verlag Schöningh, Paderborn 1992, 700 S., DM 68,–), von *Kurt Meier,* bis zu seiner Emeritierung im letzten Jahr Professor für Kirchengeschichte und kirchliche Zeitgeschichte an der Universität Leipzig, „Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich" (Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1992, 250 S., DM 16,80.).

Beide Autoren sind durch frühere einschlägige Veröffentlichungen ausgewiesen: Meier hat eine umfangreiche Darstellung des evangelischen Kirchenkampfes im Dritten Reich in drei Bänden vorgelegt (Halle u. Göttingen, Bd. 1 und 2, 1976; Bd. 3, 1984); von ihm stammt auch das Kapitel über Deutschland und Österreich zwischen 1914 und 1958 im vor wenigen Monaten erschienenen zwölften Band der „Geschichte des Christentums" (Verlag Herder, Freiburg 1992, S. 681–772). Hürten hat den jetzt breit dargestellten Zeitraum in knapper Form schon in seinem Werk „Kurze Geschichte des Deutschen Katholizismus 1800–1960" behandelt (Mainz 1986); kurz danach erschien aus seiner Feder „Verfolgung, Widerstand und Zeugnis. Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers" (Mainz 1987).

Kirche als Institution und Alltagsrealität

Es ist jetzt fünfzehn Jahre her, daß der erste Band von *Klaus Scholders* Werk „Die Kirchen und das Dritte Reich" erschien (Frankfurt 1977). Der Tübinger Professor für kirchliche Zeitgeschichte und Kirchenordnung hatte den Versuch unternommen, parallel den Weg der evangelischen und der katholischen Kirche im Dritten Reich darzustellen: Wer größere Vorgänge oder Zusammenhänge darstellen wolle, müsse mehr als bisher die Geschichte der beiden Kirchen in Deutschland in ihrem Miteinander und Gegeneinander in den Blick zu bekommen versuchen, so Scholder im Vorwort (S. VII). Wohl nicht zuletzt wegen seiner in dieser Breite erstmaligen synoptischen Behandlung der katholischen und evangelischen Entwicklung stieß der glänzend geschriebene und oft geradezu spannend zu lesende erste Band Scholders auch über den engeren Kreis von Fachhistorikern hinaus auf starke Beachtung. Scholder starb, bevor er das zuletzt auf drei Bände geplante Werk fertigstellen konnte. Posthum erschien 1985 der in großen Teilen abgeschlossene zweite Band, der das Jahr 1934 mit der Bekenntnissynode von Barmen behandelt. Im ersten Band hatte Scholder die Situation der beiden Kirchen im ersten Jahr nach der nationalsozialistischen Machtübernahme und die Entwicklungen in der Weimarer Republik als Vorgeschichte dargestellt.

Auch Hürten geht jetzt in seinem Buch über die deutschen Katholiken bis zur *Zäsur von 1918* zurück, wobei das erste Kapitel eine so instruktive wie facettenreiche Übersicht zu Strukturen, Traditionen und Tendenzen des deutschen Katholizismus am Ende des wilhelminischen Kaiserreichs bietet. Die zusammenhängende Darstellung von Weimarer Zeit und Drittem Reich begründet der Autor im Vorwort mit dem Hinweis, wer Aufschluß über die Frage suche, warum sich die deutschen Katholiken in den zwölf Jahren nationalsozialistischer Herrschaft so und nicht anders verhalten hätten, müsse danach streben, „die eigentümlichen Erfahrungen, Denkmuster, Wertvorstellungen, kurz: den intellektuellen Horizont zu erfassen, in dem sie sich bewegten, als sie mit der Diktatur des Nationalsozialismus vor Entscheidungen gestellt wurden, für die es keine Vorbilder und Modelle gab" (S. 8).

Der deutsche *Protestantismus* kommt in Hürtens Buch nur in sporadischen Seitenblicken vor, wobei er einräumt, daß durch die Beschränkung auf die Katholiken in seinem Bild der Vorgänge die „Trennschärfe" verlorengehe, das Verhalten der Katholiken nicht vor der Folie des Verhaltens einer strukturell verwandten Gruppe erscheine. Hürten verweist als Grund für seine Beschränkung auf den deutschen Katholizismus zwischen 1918 und 1945 auf die zu großen Unterschiede in den „Lebensformen und Aktionsweisen" der beiden Konfessionen. Welche Probleme eine synoptische Darstellung beider Kirchen bzw. konfessionellen Kulturen mit sich bringt, hat sich am Werk Scholders gezeigt, das bei der Analyse und Einordnung katholischer Vorgänge nicht die gleiche Stringenz er-

reicht wie in den Kapiteln über den deutschen Protestantismus. Dennoch wäre es sicher nicht nur reizvoll, sondern auch in der Sache weiterführend, wenn ein katholischer Autor einmal von seiner Warte aus das katholische und das protestantische Deutschland in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zusammen behandeln würde.

Meier widmet in seiner Überblicksdarstellung zum Weg der evangelischen Kirche im Dritten Reich ein Kapitel der katholischen Kirche (S. 197–224), um so einen Vergleich zu ermöglichen. Das neue Buch des Leipziger evangelischen Kirchenhistorikers ist insgesamt knapper angelegt als „Deutsche Katholiken 1918–1945" von Hürten; auf die Zeit vor 1933 geht Meier nur unter dem Gesichtspunkt „Kirche und Nationalsozialismus" ein. Das Schwergewicht seiner Darstellung liegt – den spezifischen Herausforderungen der evangelischen Kirche im Dritten Reich entsprechend – auf den *Auseinandersetzungen um Struktur und Selbstverständnis der Kirche* angesichts des Nationalsozialismus: Deutsche Christen, Schicksal der „Reichskirche", Aufbruch der Bekennenden Kirche, Entwicklung der nationalsozialistischen Politik gegenüber der evangelischen Kirche.

Ein besonderes Augenmerk gilt daneben der weltanschaulichen Auseinandersetzung im deutschen Protestantismus mit den „deutschgläubigen" Strömungen und Gruppen, die in einer Vielzahl von Publikationen ausgetragen wurde. Behandelt werden auch die Kontroverse um die Germanenmission, die von der nationalsozialistischen Propaganda als kulturell destruktiv hingestellt wurde und der Konflikt mit Alfred Rosenbergs Buch „Der Mythos des 20. Jahrhunderts". Im Kapitel über die Kirche und die Judenverfolgung analysiert Meier die „fatal zwiespältige" (S. 169) Haltung der evangelischen Kirchen gegenüber der Judenpolitik des Dritten Reiches; im Kapitel über die Kirche im Zweiten Weltkrieg arbeitet er dem zunehmenden Zwiespalt zwischen patriotischer Loyalität und wachsender Distanz zum NS-System angesichts dessen zunehmend restriktiver Behandlung der Kirchen heraus.

Entsprechend seiner Konzentration auf die evangelische Kirche als Institution und die theologisch-weltanschaulichen Auseinandersetzungen bleibt bei Meier das protestantische *Alltagsleben* während des Dritten Reiches praktisch ausgespart. Demgegenüber geht es Hürten um eine Geschichte der deutschen Katholiken in der Weimarer Republik und unter dem Nationalsozialismus. Dementsprechend behandeln die Kapitel über die Weimarer Zeit den Weg der Zentrumspartei, die Entwicklung des katholischen Verbandswesens und die geistigen Strömungen im deutschen Katholizismus mit ihren Exponenten und wichtigen Texten. Der Teil über die Kirche im Dritten Reich geht immer wieder an die „Graswurzeln", indem er einzelne, für die Gesamtentwicklung signifikante bzw. interessante Vorgänge und Ereignisse aus dem Leben der deutschen Katholiken einbezieht. Allerdings merkt Hürten im Vorwort an, daß trotz einer gut voranschreitenden Regional- und Lokalforschung die Aktionen der kirchlichen Behörden besser zu fassen seien „als die Alltagsrealität des Katholiken aus der letzten oder vorletzten Kirchenbank" (S. 7).

Den deutschen Katholizismus der Weimarer Republik sieht Hürten in mehrfacher Hinsicht von einer *gewissen Ambivalenz* geprägt: Die deutschen Katholiken waren auch nach dem Ende des Kaiserreichs eine Minorität, die in den gesellschaftlichen Eliten unterrepräsentiert war und von der nichtkatholischen Mehrheit vielfach noch mit Mißtrauen betrachtet wurde. Gleichzeitig wurde aber durch die Kirchenartikel der Weimarer Verfassung die Freiheit der Kirche gewährleistet, war die Zentrumspartei bis zum Ende der Kanzlerschaft Brünings eine tragende Säule aller Regierungen der Weimarer Republik, verkörperte sie die Mitte des politischen Spektrums und war so ein stabilisierender Faktor für die labile Demokratie.

Das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstandene katholische *Verbandswesen* blieb auch in der Weimarer Zeit eine imponierende Größe, gleichzeitig gab es aber auch Anzeichen einer Vereinsmüdigkeit, rückte der Akzent unter dem Einfluß von Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung stärker auf die Pfarrei als Zentrum des religiösen Lebens, kam es zu einer gewissen Verkirchlichung des Verbandswesens. Im Zuge der allgemeinen geistig-kulturellen Wende nach dem Ersten Weltkrieg fanden katholische Autoren größere Beachtung im Geistesleben, ohne daß damit der Katholizismus zu einer kulturell prägenden Kraft geworden wäre: „Von all denen, auf die sich damals die Hoffnung gründete, daß Katholiken wieder schöpferischen Anteil an deutscher, der ganzen Nation zum Besitz werdender Kultur gewinnen könnten, hat keiner dieses Ziel erreicht, bevor Hitler ihnen diese Möglichkeit versperrte" (S. 144).

Das Dilemma der Kirche im Dritten Reich

„Die Kapitulation des Katholizismus" – so überschrieb Klaus Scholder sein Kapitel über die Haltung der katholischen Kirche in den ersten Monaten nach der Machtergreifung. Auch Hürten muß sich der Frage stellen, wie es 1933 zur Auflösung bzw. mindestens Aufweichung der bis dahin fast geschlossenen katholischen Front gegen den Nationalsozialismus kommen konnte. Das entsprechende Kapitel ist mit „Verwirrungen und Illusionen" überschrieben (S. 192–213): Hürten erörtert die Problematik der Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. März 1933, mit der die bisherigen Warnungen vor der nationalsozialistischen Ideologie ausgesetzt wurden („Mit der Erklärung vom 28. März war das Tor aufgesprengt, durch das auch kirchentreue Zentrums- und BVP-Wähler ins Lager der Nationalsozialisten ziehen konnten", S. 190), und stellt zum Hirtenbrief vom 3. Juni 1933 fest, dieser sei keine Kampfansage, aber auch keine Kapitulationsurkunde gewesen: „Er suchte nach der Möglichkeit, die für unaufhaltsam angesehene nationalsozialistische Revolution bejahen zu können, und fand sie in den Bedingungen ihrer Begrenzung" (S. 208). Insgesamt sieht Hürten die aus heutiger Sicht problematische Zustimmung der Kirche zur sich etablierenden neuen Staatsordnung als Teil bzw. Ergebnis des allgemeinen „raschen Bewußtseinswandels" im Frühjahr 1933 (S. 214).

Im Blick auf das in besonderem Maß umstrittene *Reichskonkordat* vom Juli 1933 urteilt Hürten in Absetzung von der entsprechenden These Scholders, daß der Konkordatsplan mit der Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz nicht in dem immer wieder vermuteten oder gar als tatsächlich behaupteten Zusammenhang stehe, sei von der Forschung inzwischen eindeutig festgestellt. Er räumt ein, das Konkordat habe in manchen Kreisen dazu beigetragen, „die noch vorhandenen Reserven gegen den Nationalsozialismus oder gar gegen das neue Regime abzubauen" (S. 246). Insgesamt wertet Hürten das Reichskonkordat allerdings als politischen Störfaktor für das Regime: „Die Kirche gewann damit eine Verteidigungslinie, die nur anzugreifen war, wenn man sich nicht scheute, den Vertrag zu brechen und sie ... in ihrem eigenen Bereich anzugreifen" (S. 248).

Identitätswahrung als Form des Widerstandes

Hürten hält sich mit direkten moralischen Wertungen und mit aus heutiger Sicht erteilten Zensuren zum Verhalten der Katholiken im allgemeinen und ihrer Bischöfe im besonderen angesichts der Herausforderung durch den Nationalsozialismus sehr zurück und beschränkt sich auf zurückhaltend formulierte Anfragen; sein Buch ist so weder eine Anklageschrift noch eine Apologie. Der Eichstätter Historiker arbeitet aber deutlich das *Grundproblem* bzw. -dilemma heraus, von dem das Handeln der katholischen Kirche im Dritten Reich geprägt war: Zum einen die Spannung zwischen Staatsloyalität (Anerkennung der nationalsozialistischen Herrschaft als rechtmäßiger Obrigkeit) und der Absage an die nationalsozialistische Ideologie und ihre kirchenfeindlichen Konsequenzen, zum anderen das Verhältnis von religiösem und politischem Auftrag der Kirche. Durfte und sollte sich die Kirche auf die Sicherung des eigenen Bestandes und die Stärkung ihrer Gläubigen beschränken, oder mußte sie darüber hinaus ein politisches Wächteramt im Blick auf die Gesamtgesellschaft und die ethischen Grundnormen wahrnehmen?

Die Antworten auf diese Grundfrage fielen im deutschen Katholizismus während des Dritten Reiches, vor allem auch im *Episkopat,* unterschiedlich aus. Hürten, der die verschiedenen Facetten und Stadien dieser Auseinandersetzung um den richtigen Weg der Kirche nachzeichnet, spricht von einem „Lernprozeß" der Bischöfe: Dieser Lernprozeß, der die Bischöfe mehr und mehr zu Verteidigern der Menschenrechte machte, habe aber zu spät eingesetzt und sei nicht weit genug gedrungen, „um in der Breite des Kirchenvolks das Bewußtsein von der Verantwortung des Christen für seine Gesellschaft und für alle Verfolgten zu schärfen" (S. 549). Dieses Defizit zeigte sich – daran läßt Hürten in den entsprechenden Kapiteln seines Buchs keinen Zweifel – in besonders schmerzlicher Weise an den Reaktionen bzw. Nichtreaktionen der deutschen Katholiken und ihrer Bischöfe angesichts der nationalsozialistischen *Judenverfolgung* in ihren Etappen vom Boykott jüdischer Geschäfte 1933 über die „Reichskristallnacht" von 1938 bis zur Deportation in die Vernichtungslager.

Insgesamt zieht Hürten den Schluß, der Widerstand der Kirche gegen den Nationalsozialismus sei mehr als Selbstbehauptung gewesen. Es sei der Kirche nicht nur gelungen, „ihre Identität zu wahren und in der von den Nationalsozialisten kontrollierten deutschen Gesellschaft eine alternative Lebensform, eine Art von Gegenwelt zu realisieren, wenn diese sich auch im Äußeren den Anforderungen des Regimes nicht entziehen konnte" (S. 537). Sie habe auch der dem System zugrundeliegenden Ideologie widersprochen: „Dies geschah öffentlich, wenn auch meist in der Form behutsam, aber doch unüberhörbar, und wirkte deshalb politisch" (ebd.). Die Kirche sei nicht zur Organisation des politischen Widerstands geworden und habe dies wohl auch nicht werden können; in der Wahrung ihrer Identität habe sie aber zugleich die Fragwürdigkeit des Systems deutlich gemacht, dessen Anspruch sie sich widersetzt habe.

Auch das Buch von Kurt Meier über die evangelische Kirche im Dritten Reich schließt mit einer resümierenden Betrachtung zu der Frage: „Ist Kampf und Zeugnis der Kirche im Dritten Reich eine Form des politischen Widerstandes gewesen?" (S. 225), wobei er beide Kirchen im Blick hat. Die Antwort Meiers unterscheidet sich grundsätzlich nicht von der Hürtens. Der evangelische Kirchengeschichtler kommt zum Schluß: „Daß die Existenz der Kirchen im Dritten Reich, auch wenn kirchlicher Widerstand nicht auf Systemumsturz zielte, eine Form des Widerstandes gewesen ist, steht außer Frage. Im Weltanschauungskampf setzten die Kirchen und ihr Zeugnis der nationalsozialistischen Ideologie spürbare Schranken. Auch der Kampf um das Bekenntnis, wie ihn protestantischerseits die Bekennende Kirche, aber auch andere volkskirchliche Strömungen neben ihr führten, störte den nationalsozialistischen Indoktrinierungsprozeß" (S. 235).

Gestaltwandel des deutschen Katholizismus

Christliche Existenz und kirchliche Institution in ihren traditionsbedingten, konfessionell durchaus unterschiedlichen Ausprägungen hätten, so Meier, auch während des Dritten Reiches das Bewußtsein für die menschenrechtlich-humanitäre Tradition wachgehalten. Die Existenz – und Einflußsicherung der Kirchen – auf katholischer Seite durch das Reichskonkordat, auf evangelischer durch Berufung auf Bekenntnis und kirchliche Autonomie bewertet Meier als eine „wesentliche Voraussetzung für die institutionelle Funktionsfähigkeit der Kirchen und damit auch für die Wirksamkeit des ihnen aufgetragenen Zeugnisses" (S. 236). Auf die Frage, ob ein stärkerer Konfrontationskurs katholischer oder evangelischer Kirchenführer einen wirksameren Schutz geboten hätte als die weithin übliche Eingabenpraxis von Beschwerden und Protesten, gebe es keine eindeutige Antwort, da man die Folgen eines solchen Handelns im Einzelfall nicht habe voraussehen können.

Die beiden Bücher von Heinz Hürten und Kurt Meier sind zu einem Zeitpunkt erschienen, in dem ihr Gegenstand auf neue Weise virulent geworden ist. Schließlich sind die Kirchen in Deutschland, vor allem in den neuen Bundesländern, derzeit dabei, sich mit ihrer Vergangenheit in den vierzig Jahren der *DDR-Diktatur* auseinanderzusetzen, wobei sich der Rückgriff auf bzw. der Vergleich mit der Haltung der Kirchen unter dem NS-Regime fast zwangsläufig aufdrängt: Im einen wie im anderen Fall geht bzw. ging es um das Verhältnis der Kirche zu einem kirchen- und christentumsfeindlichen Regime, um die Grenzen der Loyalität gegenüber einem gegebenen politischen System, um Anpassung, Protest und Widerstand. So wurde teilweise auch die Forderung nach einem Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche in Analogie zum Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 erhoben. Gerade der Blick in die Darstellungen von Hürten und Meier mahnt jedoch zur Vorsicht bei vorschnellen Vergleichen und Parallelisierungen: Der notwendigen Aufarbeitung des Wegs der Kirchen in der DDR (der evangelischen wie katholischen) erweist man damit jedenfalls keinen guten Dienst.

Seit dem Ende der DDR ist der *demokratische Rechtsstaat* für alle deutschen Katholiken und Protestanten der Rahmen für politisches und gesellschaftliches Engagement. Es ist auch in beiden Kirchen inzwischen unstrittig, daß Christen aus ihrem Glauben heraus dazu aufgerufen sind, die auf Menschenwürde und Grundrechten gegründete demokratische Ordnung aktiv mitzugestalten und gegebenenfalls auch zu verteidigen. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, in welchen Formen und mit welchen inhaltlichen Schwerpunkten sich das politische Engagement von Christen heute vollziehen soll.

Heinz Hürten weist im Schlußkapitel seines Werks auf den *Gestaltwandel* hin, der sich im deutschen Katholizismus nach 1945 vollzogen hat. Als Kennzeichen dieses Wandels nennt er die „schleichende, aber anscheinend unaufhaltsame Erosion des katholischen Milieus" (S. 557), die wachsende Ausbreitung des politischen und gesellschaftlichen Engagements der Katholiken in der ganzen Breite des gesellschaftlichen Spektrums und die entsprechende „Verkirchlichung" katholischer Aktivitäten, die Konzentration des Handelns der Katholiken auf den kirchlichen Binnenraum und des intellektuellen Interesses auf theologische Fragen. Angesichts des modernen Säkularisierungsprozesses, der für die Christen nicht nur eine Verlustgeschichte sei, stelle sich für die deutschen Katholiken heute die Frage nach der Methode ihres öffentlichen Handelns: „Ob sie – den dominierenden Trends folgend – je für sich ihren Platz an der Seite aller, die guten Willens sind, suchen oder ob sie – die Gefahr neuer Konflikte nicht scheuend – das ihnen Eigene und für alle Wichtige durch gemeinsame Aktivitäten verwirklichen sollen" (S. 558). Ob die Entwicklung des deutschen Katholizismus wirklich auf diese Alternative hinausläuft, muß sich allerdings erst noch zeigen.

Ulrich Ruh

Was wird aus der Ukraine?

Probleme der staatlichen, nationalen und kirchlichen Einheit

Die Ukraine gehört derzeit nicht zu den Unruheherden auf dem Gebiet der früheren Sowjetunion. Von einer wirtschaftlichen Konsolidierung kann zwar keine Rede sein; auch die Spannungen im Verhältnis zu Rußland sind noch längst nicht ausgeräumt. Es spricht aber viel dafür, daß im Gegensatz zu den beiden ersten Anläufen in diesem Jahrhundert die ukrainische Staatsbildung diesmal erfolgreich sein wird. Im kirchlichen Bereich beherrschen die Auseinandersetzungen innerhalb der Orthodoxie die Szene.

Keiner der neuen Staaten in Ost- und Südosteuropa kann sich nach Größe und Einwohnerzahl mit der Ukraine messen – Rußland selbstverständlich ausgenommen. Die Ukraine steht nach der Zahl der Einwohner unter den Staaten in Europa nach Deutschland, Großbritannien, Frankreich und Italien mit 51,5 Millionen Menschen an fünfter Stelle. Sie ist flächenmäßig größer als Frankreich; 72,6 Prozent (1989) der Einwohner sind Ukrainer. Das Ukrainische, neben dem Russischen und Weißrussischen eine der drei ostslawischen Sprachen, ist eine voll ausgebildete Schrift- und Literatursprache, die keineswegs als ein Dialekt des Russischen angesehen werden kann.

Dennoch ist die Ukraine bei uns ein weithin unbekanntes Land, weil wir uns angewöhnt hatten, bewußt oder unbewußt der sowjetischen Sprachregelung zu folgen, wonach „das Sowjetvolk eine neue historische Menschengemeinschaft ist", bei der die nationalen Attribute allenfalls in der Folklore erhalten geblieben sind. Der Zusammenbruch der kommunisti-

schen Systeme in Ost- und Südosteuropa hat diese politischen Vernebelungen hinweggeblasen, und vor uns stehen – für die meisten vollständig überraschend – zahlreiche alte oder neue Nationalstaaten.

Die Ukrainer waren bisher nicht in der Lage gewesen, einen eigenen Staat zu gründen, und das macht sie in der Tat zu einem *Sonderfall in der europäischen Geschichte.* Kiew ist zwar die Wiege der russischen Städte und hier befand sich im frühen Mittelalter das Zentrum der ersten Staatsbildung der Ostslawen, aber nach der Verlagerung des Schwerpunktes in die nordöstlichen Fürstentümer und vor allem nach der Zerstörung der Rus durch die Mongolen in der Mitte des 13. Jahrhunderts verlor Kiew nicht nur seine Rolle als Hauptstadt, sondern das Territorium der heutigen Ukraine wurde zum Schauplatz von Machtkämpfen zwischen den großen Nachbarn Litauen bzw. später Polen-Litauen, dem Moskauer Staat und dem Osmanischen Reich. Alle Versuche zur Staatsbildung der Ukrainer in der Neuzeit scheiterten bislang nach wenigen Jahren. Daran waren sowohl die genannten Nachbarn schuld, deren Machtinteressen eine ukrainische Staatsbildung zuwiderlief, als auch die Uneinigkeit der Ukrainer untereinander, die den Nachbarn die Interventionspolitik leicht machte.

Der dritte Versuch einer Staatsbildung

Am weitesten gingen die Versuche zur Staatsbildung in der Mitte des 17. Jahrhunderts, als das Hetmanat der Kosaken sich in verlustreichen Aufständen aus der Umklammerung Polen-Litauens löste, dann jedoch ohne eine andere Anlehnungsmacht nicht fortbestehen konnte. Diese neue Schutzmacht war der *Moskauer russische Staat,* dessen Protektion zu einer langsamen, aber unaufhaltsamen Einverleibung „Kleinrußlands" in das Russische Reich führte. Im 20. Jahrhundert hat es zwei Versuche zur Bildung eines ukrainischen Nationalstaates gegeben, in den Jahren der Revolution zwischen 1917 und 1920 und zum zweiten Mal beim Einmarsch der Wehrmacht nach Galizien im Sommer 1941. Im ersten Fall scheiterte die ukrainische Nationalbewegung an dem entschlossenen Widerstand der russisch bestimmten Bolschewiki, im zweiten Fall an den deutschen Nationalsozialisten.

Die Ukrainer blieben also ein großes Volk ohne eigenen Staat, und die Ukraine blieb ein Land, dessen einzelne Regionen seit dem Mittelalter durch eine ganz unterschiedliche Geschichte geprägt sind. Bis heute ist die Ukraine durch eine starke historische, demographische, ökonomische, ethno-nationale und konfessionale Fraktionierung bestimmt. Der Bogen spannt sich vom eindeutig ukrainisch-national bestimmten Galizien mit einem ukrainischen Bevölkerungsanteil von über 90 Prozent bis zur Halbinsel Krim, wo die Ukrainer nur knapp 30 Prozent der Bevölkerung stellen; vom agrarisch bestimmten Norden bis zum Donbass im Süden, dem größten Industrierevier der ehemaligen Sowjetunion; und von der mit Rom unierten Kirche des slawischen Ritus in Galizien bis zu orthodoxen Gemeinden in Odessa, die heute eine direkte Unterstellung unter den Moskauer Patriarchen suchen, weil sie eine Eingliederung in eine ukrainische selbständige orthodoxe Kirche ablehnen. Ob und wie die Staatsbildung in der Ukraine gelingt, die gegenwärtig keineswegs abgeschlossen ist, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob und wie es gelingt, die aus der Geschichte überkommenen regionalen Unterschiede zumindest teilweise zu überbrücken und Mechanismen der Konfliktregulierung zu finden.

Bevor darauf näher einzugehen ist, soll noch einmal die Dramatik des Umbruchs betont werden, in dem sich das Land gegenwärtig befindet. Wieder wird der Versuch einer Staatsbildung gemacht, und sollte er diesmal gelingen, so bedeutete dies das Ende einer jahrhundertelangen Tradition. Aber die Einrichtung eines selbständigen ukrainischen Staates verändert darüber hinaus das gesamte Macht- und Staatengefüge in Osteuropa, Rußland wird eine grundsätzlich veränderte Rolle wahrzunehmen haben. Eine selbständige Ukraine bedeutet für die Geschichte Rußlands einen ebenso tiefen Einschnitt wie für die Entwicklung der Ukraine selbst.

Welches sind die tieferen Ursachen dafür, daß die Ukraine am 24. August 1991 ihre Unabhängigkeit erklärte, und daß die Wähler bei einem Referendum am 1. Dezember mit 90,3 Prozent der abgegebenen Stimmen die Unabhängigkeitserklärung bestätigten? Der Putschversuch reaktionärer Kommunisten in Moskau, durch den die Unabhängigkeitsbestrebungen zweifellos erheblich an Schubkraft gewannen, kann als Erklärung und Ursache für einen so tiefgehenden Umbruch nicht ausreichen. Die ukrainische Unabhängigkeit ist die Folge des Zusammenbruchs des kommunistischen Systems, insofern gibt es hinsichtlich der Ursachen manche Gemeinsamkeit mit der Vereinigung Deutschlands. Die politische Ordnung, die Lenins Bolschewiki im Oktober 1917 mit Hilfe eines Staatsstreichs in Rußland aufrichteten, brach 1991 auf dem Territorium der Sowjetunion zusammen. Der ukrainische Nationalstaat ist also ähnlich wie die Selbständigkeit von etwa 20 neuen Staaten in Europa und Asien Zerfallsprodukt eines gescheiterten politischen Systems. Die regierenden kommunistischen Parteien hatten nicht nur den „Ostblock" zusammengehalten, sie waren auch der entscheidende Zement für den Bestand der Vielvölkerstaaten Sowjetunion und Jugoslawien gewesen. Sogar die Tschechoslowakische Föderation erwies sich ohne die Kommunisten als gemeinsamer Staat nicht lebensfähig.

Wird die Staatsbildung in der Ukraine erfolgreich sein?

Nach dem Ende der kleineren und größeren kommunistischen Imperien wird manchmal sowohl von den Betroffenen als auch im Westen Bedauern darüber geäußert, daß – so sagt man – mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und Jugoslawiens die wichtigsten Pfeiler der Stabilität gefallen seien,

und nun ein nicht endenwollender Kampf und Krieg aller gegen alle begonnen habe. Es entsteht eine Nostalgie nach der Pax sovietica, ja es bildet sich die Legende von der kommunistischen Ordnungsmacht im Inneren und nach außen. In Wirklichkeit wird mit dieser Argumentation die Geschichte auf den Kopf gestellt. Der politische Versager und Verbrecher wird exkulpiert, statt ihn für sein Handeln verantwortlich zu machen. Gerade weil die KPdSU das Zentrum und das Wesen des sowjetischen Vielvölkerimperiums gewesen ist, trägt sie die Verantwortung für Ende und Zusammenbruch. Die Völker und Regionen haben das Sowjetsystem abgelehnt und schließlich die Sowjetunion als Staat verlassen, weil sie die von den Kommunisten errichtete Ordnung der Macht nicht mehr zu tragen bereit waren.

Die Verantwortung für Verfall und Desintegration tragen diejenigen, die nicht in der Lage waren, eine Integration zu schaffen, die von den Völkern und Staaten akzeptiert wurde, also die *diktatorisch regierenden kommunistischen Parteien.* Die Ukrainer und die anderen Völker der ehemaligen Sowjetunion kämpfen für Selbstbestimmung und Selbständigkeit, weil sie aus der Erfahrung der diktatorischen Fremdbestimmung kommen. Der sowjetische Zentralstaat bedeutete nicht Integration, sondern Diktatur, und zwar eine Diktatur, die sich als ineffizient erwies. Sie führte die Völker wirtschaftlich in die Armut, ökologisch an den Rand der Katastrophe und geistig in die Orientierungslosigkeit. Von daher geht der nicht selten im Westen erhobene Vorwurf gegenüber den Völkern Osteuropas ins Leere, sie suchten Vereinzelung, Sezession und Autarkie in einer Zeit, die doch zu Integration und Großräumigkeit dränge. Die Völker Osteuropas haben die kommunistisch verfaßte Großräumigkeit als Unterdrückung, Unfreiheit und Armut erlebt. Sie streben deshalb nicht dorthin zurück, sie hoffen vielmehr darauf, daß die großen und freien Nationen Europas sie möglichst bald in jene Institutionen aufnehmen, die hier zur Integration geschaffen wurden.

Welche Garantien gibt es, daß die jetzt begonnene Staatsbildung in der Ukraine erfolgreich sein wird? Wird es diesmal mehr sein als ein ephemerer Versuch, in einem günstigen Augenblick der Geschichte ins Werk gesetzt, schließlich aber doch nicht lebensfähig? Wodurch unterscheidet sich die Situation heute von den früheren Versuchen zur Begründung eines ukrainischen Staates? Hier soll auf drei Momente hingewiesen werden:

1. Heute sind zum ersten Mal alle historischen Regionen der Ukraine *in einem Staat vereinigt.* Dies ist eines der paradoxen Ergebnisse der sowjetischen Geschichte. Dies um so mehr, als niemand anderer als Stalin der Vereiniger der ukrainischen Länder gewesen ist. Die West-Ukraine, die Nord-Bukowina

Neu-Orientierung

KNECHT

DM 28,–

Kompetente Fachleute beleuchten die facettenreiche Thematik möglichst umfassend für alle am europäischen Einigungsprozeß Interessierten, insbesondere für im kirchlichen, pädagogischen und journalistischen Bereich Tätige.

EUROPA AUFGABE FÜR CHRISTEN

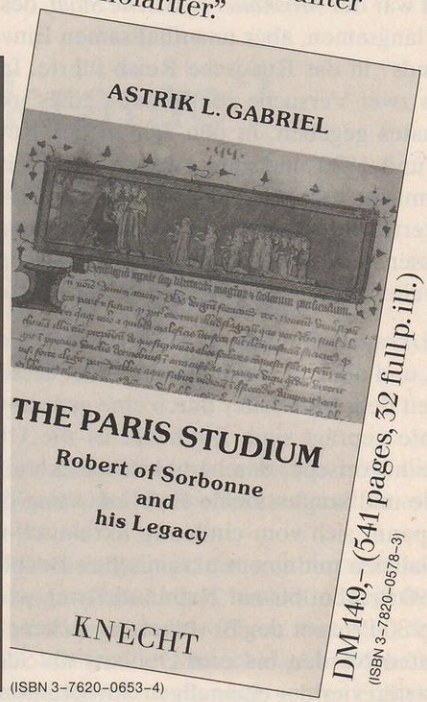
Herausgegeben von Johannes Beutler und Werner Löser

KNECHT

Ihr Buchhändler hat's – schauen Sie mal rein bei ihm!

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
6000 Frankfurt a. M. 1

Robert's precious heritage for todays Europe: "vivere socialiter, et collegialiter et moraliter et scholariter."



(ISBN 3-7620-0653-4)

DM 149,– (541 pages, 32 full p. ill.)
(ISBN 3-7820-0578-3)

und die Karpato-Ukraine wurden im Zuge des Zweiten Weltkrieges der Sowjet-Ukraine zugeschlagen. Galizien mit der Hauptstadt Lemberg hatte zuvor niemals zum Moskauer Staatsverband gehört; es war bis 1918 Teil der Habsburger Monarchie. Hier hatte sich im 19. Jahrhundert weitgehend unbehindert durch die Regierung in Wien die *ukrainische Nationalbewegung* entfalten können. Seit einem halben Jahrhundert sind also die verschiedenen historischen Regionen der Ukraine – wenn auch unter sowjetischem Vorzeichen – miteinander vereinigt. Dies hat zu einer teilweisen Annäherung und Durchdringung der historischen Landschaften geführt und der vor allem in der West-Ukraine entwickelten Nationalbewegung zuvor undenkbare Möglichkeiten zur Expansion in die Zentral-Ukraine mit Kiew geboten.

2. Die *Nationsbildung* in der Ukraine ist heute wesentlich weiter fortgeschritten als zu Beginn oder auch in der Mitte des Jahrhunderts. Die sowjetische Schul- und Bildungspolitik hat zum Heranwachsen einer breiten Schicht ukrainischer Facharbeiter, Angehöriger der akademischen Berufe, der kulturellen und technischen Intelligenz geführt, die zum Träger der neuen ukrainischen Nationalbewegung geworden sind. Es kommt hinzu, daß auch ein beträchtlicher Teil der russischen Intelligenz und der russischen Mittelschichten sich dem ukrainischen Staat und seiner Zukunft verbunden fühlen und aktiv an seinem Aufbau mitwirken.

Rußland als einziger Unsicherheitsfaktor

3. Günstiger als früher ist auch das *internationale Umfeld* für die ukrainische Staatsbildung. Es muß generell als ganz ungewöhnlicher Umstand hervorgehoben werden, daß fast alle neuen Staaten in Osteuropa innerhalb weniger Monate von der internationalen Staatengemeinschaft und den großen internationalen Organisationen als vollwertige Mitglieder anerkannt wurden. Damit scheint der Ukraine, im Gegensatz zu allen früheren Anläufen für eine Staatsbildung, keine unmittelbare Gefahr von außen zu drohen. Alle Nachbarn – außer Rumänien – haben in völkerrechtlich verbindlichen Verträgen die Grenzen anerkannt. *Polen* ist dabei der Vorreiter gewesen, und trotz des in bestimmten Teilen der Gesellschaft fortbestehenden beiderseitigen Mißtrauens droht dem ukrainischen Staat keine ernsthafte Gefahr von seiten Polens.

Der einzige – allerdings entscheidende Unsicherheitsfaktor ist *Rußland.* Zwar hat auch die Russische Föderation in zweiseitigen Verträgen Grenzgarantien abgegeben, aber weder die derzeitigen parlamentarischen Institutionen in Moskau noch die patriotisch gestimmte öffentliche Meinung in Rußland haben die Selbständigkeit der Ukraine tatsächlich akzeptiert. Die sogenannten National-Patrioten in Rußland haben wieder und wieder deutlich gemacht, daß für sie die Abtrennung der Ukraine von einem gemeinsamen Staat nicht nur schmerzlich ist, sondern daß sie auf Revision hoffen und für Revision arbeiten. Die politische Rechte in Rußland, und sie ist derzeit die stärkste politische Kraft in den Institutionen der Macht, wenn auch keineswegs innerhalb der russischen Gesellschaft, bedroht die ukrainische Selbständigkeit. Noch bilden Präsident Jelzin und die Reste seiner Reform-Regierungsmannschaft einen gewissen Damm, aber er ist brüchig geworden, und eine weitergehende Übernahme der Regierung durch russisch-nationalistisch bestimmte Kräfte kann nicht ausgeschlossen werden.

Das Sprachenproblem als Defizit

Dann ist mit einer Verschärfung der ukrainisch-russischen Spannungen zu rechnen, die vor allem in *wirtschaftlichen Pressionen* seitens Rußlands bestehen könnten. Aber auch die im Sommer 1992 gefundenen vorläufigen Regelungen für die Schwarzmeer-Flotte und die Krim könnten wieder in Frage gestellt werden. Militärische Auseinandersetzungen zwischen Rußland und der Ukraine oder gar ein regelrechter Krieg erscheinen dennoch nach wie vor unwahrscheinlich. Das ukrainische militärische Potential ist zu groß, als daß es leicht überrannt werden könnte. Der Westen ist übrigens auf eine von Rußland provozierte Verschärfung der ukrainisch-russischen Beziehungen in keiner Weise vorbereitet. Es besteht die Gefahr, daß sich die Orientierungs- und Hilflosigkeit des Westens auf dem Balkan hier wiederholt.

Grundlage und Anspruch für die staatliche Selbständigkeit ist die „Verwirklichung des unwiderruflichen Rechts der ukrainischen Nation auf Selbstbestimmung", wie es in der Deklaration über die Souveränität der Ukraine vom 16. Juli 1990 heißt. In welchem Zustand befindet sich diese Nation? Ist sie in ausreichendem Maße geschlossen und politisch handlungsfähig, um die schwierige Aufgabe der Staatsbildung ins Werk zu setzen? Die ukrainische Nation ist zwar zahlenmäßig groß und verfügt auch innerhalb der Ukraine über eine deutliche Mehrheit, dennoch ist sie, was die Geschlossenheit der politischen Willensbildung angeht, zum Beispiel einer kleinen Nation wie den Esten mit nur einer Million Volkszugehörigen unterlegen. Grund dafür sind die genannten zahlreichen Fraktionierungen und eben die Tatsache, daß die Ukrainer bisher niemals über längere Zeit einen eigenen Staat gehabt haben. Um so mehr Hoffnung verbindet sich jetzt mit der neuen Staatlichkeit. Sie soll helfen, die noch vorhandenen Defizite der Nationsbildung zu überwinden. Während sich zum Beispiel die deutsche Nation im 19. Jahrhundert ihren Staat schuf, ist heute in der Ukraine die Überzeugung weit verbreitet, der neue Staat werde und müsse ein wichtiges Instrument bei der Konsolidierung der Nation werden.

Wo liegen diese Defizite? Da ist zunächst das *Sprachenproblem.* Zwar gibt es eine ausgebildete ukrainische Schrift- und Literatursprache, aber die viele Generationen andauernde Russifizierung, die weit in die Zeit vor 1917 zurückreicht, hat der russischen Sprache und Kultur in manchen Regionen des Landes und vorab in den großen Städten eine dominierende

Rolle verschafft. Die sowjetische Sprachenpolitik war bis in die 80er Jahre darauf gerichtet, das Ukrainische in seinen öffentlichen Funktionen immer weiter zu begrenzen; im Grunde sollte es nur noch eine Privat- und Familiensprache, die Sprache der schönen Literatur und der politischen Propaganda sein. Jetzt ist die Politik im Gegenteil darauf gerichtet, das Ukrainische allmählich zur Staatssprache zu machen, d.h. ihm in Öffentlichkeit, Wirtschaft und Bildungswesen mit der Zeit eine dominierende Stellung zu verschaffen. Es findet eine *Ukrainisierung des öffentlichen Lebens* statt, die um so erfolgreicher sein wird, je weniger dabei administrative Zwangsmittel angewendet werden. Dies ist vor allem in der West-Ukraine keineswegs sicher. Hier, wo der Prozentanteil der russischen Bevölkerung nur bei etwa fünf Prozent liegt, wird eine Politik betrieben, um die russische Sprache, Kultur und wohl auch die Russen selbst zu verdrängen. Viele Russen gehen davon aus, daß sie demnächst Galizien und Wolynien verlassen müssen.

Ganz anders stellt sich demgegenüber die Situation im Industriegebiet des Donbass dar. Hier haben nach wie vor die Schulen mit russischer Unterrichtssprache eine beherrschende Stellung und die örtlichen Behörden widersetzen sich der Ukrainisierung. Grund dafür ist nicht nur der große russische Bevölkerungsanteil insbesondere in den Städten, sondern auch die Tatsache, daß gerade im Osten und Süden der Ukraine eine beträchtliche Zahl von Ukrainern sprachlich und kulturell russifiziert sind. Bei der Volkszählung von 1989 gaben insgesamt etwa zehn Prozent der Ukrainer in der Ukraine an, das Russische sei ihre Muttersprache. Das ist nicht nur im internationalen, sondern auch im innersowjetischen Vergleich ein sehr hohes Maß an Akkulturation. Es gibt also außerhalb der West-Ukraine Millionen von Ukrainern mit einer nicht eindeutigen sprachlichen und nationalen Identität. Sie fühlen sich einerseits dem Ukrainertum und dem ukrainischen Staat gegenüber verbunden, sind aber andererseits fest in der russischen Sprache und Kultur verwurzelt. Eine solche abgestufte oder Mehrfach-Loyalität, die etwa bei den baltischen Nationen ganz unbekannt ist, muß aus politischer Perspektive kein Unglück sein, denn die starke Präsenz der russischen Sprache und Kultur kann als Bremse gegenüber einem fanatischen und chauvinistischen Ukrainertum dienen. Auf der anderen Seite bedeutet diese Situation ein Element der Spannung, weil sie die westliche Ukraine von den anderen Landesteilen trennt.

Auch viele Russen stimmten für die ukrainische Selbständigkeit

Eine der Voraussetzungen für das Gelingen der Staatsbildung ist die Festigung des regionalen und territorialen Zugehörigkeitsbewußtseins zum ukrainischen Staat, auch über die Zugehörigkeit zur ukrainischen Nation und Kultur hinaus. Eine Politik der Gleichmacherei kann dabei ebenso gefährlich sein, wie das Prinzip „die Ukraine den Ukrainern". Dies um so mehr, als in der Ukraine bei der letzten Volkszählung von 1989 außer jenen Millionen Ukrainern mit russischer Kultur noch 11,3 Millionen (22 Prozent der Gesamtbevölkerung) Russen lebten. Viele von ihnen haben bei dem Referendum für eine unabhängige Ukraine gestimmt, weil sie wenig Hoffnung in einen wirtschaftlichen und politischen Aufschwung Rußlands hatten, und weil sie, die meist seit vielen Generationen in der Ukraine leben, sich regional diesem Land verbunden fühlen. Bisher war die Politik der ukrainischen Nationalbewegung, insbesondere die Politik von „Ruch", darauf gerichtet, die Minderheiten und hier vor allem die Russen einzubeziehen. Die zukünftige politische Nation in der Ukraine muß größer sein als das ukrainische Ethnos. Anders dürfte eine innere Stabilität im Lande kaum zu erreichen sein.
Bisher gab es – außer auf der Krim – keine ernst zu nehmenden russischen politischen Gruppierungen in der Ukraine, die eine sezessionistische Politik betrieben. Noch gibt es keine russische Irredenta in der Ukraine. Aber dies kann sich natürlich vor allem angesichts der neo-imperialen Tendenzen in Moskau ändern. Die ukrainische Führung ist deshalb zu Recht darauf bedacht, der russischen und der russisch-sprachigen Bevölkerung im Lande die Sicherheit zu geben, daß ihre Sprache kein Makel ist. Für die politische Stabilität ist es wichtiger, daß die Menschen ihre Hauptstadt in Kiew sehen als daß sie ukrainisch sprechen.

Konfessionelle Gespaltenheit als Erblast

Ähnlich wie die regionale Teilung der Nation ist auch die *konfessionelle Gespaltenheit* eine Erblast der Geschichte und die direkte Folge der Zugehörigkeit der ukrainischen Landschaften zu verschiedenen Staaten. Von besonderer Bedeutung für das ukrainische Nationalbewußtsein ist die mit Rom unierte „Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche" geworden, die seit 1596 die meisten orthodoxen Christen auf dem Territorium des damaligen polnisch-litauischen Staates mit Rom verband. Diese ukrainische Nationalkirche wurde 1946 in Galizien mit dem Moskauer Patriarchat zwangsvereinigt, lebte aber im Untergrund fort und konnte seit 1989 wieder die Katakomben verlassen. Diese Kirche war nicht durch die Zusammenarbeit mit der Sowjetmacht und dem KGB kompromittiert und vermochte in kürzester Zeit, eine große Zahl von Gemeinden wieder zusammenzuführen. Hunderte von Gemeindepriestern in Galizien verließen das Moskauer Patriarchat, das dort de facto aus dem kirchlichen Leben verschwand. Im Juni 1990 gab es in Galizien fast 1600 katholische Gemeinden; für den Jahresbeginn 1992 wurde ihre Zahl mit etwa 2600 angegeben. Im März 1991 kehrte das Oberhaupt der ukrainischen Katholiken, Kardinal *Lubatschiwskyj,* aus dem römischen Exil nach Lemberg zurück.

Nach 1917 war in der kurzen Zeit der staatlichen Unabhängigkeit die „Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche" ent-

standen, die schon 1930 in der Sowjet-Ukraine verboten wurde und nach dem Zweiten Weltkrieg nur in der Emigration fortlebte. Auch sie konnte sich im Zuge der ukrainischen Nationalbewegung wieder sammeln und hielt im Juni 1990 erstmals in Kiew ein Konzil ab. Im November 1990 wurde der im Exil in den USA lebende Patriarch *Mstyslaw* in der Sophien-Kathedrale in Kiew inthronisiert. Zu diesem Zeitpunkt hatte die Autokephale Orthodoxe Kirche bereits über 1000 Gemeinden, die sich allerdings bis auf 10 alle in Galizien befanden. Anfang 1992 wurde die Zahl der Gemeinden mit etwa 1450 angegeben.

Die fatale Rolle des Ersthierarchen des Moskauer Patriarchats in der Ukraine

Trotz beträchtlicher Verluste blieb die *Kirche unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen* die größte orthodoxe Kirche im Lande; zu ihr zählten Anfang 1992 etwa 5500 Gemeinden. Das Moskauer Patriarchat zog aus der veränderten politischen und kirchenpolitischen Situation gewisse Konsequenzen und gewährte den Eparchien in der Ukraine bestimmte Autonomierechte. Seit Februar 1990 hieß das Exarchat „Ukrainische Orthodoxe Kirche". Dies bedeutete aus Moskauer Sicht zunächst jedenfalls keineswegs den Weg in die Autokephalie. Das Wiedererstehen der beiden ukrainischen Nationalkirchen und der Wechsel der Jurisdiktion von Hunderten von Gemeinden und mehreren Bischöfen haben die Spannungen im Lande erheblich erhöht. Die Neubelebung des kirchlichen Lebens vollzog sich keineswegs überall friedlich und im gegenseitigen Einvernehmen. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen um Kirchen und kirchliche Gebäude bis hin zu gewaltsamen Kirchenbesetzungen, Angriffen auf Priester und Gläubige.

Eine besonders fatale Rolle spielte der Ersthierarch des Moskauer Patriarchats in der Ukraine, Metropolit *Filaret* (Denisenko). Filaret war ein langjähriger zuverlässiger Partner der Sowjetmacht und des KGB, er hatte sich bis 1991 als Speerspitze gegen den ukrainischen Nationalismus profiliert und öffentlich immer wieder die beiden entstehenden ukrainischen Nationalkirchen als Elemente der Spaltung diffamiert. Seine Abhängigkeit von der Sowjetmacht war um so größer, als er seit Jahrzehnten ein eheähnliches Verhältnis unterhielt, aus dem drei Kinder hervorgangen sind. Alle diese Tatbestände wurden im Zuge der Glasnost 1991 öffentlich, dabei hat die in Millionenauflage erscheinende Zeitschrift Ogonjok eine große Rolle gespielt, in deren Nummern 48 und 49 von 1991 der kirchliche Journalist *Alexander Nežnyj* umfangreiches Material über Leben und Wirken Filarets publizierte. Seine Stellung war jetzt direkt bedroht, zumal sich nun auch aus dem Episkopat und den Gemeinden in der Ukraine Widerstand gegen seine selbstherrliche, ja tyrannische Amtsführung meldete. Filaret tat in dieser Situation das Gleiche wie viele kommunistische Funktionäre, er verwandelte sich in einen kämpferischen ukrainischen Nationalisten in der Hoffnung, so seine Position zu retten.

Auf der Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche vom 31. März bis 5. April 1992 in Moskau kam es zu heftigen Auseinandersetzungen. Gegen Filaret wurden schwere Vorwürfe erhoben, sodaß er sich bereit erklärte, von seiner Funktion als Ersthierarch der Ukrainischen Orthodoxen Kirche zurückzutreten. Zugleich weigerte sich die Russische Orthodoxe Kirche, rasche und entschiedene Schritte in Richtung auf die Autokephalie der ukrainischen Kirche zu unternehmen und stellte statt dessen in Aussicht, die Frage der kirchlichen Selbständigkeit der Ukraine auf dem nächsten regulären Landeskonzil im Jahre 1995 zu behandeln.

Damit bestätigte das Moskauer Patriarchat das ohnehin in der Ukraine vorhandene Mißtrauen gegen die Moskauer Kirchenleitung und bot dem diskreditierten Metropoliten Filaret zusätzlichen Handlungsspielraum. Dieser weigerte sich nach seiner Rückkehr in die Ukraine, sein Amt als Metropolit von Kiew aufzugeben. Daraufhin setzte ihn eine Bischofssynode der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, die am 27. Mai 1992 in Charkiw zusammentrat, ab und wählte den Metropoliten *Wolodimir* (Sabodan), den Geschäftsführer des Moskauer Patriarchats, zum Metropoliten von Kiew und Oberhaupt der Ukrainischen Orthodoxen Kirche. Wolodimir ist Ukrainer. Filaret bezeichnete die Entscheidung der Bischofssynode von Charkiw als unkanonisch und anerkannte ebensowenig den Spruch eines neuen Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche vom 11. Juni, das als Kirchengericht dem unbotmäßigen Filaret alle geistlichen Ränge und kirchlichen Ämter entzog.

Ein neues Schisma unter dem Deckmantel der Vereinigung

Filaret gelang jedoch ein überraschender Coup, als er am 25. Juni 1992 mit einigen Bischöfen und Priestern ein sogenanntes *Vereinigungskonzil* in Kiew abhielt, das die Vereinigung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche mit der Ukrainischen Orthodoxen Kirche zur „Ukrainischen Orthodoxen Kirche – Patriarchat von Kiew" bekanntgab. Der greise Patriarch *Mstyslaw,* der im fernen Kalifornien weilte, war nicht einbezogen worden. Wegen des „fortgeschrittenen Alters" des Patriarchen setzte das Vereinigungskonzil Filaret als Stellvertreter des Patriarchen ein.

Dieses neue Schisma unter dem Deckmantel der Vereinigung hätte wenig Chancen gehabt, wenn nicht die politische Führung in der Ukraine – Präsident *Krawtschuk* und der Oberste Sowjet – sich uneingeschränkt hinter Filaret gestellt hätten. Dies geschah mit der Begründung, in der unabhängigen Ukraine müsse es auch eine von Moskau unabhängige selbständige orthodoxe Kirche geben, diese sei jetzt durch die Vereinigung der beiden orthodoxen Jurisdiktionen entstan-

den. Die zweifelhafte Persönlichkeit Filarets schien die politischen Institutionen nicht zu stören, die von früher mit ihm nur die besten Erfahrungen hatten.

Patriarch Mstyslaw zögerte längere Zeit, distanzierte sich dann aber in einer Erklärung vom 20. Oktober 1992 eindeutig vom sogenannten Vereinigungskonzil, dessen Beschlüsse er für ungültig erklärte. Nur ein Teil der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche in Galizien hatte die „Vereinigung" mitvollzogen; drei autokephale Bischöfe hatten sich sogar der Jurisdiktion des mit Moskau verbundenen Metropoliten Wolodimir unterstellt. Trotz massiver Unterstützung durch die staatlichen Instanzen und die Medien in der Ukraine gelang es Filaret nicht, größere Teile der früher von ihm geleiteten Ukrainischen Orthodoxen Kirche hinter sich zu scharen. Wieder kam es zu Gewalttätigkeiten und Kirchenbesetzungen, als die Anhänger Filarets mit Hilfe bewaffneter irregulärer Einheiten versuchten, Priester und Bischöfe zum Übertritt zu bewegen. Es gab nächtliche Überfälle auf das Kiewer Höhlenkloster, wo Metropolit Wolodimir seine vorläufige Residenz eingerichtet hatte.

Das Moskauer Patriarchat unternahm angesichts der Unruhe in der Ukraine nun doch Schritte, um in der Gemeinschaft mit den Patriarchen des Ostens die Ukraine in die Autokephalie zu entlassen. Es ist jedoch offen, ob dieser Schritt rasch vollzogen werden kann. Nur klare kirchenpolitische Entscheidungen, die Ausschaltung Filarets und eine Annäherung an die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche können weiteren Schaden von der Orthodoxie in der Ukraine abwenden. Die innerkirchlichen Grabenkämpfe der vergangenen Jahre haben einer Gesellschaft, die gerade erst aus dem Trauma einer atheistischen Diktatur heraustritt, ein schlimmes Zerrbild von Kirche und Christentum vor Augen geführt.

Gerhard Simon

Kurzinformationen

Die Botschaft des Papstes zum 26. Weltfriedenstag

Die *Armut* als Folge und Ursache weltweiter Konflikte und Kriege stand im Zentrum der Botschaft Johannes Pauls II zur Feier des 26. Weltfriedenstages am 1. Januar dieses Jahres: Friede beschränke sich nicht auf die Abwesenheit von Kriegen. Vom Frieden zu reden heiße immer, Voraussetzungen zu fordern für die wahre Achtung der Würde und Rechte jedes Menschen, so daß ihm seine volle Verwirklichung ermöglicht werde. Jede Ausbeutung von Armen, die selbst in den Ländern des Nordens, erst recht aber zwischen Nord und Süd wachsende Kluft zwischen Arm und Reich, die besorgniserregenden Elendszonen, die Millionen Kinder, Frauen und Männer, die täglich Hunger litten und am Rande der Weltgesellschaft dahinvegetierten, all dies stelle nicht nur eine massive Verletzung der Würde der Menschen dar, sondern sei ebenso das entscheidende Hindernisse bei der Verwirklichung eines stabilen Friedens in der Welt. Neben konkreteren Änderungen – etwa im Blick auf die Auslandsverschuldung der Entwicklungsländer, Teilrückzahlungen zu erwägen und die Auflagen der Rückzahlungsverpflichtungen ebenso wie die zur Gewährung weiterer Hilfen zu überdenken – fordert der Papst vor allem ein deutlich anderes Konsumverhalten in den Industrieländern. Dabei wiederholt er seine Kritik an einem ausschließlich am Gewinn orientierten Kapitalismus. „Im Interesse des Menschen ist es daher dringend notwendig, an den ökonomischen Mechanismen jene notwendigen Zusätze anzubringen, die eine gerechtere und angemessenere Güterverteilung garantieren können." Zu Beginn seiner Botschaft beklagt Johannes Paul II. die dramatische Lage in Bosnien-Herzegowina in der sich anscheinend nichts der sinnlosen Gewalt der Waffen widersetzen könne. Angesichts dieser „irren Logik des Krieges" fordert die Botschaft wirksamere internationale Maßnahmen für die Opfer der Konflikte, insbesondere für die Flüchtlinge. Grundsätzlich müsse erkannt werden, so die Weltfriedensbotschaft, „daß sich mit Krieg nichts lösen läßt; vom Krieg alles gefährdet wird."

Johannes Paul II. warnt gegenüber deutschen Bischöfen vor „überzogenen Asylvorstellungen"

In seiner Ad-limina-Ansprache vom 19. Dezember vor der Gruppe der südwestdeutschen Bischöfe sowie der Bischöfe der Bistümer Limburg und Fulda ging Johannes Paul II. im Zusammenhang mit dem *Asylthema* ausführlich auf die Spannung zwischen der grundsätzlichen christlichen Haltung und der politischen Herausforderung ein. Auch wenn das Gebot der Nächstenliebe verpflichtend sei und bleibe, so müsse die Kirche doch auch die Tatsache ernst nehmen, daß immer mehr Menschen das Gefühl hätten, der Zustrom von Asylbewerbern führe zu einer Überforderung. Die unveräußerliche Menschenwürde eines jeden müsse „zwischen dem ethisch Gebotenen und dem tatsächlich Machbaren" garantiert werden: „Es besteht die Gefahr, daß das Gebot unseres christlichen Glaubens, Fremde aufzunehmen und Gastfreundschaft zu gewähren, bei überzogenen Asylvorstellungen nicht mehr eingehalten werden kann." Die

Bischöfe sollten, so der Papst, mithelfen, daß das „wertvolle Gut des Asylrechts" durch eine praktikable Lösung und Präzisierung erhalten werden könne und daß eine „Gesinnungsethik" vermieden werde, „die als Theorie keinen Bezug zum wirklichen Leben hat". Ausgehend von Themen wie Abtreibung und einem problematischen Verständnis von Sterbehilfe machte der Papst Bemerkungen zum Umgang mit dem Gewissen: „Die Berufung auf das Gewissen geschieht heute oft ohne ein Minimum an Reflexion über seine eigentliche Funktion. Das Argument der Würde des Gewissens darf nicht gegen die Bedeutung sittlicher Wahrheit im Handlungsvollzug ausgespielt werden, so als habe das eine mit dem anderen nichts zu tun". In Bezug auf die Auseinandersetzung um das *Abtreibungsrecht* in Deutschland bejahte der Papst die Bemühungen der Bischöfe, „den in Bedrängnis geratenen Frauen (auch dann) beizustehen, wenn sie sich gegen das beginnende Leben entschieden haben sollten". In seiner Ansprache am 14. Dezember vor den nordwestdeutschen Bischöfen hob der Papst u.a. anerkennend die regelmäßigen Kontakte der Bischöfe zu den *theologischen Fakultäten* hervor und fügte hinzu, sie möchten darauf hinwirken, daß diese Kontakte zu einem „von der Liebe zur Kirche geprägten Verhältnis zwischen dem Amt der Bischöfe und der Aufgaben der Professoren der Theologie beitragen. Eine hohe wissenschaftliche Qualifikation der Professoren allein genügt nicht; es gehört vielmehr zu ihrer Berufung, daß sie den Glauben der Kirche auch in der Lehre und mit ihrem Lebensbeispiel bezeugen".

Bischof Walter Kasper zur geistigen Lage nach dem Scheitern des Marxismus

In seiner diesjährigen Neujahrsansprache ging der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, *Walter Kasper,* auf eine Reihe von innerkirchlich wie im Verhältnis von Kirche und Gegenwartskultur aktuellen Fragen ein und berichtete in dem Zusammenhang vom Ad-limina-Besuch der deutschen Bischöfe bei Papst und Kurie (vgl. ds. Heft, S. 102f.). Zur geistigen Situation in Ost und West nach dem „Scheitern der marxistischen Utopie" meinte er, im Grunde sei hier wie dort ein „großes geistiges Vakuum entstanden". Es herrschten postmoderne Beliebigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage. Nach dem Sieg der Freiheit sei nun ein Streit um das rechte Verständnis und die rechte *Verwirklichung der Freiheit* aufgebrochen. Auf der einen Seite stehe ein emanzipatorisches Freiheitsverständnis, das eine für alle verbindliche Wahrheit in Abrede stelle und deshalb im Nihilismus ende; auf der anderen Seite das aus jüdisch-christlichen und humanistischen Traditionen stammende Verständnis, wonach es sinnvolle und erfüllte Freiheit nur in Verantwortung vor der Wahrheit und in Verantwortung für die anderen gebe. Der Papst habe dies als den entscheidenden Punkt in der gegenwärtigen Auseinandersetzung bezeichnet und zugestimmt, „daß letztlich dieser Streit im Hintergrund des Kulturkampfes steht, den einige meinungsführende Medien in unserem Land gegenwärtig – teilweise mit großer Gehässigkeit – gegen die Kirche und gegen das Christentum führen". Der emanzipatorische Liberalismus erweise sich als totalitärer Liberalismus. In dieser Situation müsse man sich einmischen, offensiv werden und dabei deutlich machen, daß es „auch uns um die Freiheit geht". Dabei werde es darauf ankommen, „die legitimen Anliegen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte aufzugreifen, ohne deren Engführungen zu verfallen und aufzuzeigen, wie Gott Grund, Garant und Inhalt menschlicher Freiheit ist, die nur die Freiheit aller sein kann". Zur *Personalsituation in den Gemeinden* merkte Kasper an, es bestehe gegenwärtig die Gefahr, daß durch die Delegation vieler Leitungsaufgaben, welche bisher von Priestern wahrgenommen worden seien, auf Laien und vor allem durch die priesterlosen Gottesdienste an Sonntagen die für das katholische Kirchenverständnis entscheidende sakramentale und eucharistische Struktur aus dem Blick geräte und durch nichtsakramental begründete Strukturen überlagert werde. Der Priestermangel schaffe mithin nicht nur ein quantitatives, sondern vor allem ein qualitatives Problem.

Ökumenischer Rat der Kirchen veröffentlicht wirtschaftspolitisches Studiendokument

Aus der Geschichte des ökumenischen Dialogs über das Wirtschaftsleben sei ersichtlich, daß Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens nicht in weltweit gültige und anwendbare politische Wirtschaftsmodelle oder Gesellschaftsentwürfe umgesetzt werden könnten. Unter diese ausdrücklich formulierte Prämisse hat der ÖRK, der mit seinen wirtschaftspolitischen Äußerungen immer wieder dem Vorwurf der Naivität und der Dialogunfähigkeit mit Wirtschaft und Wirtschaftstheorie ausgesetzt war, sein jüngst veröffentlichtes Studiendokument „Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft" gestellt. Dieses war nach einem mehrjährigen umfassenden Beratungsprozeß vom ÖRK-Zentralausschuß bei seiner letzten Vollversammlung im August vergangenen Jahres angenommen und den Mitgliedskirchen zur Beratung und Beschlußfassung empfohlen worden (vgl. HK, Oktober 1992, 481). Ebenso wie Wirtschaftspolitik und Wirtschaftssystem kontextuell sein müßten, dürften die durchaus notwendigen theologischen Grundsätze, die als Kriterien und Kompaß in den jeweiligen historischen und sozialen Kontexten dienen müßten, nur im Dialog mit den empirischen Untersuchungen der zeitgenössischen Probleme zu „Wegweisern" für die Praxis werden. Vier solche Wegweiser werden in dem Dokument formuliert: Eine christliche Auseinandersetzung mit den bestehenden Wirtschaftssystemen müsse sich grundsätzlich orientieren an dem essentiellen Gutsein der geschaffenen Ordnung und der menschlichen Verantwortung für sie, an der Unveräußerlichkeit von Freiheit und Wert jedes Menschen, an der prinzipiellen Heilssorge

Gottes für alle Menschen, die keine Schranken zwischen Menschen dulde und an Gottes Gerechtigkeit, die vorrangig in der „Option für die Armen" entdeckt werden könne. Diese Wegweiser werden anschließend kritisch auf eine in neun Punkten zusammengefaßte Problemliste der heutigen Weltwirtschaft bezogen, um damit zu konkreten Kriterien für Entscheidungsprozesse in der Wirtschaft zu finden. Vorrangig behandelt werden dabei die Problembereiche des beschränkten Zugangs zu den wichtigen weltwirtschaftlichen Entscheidungsstrukturen und die Vereinbarkeit von „wirklicher politischer Freiheit" sowohl mit geeigneten Wirtschaftssystemen als auch mit weitreichenden sozialen und umweltschützenden Maßnahmen.

Das polnische Parlament verabschiedete ein neues Abtreibungsgesetz

Mit 213 gegen 171 Stimmen bei 29 Enthaltungen verabschiedete der Sejm, die erste Kammer des polnischen Parlaments, am 7. Januar ein neues Abtreibungsgesetz. Der Antrag, eine Volksabstimmung zum neuen Abtreibungsrecht abzuhalten, fand zuvor keine Mehrheit. Nach dem nunmehr verabschiedeten Gesetz ist die Abtreibung nur erlaubt im Fall von Gefahr für das Leben der Mutter, bei einer unheilbaren Krankheit des Ungeborenen oder wenn das Kind durch Vergewaltigung oder Inzest gezeugt wurde. Eine Gefängnisstrafe droht jedoch nicht der Mutter, die eine Abtreibung hat vornehmen lassen, sondern nur den Ärzten und anderen an der Abtreibung beteiligen Personen. Gegenüber einer ursprünglich restriktiveren Fassung war die Gesetzesvorlage abgeschwächt worden. Das Gesetz bedarf noch der Bestätigung durch die zweite Kammer, den Senat. Ein durch katholische Abgeordnete eingebrachtes und restriktiveres Abtreibungsgesetz als das nun verabschiedete war im Februar 1989 vom Parlament verworfen worden. Obwohl sich mit dem neuen Abtreibungsgesetz nicht alle Forderungen der Kirche erfüllt haben, begrüßte Kardinal *Józef Glemp* die gefundene Lösung als einen „Fortschritt" gegenüber der bislang geltenden freizügigen Abtreibungsregelung, die zu Zeiten des kommunistischen Regimes galt. Andererseits machte Glemp auch verschiedentlich deutlich, daß das neue Gesetz nicht den Prinzipien des christlichen Glaubens entspreche. Er erhoffe sich von der Überprüfung durch den Senat noch Verbesserungen im Sinne der „christlichen Lehre". Auch Papst Johannes Paul II. äußerte sich vor polnischen Bischöfen, die aus Anlaß ihres Ad-limina-Besuches von ihm empfangen wurden, positiv zur neuen Regelung. Dadurch würde niemandem christliche Prinzipien aufgezwungen, vielmehr werde das Grundrecht des Menschen auf Leben verteidigt. Der Papst beklagte die hohe Zahl an Abtreibungen und den Gebrauch von künstlichen Mitteln zur Empfängnisregelung. Gegner des neuen Abtreibungsrechts bemängeln vor allem das Fehlen jedweder sozialen Indikation. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Diskussion um das Abtreibungsrecht ist das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. der politische Einfluß, den die Kirche ausübt, Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung geworden. Vor einer anderen Gruppe von polnischen Bischöfen verteidigte der Papst die Rolle der Kirche in Polen als „Wächterin über die moralische Ordnung" und als „kritisches Gewissen". Die Kirche präsentiere sich weder als „Konkurrent noch als ein Partner im politischen Spiel". Sie sei keine politische Partei und identifiziere sich auch mit keiner politischen Partei. Keine Partei dürfe sich das Recht anmaßen, die Kirche zu repräsentieren.

Weihnachtshirtenbrief des Erzbischofs von Mecheln-Brüssel über die christliche Jenseitshoffnung

In seinem Weihnachtshirtenbrief 1992 hat der Erzbischof von Mecheln-Brüssel, Kardinal *Godfried Danneels,* zu einer Neubesinnung auf die christliche Botschaft vom Jenseits aufgerufen, um dieses Feld nicht falschen Propheten und Glücksvorstellungen zu überlassen. Der Hirtenbrief mit dem Titel „Das Paradies. Wahre Hoffnung und falsche Erwartungen" spricht davon, daß das Glücksverlangen unserer Zeitgenossen nicht zögere, neue Himmel und neue Offenbarungen zu erfinden: „Es hat den Anschein, als ob das Austrocknen der wahren christlichen Offenbarung den Weg für zahllose andere Paralleloffenbarungen freimachen würde." Die nachkonziliare Verkündigung habe in ihrem lobenswerten Bemühen, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, realistisch und objektiv zu sein, nicht nur den barocken Stil abgelegt, sondern gleichzeitig auch dazu geführt, daß sich ein Teil des Glaubensinhalts im Nebel verflüchtigt habe. Im Gegenzug dazu müsse die Kirche heute von der Hoffnung, der Wiederkunft Christi und den „letzten Dingen" sowie vom Verhalten des Christen in der Perspektive der Wiederkunft Christi sprechen. Auf diesem Hintergrund handelt der Hirtenbrief von der christlichen Hoffnung in ihrem Verhältnis zu Glaube und Liebe und verdeutlicht an den drei matthäischen Endzeitgleichnissen vom treuen Knecht, von den törichten und klugen Jungfrauen und von den Talenten die christliche Haltung im Vorblick auf den wiederkommenden Herrn. Die Weltdistanz der Mönche und das Weltengagement der Laien beschreibt Danneels als komplementär: „Die vorläufige und die endgültige Wirklichkeit sind zutiefst miteinander verbunden. Der Christ muß deshalb den vorletzten Dingen ihre Bedeutung zuerkennen und gleichzeitig um so deutlicher die letzten Dinge verkünden." Der Hirtenbrief warnt davor, im Blick auf das Jüngste Gericht nur auf die zu erbringenden guten Werke zu achten und dabei die Freude auf die Wiederkunft Christi zu vergessen. Das Ausmalen der himmlischen Seligkeit ist für Danneels keine „verbotene Frucht", solange das Entscheidende gewahrt bleibt: „Der christliche Himmel besteht darin, Gott und das Lamm zu sehen. Das müssen wir wissen und mehr brauchen wir nicht zu wissen."

Bücher

KLAUS SCHATZ, Vaticanum I: 1869–1870. Band I: Vor der Eröffnung. Verlag Schöningh, Paderborn 1992. 300 S. 84,– DM.

Jede Auseinandersetzung, die heute über die Struktur der katholischen Kirche oder über ihr Verhältnis zur modernen Gesellschaft geführt wird, muß auf das Erste Vatikanische Konzil zurückgreifen. Vor allem durch seine Definition des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats hat dieses Konzil der Kirche seinen Stempel aufgedrückt, ist es für die einen der entscheidende Sündenfall, für die anderen der maßgebliche Rettungsanker. Der in Frankfurt-St. Georgen lehrende Kirchengeschichtler Klaus Schatz hat jetzt den ersten Band einer insgesamt auf drei Bände angelegten Darstellung des Vaticanum I vorgelegt, die ein Standardwerk zu werden verspricht. Schatz behandelt im ersten Band die Vorgeschichte des Konzils im engeren und im weiteren Sinn: Er skizziert den Siegeszug des Ultramontanismus als sich aus sehr unterschiedlichen Strömungen speisende Reaktion auf den Zusammenbruch der alten europäischen Ordnung im Zeitalter der Französischen Revolution und gibt einen Überblick zur Situation in den einzelnen Teilen der katholischen Weltkirche am Vorabend des Konzils. Breit, zum Teil auf Grund bislang nicht veröffentlichten und ausgewerteten Archivmaterials, stellt Schatz die Arbeit der Vorbereitungskommissionen dar und schließt den Band mit einem Kapitel über die kontroverse Diskussion im deutschsprachigen wie im westeuropäischen Raum im Vorfeld des Ersten Vatikanums. Die Lektüre des Bandes fördert zutage, wie sehr Positionen und Forderungen, die vor dem Vaticanum I die kirchliche Diskussion bestimmen, auch heute – wieder oder noch – virulent sind. Parallelen lassen sich auch im Grundsätzlichen ziehen, wenn Schatz darauf hinweist, daß die Stellungnahmen zur Unfehlbarkeit seinerzeit eng mit der jeweiligen Position zur Stellung der Kirche in der modernen, durch Aufklärung und Französische Revolution geprägten Welt zusammenhingen. Während Anhänger der päpstlichen Unfehlbarkeit von einer unaufhebbaren Diastase zwischen Kirche und moderner Welt ausgingen und die Kirche als Hort von Sicherheit und Geborgenheit sahen, dominierte bei den Gegnern ein dynamischeres Kirchenbild und eine optimistischere Einschätzung der modernen Welt. Mutatis mutandis sind heute ähnliche Frontbildungen anzutreffen. *U. R.*

TRUTZ RENDTORFF, Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh 1991. 340 S. Kt. DM. 78,–.

Um eine engagierte, auf hohem Niveau angesiedelte Auseinandersetzung mit Neuzeit, Aufklärung und Moderne geht es im vorliegenden Band. Das leitende Interesse gilt dabei einer Neubestimmung von Ort und Aufgabe einer Theologie, die der Neuzeit nicht fremd und abweisend begegnet, sondern sie als Teil ihrer eigenen Geschichte begreift und sich produktiv damit auseinandersetzt. Unter dieser Perspektive einer „Modernisierung der Theologie" gewinnen die hier gesammelten, meist schon früher separat veröffentlichten Einzelstudien ihre thematische Einheit. Theologiehistorische Arbeiten stehen im Mittelpunkt der ersten beiden Kapitel. Den Anfang machen die wegweisenden Ansätze des protestantischen Theologen und Religionsphilosophen Ernst Troeltsch. Er erscheint als Vorreiter einer erneuerten Theologie, „die der Religion, dem Christentum unter den Bedingungen der Moderne gerecht werden könnte" (S. 12). Obwohl diese theologische Sympathie mit Aufklärung und Neuzeit bei der Dialektischen Theologie, vor allem aber bei Karl Barth auf frontale Ablehnung stößt, wirken ihre Motive und Anliegen bei genauerer Betrachtung erstaunlich weit in diesen theologischen Neuaufbruch hinein. Das (bei Barth eindrucksvoll nachgezeichnete) immanente Programm einer tiefschürfenden Religionskritik sowie die programmatische Verfolgung und Vertiefung des Freiheitsgedankens in all seinen Dimensionen, aber auch die Neuformulierung des ethischen Sinnes der Dogmatik zeigen, daß selbst diese „Opposition im Banne der Neuzeit" (S. 109) steht. Um das Erbe des historischen Bewußtseins, um Wahrheit und Freiheit, um die religiöse Dimension in (wenn nicht: im Widerspruch zu) der Moderne oder auch der Postmoderne geht es in den beiden letzten Kapiteln dieses Sammelbandes, die die „Verwandtschaft in der Distanz" sowie „Verborgene Kontinuitäten" beschreiben. Sie führen das Gespräch über die latenten oder auch offenkundigen Probleme und Aporien der Gegenwart nicht nur mit europäischen Autoren (wie Lübbe, Schelsky, Habermas), sondern auch mit der nordamerikanischen Theologie. Dabei kommt u.a. Paul Tillich eine Brückenfunktion zu. Auf eine kritisch-sympathische Wahrnehmung der immanenten Probleme der sich selbst in post-moderner Wendung historisierenden Moderne wird in diesen Studien ebensoviel Wert gelegt wie auf die theologische Profilierung des eigenen Beitrags von Religion und Christentum zur Bewältigung dieser Situation. Dabei erscheint als die entscheidende „Gabe des Glaubens an die Hoffnung der Neuzeit" eine kirchlich vermittelte, gleichwohl „innere Freiheit, die den Unterschied ausmacht zwischen dem, was den Menschen zum Menschen macht, und dem, was er auf nur vorläufige und korrigierbare Weise selbst daraus machen kann" (S. 290).

Eine solche Einsicht verdient im gegenwärtigen Streit um Ort und Auftrag des Christentums in der Postmoderne gehört und weiter vertieft, zugleich aber noch zupackender und verständlicher vermittelt zu werden. *A. S.*

HARALD SCHÜTZEICHEL (Hg.), Opus Dei – Ziele, Anspruch und Einfluß, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 176 S. DM 26,80.

Der vorliegende Sammelband enthält die Referate einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg vom Dezember 1991 zum Selbstverständnis und zu einer Reihe anderer Aspekte der vom gegenwärtigen Papst zur Personalprälatur erhobenen und durch ihre Spiritualität, ihre Wirkmethoden und ihren Einfluß in Kirche und Gesellschaft umstrittenen und vielkritisierten Bewegung (zur Frage eines katholischen Fundamentalismus vgl. in dem Zusammenhang auch: HK, September 1991, 422ff.). Die Tagung war ein Versuch, *mit* dem und nicht bloß *über* das Opus Dei in ein Gespräch einzutreten: Zwei Opus Dei-Mitglieder äußerten sich zu Fragen von Selbstverständnis, Spiritualität und Ehefassung, ein Psychoanalytiker steuerte „tiefenpsychologische Betrachtungen einer Diktatur eines Ideals" bei, ein Moraltheologe *(Dietmar Mieth)* Anfragen an das Verständnis von Kirche und Sexualität beim Opus Dei, ein Journalist *(Peter Hertel)* eine Darstellung des kirchlichen und gesellschaftlichen Einflusses des Opus Dei. Statt der nicht dokumentierten Tagungsdiskussion sind im Band Bemerkungen des Moraltheologen zur Spiritualität des Opus-Dei-Vertreters und Anfragen aus der Sicht des Opus an der Kritik von Hertel abgedruckt. Der Herausgeber weist in einem Nachwort einige Behauptungen des Opus-Dei-Vertreters an die Adresse von Hertel zurück. Zum besseren Umgang mit den zahlreichen durchaus begründeten und verständlichen Vorbehalten, aber auch mancher überzogener, weil aus Dämonisierung erwachsender Ängste, schließlich noch wegen der schwierigen Quellenlage sind Veranstaltungen wie diese von hohem Informationswert (Ähnliches gilt für die z.T. mit denselben Referenten durchgeführte Veranstaltung der Paulus-Akademie in Zürich vom November 1990, dokumentiert in: Opus Dei – Stoßtrupp Gottes oder „Heilige Mafia"?, NZN Buchverlag, Zürich 1992). Daß im Ergebnis letztlich Behauptungen gegen Behauptungen stehen bleiben, gehört zu den unvermeidlichen Risiken solcher Unternehmen. Was im übrigen als Auseinandersetzung mit einer bestimmten kirchlichen Bewegung beginnt, erweist sich in vielen Punkten als Auseinandersetzung mit weit über das Opus Dei hinausreichenden vielfach gerade auch aktuellen Tendenzen in der Kirche. Erschöpft ist das Thema beileibe nicht, was keine Kritik sein muß an den Veranstaltungen: eine historische Untersuchung der Rolle des Opus Dei in Franco-Spanien wäre erforderlich, auch die Dokumentation einschlägiger Texte aus dem Innenleben der Bewegung. Angesichts einer sich zunehmend pluralisierenden Kirche werden Dialogbemühungen dieser Art dringender denn je. *K. N.*

JÓZEF NIEWIADOMSKI / WOLFGANG PALAVER (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck–Wien 1992. 392 S. 55,– DM.

Einen anregenden Einblick in die gegenwärtige Diskussionslage um Probleme und Ansätze in der christlichen Erlösungslehre insgesamt geben die Beiträge dieses Bandes, die anläßlich eines Symposions zu dem vor zwei Jahren veröffentlichten Entwurf einer Erlösungslehre des Innsbrucker Dogmatikers *Raymund Schwager* Stellung beziehen. Dessen Ansatz ist zum einen charakterisiert durch die breite Rezeption der anthropologischen und religionswissenschaftlichen Theorie des Literaturwissenschaftlers *René Girard* (Menschliche Gewalt entsteht durch Nachahmung und Rivalität; der Ausweg aus der Gewalt aller gegen alle liegt im Umschlagen der Gewalt aller gegen einen; dieses Opfer zufälliger Gewalt stiftet Versöhnung; die Erklärung des Sakralen, des Religiösen, der Riten und Mythen, sowie die Entstehung der Gesellschaft aus diesem Opfermechanismus). Zum anderen folgt Schwager in der Tradition Hans Urs von Balthasars dem Konzept eines sich in mehreren Akten vollziehenden Erlösungsgeschehen in Jesus Christus (vgl. *Raymund Schwager,* Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck–Wien 1990). Aus exegetischer und systematischer Perspektive bringen die Autoren des Symposionbandes zentrale Fragestellungen und Probleme der dramatischen Erlösungslehre zur Sprache: So die Frage nach der methodischen Vermittlung systematischen Interesses mit dem historischen Befund, die Frage nach dem „gewalttätigen" Gott des Alten Testamentes, den Stellenwert religiöser Motivation in der Gegnerschaft Jesu, das Verhältnis der Botschaft Jesu zum Horizont frühjüdischen Lebens und Glaubens, die Erklärung der Notwendigkeit des Kreuzes aus der Ablehnung der Basileia-Botschaft; Kreuz, Sendung Jesu und Gericht in ihrem Verhältnis zum universalen Heilswillen Gottes, die Wichtigkeit einer theologischen Argumentation für die Erlösungsthematik. Die Kritik der Theorie Girards unternimmt ein Teil der Autoren unter anthropologischen und religionstheologischen Fragestellungen. Dabei wird vor allem der Vorwurf der „Ontologisierung der Gewalt", eines antiaufklärerischen Erlösungsmechanismus, eines zu negativen Begriffs menschlicher Natur und Freiheit, eines in seinen Konnotationen nicht deutlichen Opferbegriffs, der Diskreditierung der gesamten Religionsgeschichte und der nichtchristlichen Religionen sowie der Ethisierung der Religion erhoben. Die Vielfalt der Perspektiven, unter denen eine Annäherung an den – durch seine interdisziplinäre Anlage ebenso wie durch die zentrale Stellung des Gewaltthemas interessanten – Schwagerschen Entwurf versucht wird, macht den besonderen Reiz dieses Buches aus. *A. F.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

FUNKE, DIETER. Theologie und (Tiefen-) Psychologie. In: Renovatio Jhg. 48 Heft 4 (1992) S. 219–228.

Das gegenwärtig immer häufiger zu beobachtende Bedürfnis nach Unmittelbarkeit und Erlebnisnähe im religiösen Bereich muß dem Autor zufolge als spätes Symptom eines mit der Aufklärung entstandenen Bruchs zwischen psychischer Erfahrung und Glaubensüberlieferung verstanden werden. Da für den Glauben und seine Zukunft entscheidend sein wird, wie wechselseitig Bilder, Symbole, und Glaubensaussagen wieder mit innerpsychischen Erlebnissen und Konflikten in Zusammenhang gebracht werden können, plädiert Funke für einen Dialog zwischen Theologie und Psychologie, um auch so dem Wirklichkeitsverlust des Glaubens entgegenzuwirken. Dieser Dialog sei trotz der in Glaube und Psychologie verschiedenen Zugangsweisen zur Befreiung des Menschen möglich, wenn er auf der Basis der Konvergenz von für Theologie und Psychologie gleichermaßen wesentlichen Optionen und Interessen geführt werde. Als solche nennt Funke die Optionen für das Subjektsein des Menschen, für „Heilen durch Beziehung" und für „Heilen durch Symbole".

KOCH, TRAUGOTT. „Auferstehung der Toten". Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 89 Heft 4 (Dezember 1992), S. 462–483.

Der Beitrag geht in einem ersten Schritt „Inkonsistenzen" bzw. „Unglaublichkeiten" der traditionellen Lehrstücke von der individuellen Eschatologie nach, in einem zweiten Schritt der gegenwärtig festzustellenden „Auflösung der individuellen Auferstehungshoffnung", drittens schließen sich systematische Überlegungen des Autors zum Thema an. Von der traditionellen Vorstellungswelt eines ewigen Lebens nach dem Tod sei uns heute – so der Autor – nur noch ein Gerippe überkommen, von den alten ausgemalten Bildern des Jenseits nichts übriggeblieben. Die Bilder seien gar zu naiv, gar zu infantil und allzu leicht als Wunschprojektionen des Kleinbürgers durchschaubar. Mitten in diesen Ausmalungen und Wunschbildern sei jedoch *ein* Gedanke, und zwar der, ganz in Gott zu sein, ein Gedanke, der vom Glauben an Gott unabtrennbar sei. Unverzichtbar sei im letzten die sich in den alten Vorstellungen ausdrückende Gewißheit des Glaubens, auch im Tode bei Gott, bei Christus zu sein. Über den Glauben und die Hoffnung hinaus, „daß die Einheit des Glaubenden mit Gott, jedenfalls von Gott aus, hält und trägt noch in der Nacht des Todes und sich in Gott vollendet", über diesen Glauben hinaus sei nichts zu denken. „Über das Todesbestehen, über das Bei-Gott-Sein und darin Auferstanden-Sein hinaus kann nichts erfragt sein".

Kultur und Gesellschaft

JÄGER, WOLFGANG. Parteien als Prügelknaben. In: Die politische Meinung Jhg. 38 Heft 278 (Januar 1993) S. 19–27.

In Auseinandersetzung mit der Kritik, die der Bundespräsident in seinem Interviewbuch vom Sommer letzten Jahres an den deutschen Parteien geübt hat, fragt der Freiburger Politologe nach den neuen Herausforderungen, die sich heute für die Parteien stellen und denen mit bloßer Parteienschelte nicht beizukommen sei. Er weist darauf hin, daß die Parteien nach der Auflösung der sie früher tragenden Milieus (kirchlich, gewerkschaftlich) deren Funktionen einer Werte- und Konzeptionenproduktion übernehmen müßten, dazu vermutlich aber gar nicht im Stande seien. Die vom Bundespräsidenten propagierte „Bürgergesellschaft" biete keinen Ersatz für die den Parteien verlorengegangenen Lebenswelten, sondern sei eine „blutleere Reißbrettkonstruktion", die von Emotionen, Bedürfnissen und Lebenszusammenhängen abstrahiere. Es sei blauäugig, den Trend zum Berufspolitiker rückgängig machen zu wollen, weil in einer zunehmend komplexeren Gesellschaft die Politik von der Professionalisierung nicht ausgenommen werden könne. Den Vorwurf, die Parteien hätten in Deutschland zuviel Macht, kontert Jäger mit dem Hinweis, Parteien seien heute mehr denn je vielschichtige und komplexe Gebilde, die von ihren Führungen nur mühsam in eine einheitliche Richtung gelenkt werden könnten. Insgesamt kommt er zu dem Schluß: „Die Parteien sind nicht besser als die Gesellschaft, die sie hervorbringt und die Menschen, die sich in ihnen engagieren."

KOWALSKY, WOLFGANG. Rechtsextremismus und Anti-Rechtsextremismus in der modernen Industriegesellschaft. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 2–3/93, S. 14–25.

Der sich heute ausbreitende Rechtsextremismus sei ein Produkt der Moderne und kein Überbleibsel der Epoche des historischen Faschismus. Die meisten Strategien gegen den Rechtsextremismus jedoch behandeln diesen „als Wurmfortsatz der NS-Zeit". Um sein Plädoyer für eine Revision anti-rechtsextremer Denkmuster und Aktionsformen zu begründen, stellt Kowalsky verschiedene „Strategien" auf den Prüfstand, um deren Ungenügen, ihre Denkblockaden und unnützen Rituale in der Auseinandersetzung mit der heutigen Form von Rechtsextremismus aufzuzeigen: die „Antifaschismusstrategie", die Kontinuität zum historischen Faschismus behauptet, die „Aufarbeitungsstrategie", die das Erstarken des Rechtsextremismus in der fehlenden Aufarbeitung der NS-Vergangenheit sieht, die nach Berufs- und Parteienverbot rufende „Repressionsstrategie" (sie fördert auf der Gegenseite Wagenburgmentalität und erschwere vor allem auch die nötige Kontrolle bestimmter Gruppen), die „Aufklärungsstrategie" oder die ursachenbezogenen „Psycho- (der faschistoide und chronisch autoritäre Deutsche) und Antikapitalismusstrategie (kapitalistische Systeme sind faschismusträchtig)". Diese verfehlten das spezifische Neue, wirkten gerade auf Jugendliche durch moralische Selbstgerechtigkeit demotivierend und gefährdeten durch manichäisches Denken, Etikettierung, Ausgrenzung und falsche Gegnerschaft gerade die angezielten Erfolge in der Bekämpfung. Allesamt vereinfachten diese anti-rechtsextremen Strategien zu sehr die Komplexität der verschiedenen Desintegrationsprozesse, die den modernen Rechtsextremismus zum Resultat hätten.

Notizen

Den ehemaligen Abtprimas der Benediktinerföderation, Viktor Josef Dammertz, ernannte Johannes Paul II. zum neuen Bischof von Augsburg. Der aus dem Landkreis Moers am Niederrhein stammende Dammertz ist Nachfolger von Bischof Josef Stimpfle, der der Diözese Augsburg 28 Jahre lang vorstand. Dammertz war seit 1975 Erzabt der Missionsbenediktiner von St. Ottilien, bevor er 1977 an die Spitze aller Benediktinerkongregationen gelangte, ein Amt, das er bis 1992 innehatte. Daß die allgemein sehr positiv aufgenommene Wahl auf Dammertz fiel, war keine Überraschung, da er seit langem zu den aussichtsreichsten Kandidaten für die Stimpfle-Nachfolge gezählt wurde. Zum neuen Bischof von Eisenstadt (Österreich) und damit zum Nachfolger von Bischof Stefan László ernannte der Papst den bisherigen Generalvikar der Diözese, Paul Iby.

Etwa fünf Prozent der kirchlichen Mitarbeiter, deren Überprüfungsanträge bei der Gauck-Behörde im zweiten Halbjahr 1992 abschließend bearbeitet wurden, wurden als „belastet", das heißt als offizielle oder inoffizielle Mitarbeiter der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR eingestuft. Diese Angaben machte Gerd-Dieter Hirsch, Abteilungsleiter für Auskunft, Einsicht und Verwendung bei der Gauck-Behörde. Insgesamt wurden im zweiten Halbjahr 1992 aus dem kirchlichen Bereich knapp 5200 Überprüfungsanträge gestellt. Hirsch stellte fest, mit der Einstufung von kirchlichen Mitarbeitern als belastet sei kein abschließendes Urteil über Art und Umfang ihrer Stasi-Tätigkeit gesprochen. Der Anteil der als „belastet" Eingestuften lag nach seinen Angaben bei den kirchlichen Mitarbeitern niedriger als bei anderen Berufsgruppen: Bei den Lehrern betrug die Quote im gleichen Zeitraum acht Prozent.

Über 100000 Jugendliche aus allen Teilen Europas nahmen am Jahreswechsel 1992/93 an einem von der ökumenischen Brüdergemeinschaft von Taizé veranstalteten Treffen in Wien teil. Das Land mit dem größten Kontingent an Teilnehmern war bei diesem bereits fünfzehnten sogenannten Europäischen Jugendtreffen Polen. Der Gründer der Gemeinschaft, Roger Schutz, sprach sich bei der Veranstaltung für eine „Ökumene ohne Aufschub" aus. Die Christen würden unglaubwürdig, wenn sie sich „alle auf den einen Gott der Liebe berufen, in zentralen Glaubensdingen aber untereinander zerstritten sind". In einer Grußbotschaft aus Anlaß des Treffens meinte der österreichische Bundespräsident Thomas Klestil, in einer Zeit der Zukunftsangst, der Entsolidarisierung und der Vereinzelung brauche es dringend das „gelebte und überzeugenden Gegenbild". Das Europäische Jugendtreffen im Geist der Gemeinschaft von Taizé sei ein solches Gegenbild.

Als wichtiger Schritt auf dem Weg zur Herstellung regulärer kirchlicher Verhältnisse in Albanien ernannte Johannes Paul II. am 24. Dezember neue Bischöfe für die albanischen Juridiktionsbezirke: Der bisherige Gemeindepfarrer Franco Illia wurde neuer Erzbischof von Shkodrē – der frühere Generalvikar Zef Simoni sein Weihbischof – und zugleich Apostolischer Administrator der Diözesen Lezhë, Sapë und der Territoralabtei Orosh. Zum Erzbischof der in Erzdiözese Durrës-Tirane umbenannten früheren Erzdiözese Durrës berief der Papst den bisherigen New Yorker Seelsorger für Auslandsalbaner, Rrok Mirdita. Den Franziskaner Robert Ashta ernannte er zum neuen Bischof von Pult, Apostolischer Administrator für Südalbanien wurde der Apostolische Nuntius in Tirana, Erzbischof Ivan Dias, ein Inder. Seit 1943 hatte der Apostolische Stuhl wegen der Religionspolitik des kommunistischen Regimes keine Bischofsernennungen mehr für albanische Diözesen vornehmen können. Seit 1991 bestehen diplomatische Beziehungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Albanien. Möglicherweise wird der Papst selbst im Rahmen einer Albanienreise im April die Bischofsweihen vornehmen.

Die schwedische Regierung hat Bischof Gunnar Weman zum neuen Erzbischof der lutherischen Kirche des Landes ernannt. Er tritt zum 1. April die Nachfolge von Erzbischof Bertil Werkström an. Der neue schwedische Erzbischof war fast dreißig Jahre Gemeindepfarrer, bevor er 1986 zum Bischof der Diözese Luleå ernannt wurde, die den gesamten Norden Schwedens umfaßt. Die schwedische Kirche hat 7,6 Millionen Mitglieder und ist damit die größte lutherische Kirche der Welt.

Zum „Jahr der indigenen Völker" haben die Vereinten Nationen auf die Initiative verschiedener internationaler Menschenrechtsorganisationen hin das Jahr 1993 erklärt. Schätzungen der Gesellschaft für bedrohte Völker zufolge werden mindestens 200 Millionen Menschen (etwa sechs Prozent der Weltbevölkerung) als Ureinwohner diskrimiert oder verfolgt. Dazu gehören neben den Indianern und den Inuits (Eskimos) die Tuareg in den Saharastaaten, die Pygmäen im zentralafrikanischen Regenwald, die Aeta auf den Philippinen, die Penan in Malysia, die Ainu in Japan, die Maori Neuseelands, die australischen Aborigines, die Bewohner der pazifischen Inseln, die Sami in Nordskandinavien oder die Tschuktschen und Jakuten im Norden Sibiriens. Die größte Gruppe indigener Völker bilden, vor den 40 Millionen Indianern Amerikas, die 70 Millionen Adivasi, die Ureinwohner Indiens.

Einem Bericht der französischen Nachrichtenagentur Eglises d'Asie zufolge mehren sich Anzeichen, die auf die Existenz von Untergrundkirchen in Nordkorea schließen lassen (Eglises d'Asie 16.1.93). Das Regime selbst habe dieses zugegeben und für das Jahr 1980 eine Zahl von 10000 Protestanten genannt. Gegenwärtig dürfte diese Zahl doch erheblich höher sein. Eine amerikanische protestantische Hilfsorganisation, die die nordkoreanische Kirche unterstützt, schätzt etwa 30000 protestantische Gläubige. Die Zahl der Katholiken liege weit darunter; hier schwankten die Schätzungen zwischen einigen tausend und nur einigen hundert Kirchenmitgliedern. Wie es möglich sei, daß überhaupt eine Kirche überleben konnte, bleibe rätselhaft. Denn obwohl die nordkoreanische Verfassung von 1972 Versammlungs-, Meinungs-, Pressefreiheit einräume und sogar die freie Religionsausübung garantiere, blieben diese Rechte rein formal, da alle Staatsbürger gezwungen seien, „sich dem sozialistischen Ideal entsprechend zu verhalten" und „den Sozialismus gegen seine inneren und äußeren Feinde zu verteidigen".

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage, das Jahresregister 1992 und ein Prospekt der Firma Strässer, Stuttgart, beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Norbert Baumert, Frau und Mann bei Paulus. Überwindung eines Mißverständnisses. Verlag Echter, Würzburg 1992. 448 S. 39,– DM.

Michael Böhnke / Helmut K. Reich / Louis Ridez (Hg.), Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1992. 207 S. 49,80 DM.

Norbert Brox / Odilo Engels / Georg Kretschmar / Kurt Meier / Heribert Smolinsky (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Band 12: I. und II. Weltkrieg, Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958) hg. von Kurt Meier. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992. 1260 S. 198,– DM.

Helmut Burkhardt / Uwe Swarat (Hg.), Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Band I. Verlag W. Brockhaus, Wuppertal 1992. 660 S. 98,– DM.

Gabriele Eisenring, Die eheliche Gemeinschaft und das Kindesverhältnis in der katholischen Rechtsordnung. Beitrag zu einem Systematisierungsversuch eines Familienrechts in der Kirche. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992. 195 S. 39,– sfr.

Erwin Fahlbusch / Jan Milič Lochman / John Mbiti / Jaroslav Pelikan / Lukas Vischer (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Internationale theologische Enzyklopädie, Band 3 (L–R). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 828 S. 298,– DM.

Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Quaestiones disputatae, Band 141. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992. 224 S. 48,– DM.

Walter Groß / Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992. 236 S. 38,– DM.

Peter Haungs / Karl Martin Graß / Hans-Joachim Veen (Hg.), CIVITAS. Widmungen für Bernhard Vogel zum 60. Geburtstag. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1992. 789 S. 98,– DM.

Eilert Herms, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992. 542 S. 74,– DM.

Wolfgang Heydrich / Joachim Krause / Uwe Nerlich / Jürgen Nötzold / Reinhard Rummel (Hg.), Sicherheitspolitik Deutschlands: Neue Konstellationen, Risiken, Instrumente. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1992. 826 S. 39,– DM.

Franz-Xaver Kaufmann, Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt. Herder/Spektrum Band 4138. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992. 128 S. 12,80 DM.

Reinhard Kirste / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.), Religionen im Gespräch (RIG). Band 2: Engel – Elemente – Energien. Verlag Zimmermann, Balve 1992. 716 S. 39,80 DM.

Kurt Koch, Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven. Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1992. 342 S. 39,80 DM.

Hans Krämer, Integrative Ethik. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1992. 427 S. 64,– DM.

Adam Krzeminski, Polen im 20. Jahrhundert. Ein historischer Essay. Verlag C. H. Beck, München 1992. 213 S. 19,80 DM.

Wolfgang Lück, Lebensform Protestantismus. Reformatorisches Erbe in der Gegenwart. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1992. 159 S. 39,80 DM.

Carlo Maria Martini, Einschaltung. Ein Kardinal im Gespräch mit den Medien. Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1992. 96 S. 16,80 DM.

Reinhard Mohr, Zaungäste. Die Generation, die nach der Revolte kam. S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1992. 222 S. 28,– DM.

Dietz-Rüdiger Moser (Hg.), Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992. 496 S. 89,– DM.

Wolfhart Pannenberg / Theodor Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis. 1. Kanon – Schrift – Tradition. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien + Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 340 S. 49,80 DM.

Alois Riklin u. a., Bischofswahlen in der Schweiz. NZN Buchverlag, Zürich 1992. 192 S. 25,80 DM.

Dorothea Sattler, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992. 512 S. 48,– DM.

Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik. Band 2. Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 640 S. 58,80 DM.

Albert Stein, Evangelisches Kirchenrecht. Ein Lernbuch. Verlagsgruppe Luchterhand, Neuwied 1992. 225 S. 38,– DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 2/1993

Wolfgang Seibel SJ: Einheit der Kirchen – *Jacob Kremer:* Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung – *Hans-Joachim Höhn:* Ethik in der Risikogesellschaft – *Roman Bleistein SJ:* Hans Carossa und Rupert Mayer – *Johanna Schießl:* Priestertum der Frau – *Reinhard Marx:* Ist Kirche anders? Zum Miteinander in der Kirche aus der Sicht der katholischen Soziallehre – *Sabine Demel:* Standesamt, Ehe, Kirche. Die Neubewertung der Zivilehe als Versuch einer ökumenischen Annäherung.

KONTRASTE
Heft 1/1993

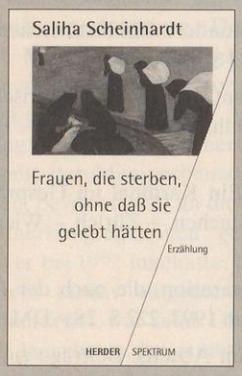
Thema: Lebenskrisen
Erfahrungen: Von sechs Leuten, die es geschafft haben – Lesestoff: Vier Spiele mit der Vergangenheit – Report: Arbeitslos, das Ende? – Lyrik: „Ich kann in keinem Weg mehr einen Weg sehen" – Protokoll einer Entgleisung: Ein halbes Leben an der Flasche – Ratgeber: Die Anti-Lebenskrisen-Strategie – Ganz persönlich: Brief an meine tote Schwester – Erfahrungen: Er ist behindert. Na und? – Cartoons, Zitate, Bücher zum Thema.

Verlag Herder Freiburg

HERDER/SPEKTRUM

Das Taschenbuch mit Linie

Neu im Februar



Band 4155, DM 12,80



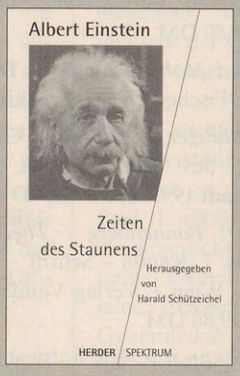
Band 4043, DM 12,80

Tom McLean
Die schwindende Zeit
Leben mit Aids
Band 4157, DM 12,80
Die Geschichte eines Kampfes gegen AIDS, Bigotterie und Vorurteile. Aber keine Geschichte über das Sterben, sondern das Dokument eines unbändigen Lebenswillens trotz des tödlichen Virus.

Karlfried Graf Dürckheim
Meditieren – wozu und wie
Band 4158, DM 16,80
Geheimnisse erfahren und sich als ganzer Mensch verwandeln. Der vielfach erprobte Grundkurs der Meditation für alle, die im Alltag den Weg zum Wesentlichen gehen wollen. Eines der reifsten und praktischsten Werke Karlfried Graf Dürckheims.



Band 4156, DM 16,80



Band 4153, DM 16,80



Band 4112, DM 24,80



Band 4173, DM 12,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Taschenbuch-Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

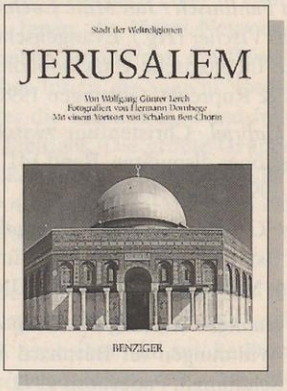
BENZIGER

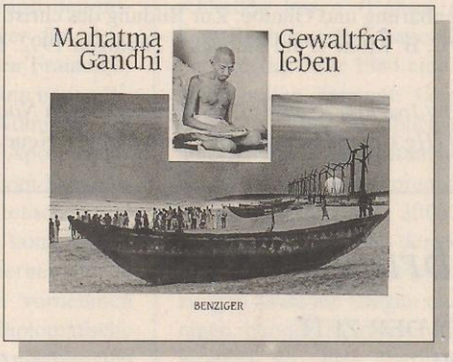
Eindrucksvolle Texte und brillante Fotos – zwei herausragende Bildbände zum Verlagsjubiläum

Der exzellente Kenner des Nahen Ostens Wolfgang Günter Lerch und der vielfach ausgezeichnete Fotograf Hermann Dornhege nehmen den/die Leser/in mit auf eine imposante Reise durch die Geschichte und Gegenwart der „Stadt Davids" und erläutern den unterschiedlichen Rang Jerusalems für die prophetischen Religionen.

Wolfgang Günter Lerch/ Hermann Dornhege
Jerusalem – Stadt der Weltreligionen
Mit einem Vorwort von Schalom Ben-Chorin

104 Seiten mit 54 Farbfotos
Gebunden
DM/sFr. 29,80





Angesichts der globalen Krisen heute haben die Taten und Gedanken Gandhis universelle Bedeutung bekommen. In diesem Bildband werden seinen so drängend aktuellen Aussagen beeindruckende Fotos der Situation im heutigen Indien gegenübergestellt.

Mahatma Gandhi
Gewaltfrei leben
Ausgewählt, eingeleitet und aus dem Englischen übersetzt von Detlef Kantowsky.
Fotografiert von Andreas Hoffmann

112 Seiten mit 50 s/w-Fotos. Gebunden
DM/sFr. 29,80

200 JAHRE 1792-1992

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 3 47. Jahrgang März 1993

Der Gefahr, als Kreuzesreligion zur Wohlstandsreligion zu werden, müssen wir ins Auge sehen.

Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung"

Das Kreuz mit dem Kreuz

Millionenfach ist es in privaten Wohnungen wie Kirchengebäuden zu sehen, wird an goldenden Kettchen getragen, Amuletten zum Verwechseln ähnlich, ziert Altäre und Gebäudegesimse, Bordüren und Banner. Wo landwirtschaftlich genutzte Straßen sich kreuzen, zeugt es reichverziert und bäuerlich-derb gestaltet vom Glauben – und vom Wohlstand – der Landbevölkerung. Vor dem Namen katholischer Bischöfe ist es fast so etwas wie eine Dienstrangbezeichnung, während es von den Säkularisierteren unter den Zeitgenossen immerhin noch als Symbol schlechthin für den Tod angesehen wird: auf Grabsteinen, in Todesanzeigen und Namenslisten.

Die Rede ist von einem Zeichen, das – so das Bekenntnis der Christen – vom Schandmal zum Siegeszeichen wurde, dem Kreuz. Sosehr es jedoch auch der Sache nach von Anfang an zentrales Symbol des Christentums war – die Ikonographie folgte später – und trotz millionenhafter Reproduktion seinen Aussagewert letztlich nicht einbüßte, wirklich im reinen ist man damit bis heute nicht. Oder sagen wir besser: heute weniger denn je. Man mag einwenden: Wie kann man mit einem so ungeheuerlichen Zeichen ins reine kommen wollen? Immerhin stellte es bereits Paulus in der Verknüpfung mit der Messiasverkündigung als – den Griechen – „Torheit" und – den Juden – „Ärgernis" heraus. So naheliegend dieser Einwand auch ist: eine hinreichende Antwort bzw. Erklärung bietet er nicht. Wenn der Eindruck nicht trügt, stolpert man gerade in unserer Zeit über das mehr oder minder stilisierte Zeichen eines der grausamsten und schändlichsten Tode, die Menschen Menschen antun können.

Im Mittelpunkt heutiger Anfragen weniger an die Kreuzes*theologie* als an eine bestimmte Kreuzes*verkündigung* steht der keineswegs immer schon das Christentum als ganzes frontal in Frage stellende Verdacht, beim Gott der Christen könnte es sich vielleicht doch um einen Despoten handeln, der mit einem Menschenopfer besänftigt werden müßte, als sei das Christentum in eine Stufe der Religionsgeschichte zurückgefallen, die noch das Menschenopfer kannte. Nicht nur bei Außen- und Randstehenden scheint es zunehmend schwieriger zu werden, das Thema Kreuz so zur Sprache zu bringen, daß damit nicht erhebliche Vorbehalte und Reserven aufgebaut werden.

Verlangt der christliche Gott Menschenopfer?

Eine bestimmte, theologisch wenig reflektierte Verkündigungssprache verwendet weiterhin Begriffe, die bei Zuhörern Gefühle hervorrufen können, die den bekannten Vorbehalten der Religionskritik gegenüber den „pathologischen" Zügen des Christentums nicht unähnlich sind: Wie konnte Gott es wollen, daß derjenige, den die Christen als den Sohn Gottes bekennen, auf diese Weise zu Tode kam? Heiligt der Zweck, die Erlösung, doch die Mittel, den schändlichen Tod am Kreuz, der schließlich noch mit den zumindest mißverständlichen, auf jeden Fall aber faktisch oft mißverstandenen Kategorien „Sühne" bzw. „Opfer" gedeutet wird? Und in einem weiteren Schritt: Was für ein Gott ist das, der – aus welchen Motiven auch immer – diesen grausamen Weg wählt? Oder hat er ihn vielleicht gar nicht gewählt, kommt Gott bei der menschlichen Freiheit vielleicht auch an seine Grenzen?

Neu sind diese Fragen nicht. Aber in dem Maße, wie der einzelne Gläubige sich weniger scheut, Fragen dieser Art auch öffentlich zu äußern, vor allem in dem Maße, wie der kirchlich

verkündete Glaube immer mehr subjektiv angeeignet sein will, brechen sie mehr denn je auf. Seine besondere Dynamik erhielt dieses Thema vor allem in Verbindung mit der Aufarbeitung von zuweilen schmerzlichen Biographien von Christen. In *Tilmann Mosers* Aufschrei in Gebetsform (in: Gottesvergiftung, Frankfurt 1976) gegen das, was er „Gotteskrankheit" nennt, nämlich einen christlichen Glauben, der vor allem mit Schuldgefühlen, Strafandrohungen und Gerichtsängsten operiere, ist der den Autor eher an Sadismus als an Erlösung gemahnende Kreuzestod Jesu Beweis für den krankmachenden Charakter eines bestimmten Gottesbildes: „Man hat mir weismachen wollen, daß du mit seiner Opferung am Kreuz den neuen Bund der Liebe hast einläuten wollen ... Seltsam, seltsam – keiner von den Predigern hat je Verdacht geschöpft, daß vielleicht nicht mit *uns,* sondern mit *dir* etwas nicht stimmt, wenn du vor lauter Menschenliebe deinen Sohn schlachten lassen mußtest."

„Mißbrauchsgeschichte" oder authentischer Ausdruck des christlichen Glaubens?

Bereits in seiner „Einführung ins Christentum" von 1968 gibt *Joseph Ratzinger* in dem Zusammenhang eine weithin exemplarisch gewordene theologische Antwort. Es geht ihm dabei weniger um das Kreuz als eine im Vergleich zu anderen Hinrichtungsarten zur Zeit Jesu bis heute als besonders erniedrigend und schmachvoll empfundene Art des Zu-Tode-Kommens. Im Zentrum steht die ebenso verbreitete wie problematische Deutung dieses Todes als eines Mittels, mit dem die „unendlich beleidigte Gerechtigkeit Gottes mit einer unendlichen Sühne wieder versöhnt würde". Ratzinger räumt ein, daß von manchen Andachtstexten sich geradezu die Vorstellung aufdränge, der christliche Glaube stelle sich einen Gott vor, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein „Menschenopfer" verlangt habe – obendrein das seines eigenen Sohnes.

Das Kreuz, so Ratzinger, markiere jedoch keine Übertragung gängiger Sühne- und Erlösungsvorstellungen aus der außerchristlichen Religionsgeschichte ins Christentum, sondern revolutioniere diese, selbst wenn faktisch im späteren christlichen Bewußtsein diese Revolution weitgehend wieder neutralisiert und in ihrer Tragweite nicht erkannt worden sei. Für den christlichen Glauben sei das Kreuz gerade nicht ein „Vorgang in einem Mechanismus des beleidigten Rechtes", sondern es stehe da „als Ausdruck für die Radikalität der Liebe, die sich gänzlich gibt".
Eine Ausprägung eigener Art erfuhr die Auseinandersetzung um die Kreuzesbotschaft durch die *Feministische Theologie.* Ansatzpunkt ist dabei vor allem die Wirkungsgeschichte des Opfergedankens bei und für Frauen: „Das *Gottesbild* projiziert den despotischen patriarchalen Vater in den Himmel; *Erlösung* geschieht durch Opfer und verstärkt damit die gesellschaftliche Forderung an Frauen, sich für die Familie zu opfern; durch die *Isolierung* des Kreuzestodes *Christi* (...) wird das Martyrium von Frauen und Männern in Geschichte und Gegenwart unsichtbar gemacht und eine eigenständig handelnde Nachfolge Christi verhindert; das *Menschenbild* des total sündigen Menschen verhindert bei Frauen das befreiende Streben nach Autonomie und Selbstbewußtsein, weil es für Sünde erklärt wird, und bestätigt ihre (Selbst)unterwerfung, als sei sie Ausdruck von Glaubensgehorsam" (*Luise Schottroff,* in: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991).

Mit dieser Kritik stimmt die Feministische Theologie über weite Strecken in die geläufige Problematisierung eines traditionellen Kreuzesverständnisses ein. Innerhalb des Feminismus scheiden sich die Geister indes an der Frage, inwieweit es sich bei dem problematisierten Kreuzesverständnis lediglich um eine „Mißbrauchsgeschichte" (Schottroff) der biblischen Auffassung handelt bzw. ob die faktische Wirkungsgeschichte ein letztlich unvermeidliches Verständnis des christlichen Gottes- und auch Menschenbildes widerspiegelt.

Ob man das Kreuz in erster Linie als Zeichen für radikalisierte Liebe versteht oder mit einer sich als Befreiungstheologie verstehenden Feministischen Theologie das *eine* Kreuz näher an die vielen Kreuze der Menschen heranrückt, beide Ansätze zielen im Grunde in eine ähnliche Richtung. In beiden Fällen tritt man *negativ* jeder Deutung entgegen, die auch nur Spurenelemente vom Verdacht enthält, hier gebärde sich der trinitarische Gott sadomasochistisch, mit anderen Worten, das Kreuz Christi sei zurückzuführen auf einen ebenso quälenden Gott – Gott Vater – wie gequälten Gottessohn – Jesus Christus. *Positiv* wird versucht, die Geschichte des Mannes aus Nazareth als Märtyrergeschichte zu lesen. Und das heißt: Nicht die konkrete Art, wie dieser Mann zu Tode gekommen ist, nicht die menschenverachtenden Umstände seines Todes sind für den christlichen Glauben das Entscheidende, sondern die liebende Hingabe, mit der er seinen Lebensweg konsequent im wahrsten Sinne des Wortes zu Ende ging.

Die Rede vom Kreuz und ihre kulturellen Bedingungen, unter denen sie geschieht

Ob so die gegenwärtigen Probleme mit dem Thema allerdings wirklich bewältigt sind, ist damit nicht gesagt. Wenn das Kreuz gerade auch durch seine millionenfache Reproduktion schon rein visuell so beherrschend geworden ist, kann dies nicht nur bei den traditionellen Kritikern des christlichen Glaubens den Eindruck entstehen lassen, von Christen werde eine Leidensverherrlichung gepflegt, die letztlich nicht zum Leben helfe, sondern befreites Leben verunmögliche. Es hält sich ausgesprochen oder unausgesprochen der aus der Religionskritik bekannte Verdacht, Christen kultivierten eine Lebenshaltung des passiven Erduldens und Nicht-„ich"-sagen-Dürfens. Ja, die Meinung ist nicht so selten, das neuzeitlich-

moderne Freiheitsethos, das ausgeprägt individuelle menschliche Streben nach Glück und Erfüllung im Leben stünden in einem grundlegenden Widerspruch zu zentralen Anliegen eines Glaubens, für dessen Zentrum das Kreuz stehen soll.

Diese Frage verdeckt andererseits nur wiederum das grundlegende Problem, ob beim Sprechen über den Kreuzestod Jesu die jeweiligen kulturellen Bedingungen, unter denen es geschieht, die jeweiligen Vorverständnisse und Gefühle, auf die es trifft, hinreichend berücksichtigt werden. Ist es ein Zufall, wenn in einer historisch kontingenten Situation etwa in Lateinamerika – bei aller fragwürdigen Leidensverherrlichung, die es dabei auch gibt – der Umgang mit dem Kreuz und dem Gekreuzigten in Gebet und Volksfrömmigkeit dem Lebensgefühl vieler Menschen offenbar entschieden näher liegt als in einer westlichen Kultur Mitteleuropas und Nordamerikas? Für eine Gesellschaft, in der Mangel an Lebensnotwendigem, der Entzug elementarer Menschenrechte und physische Brutalität an der Tagesordnung sind, ist die Solidarisierung mit dem Leidenden und Gekreuzigten offenbar auf eine unmittelbarere Weise möglich und not-wendig als in einer Kultur mit verdeckteren Formen des Leidens und Sterbens.

Die Spannungseinheit von Kreuz und Auferstehung

Unter äußeren Bedingungen, die den Umgang mit Sterbenden bzw. Toten weithin in dafür spezialisierte Einrichtungen der medizinischen Fürsorge verlegt und damit faktisch ausgegrenzt haben, treffen Kreuz und Gekreuzigter auf gänzlich andere Voraussetzungen bei den Menschen als in Kulturen und zu Zeiten, in denen der Tod in jedweder Form zum täglichen Leben gehört. Kann das Gewicht des einen Kreuzes wie der vielen Märtyrerkreuze im Christentum innerhalb einer Gesellschaft mit einer durchschnittlichen Lebenserwartung von weit über 70 Jahren wirklich dieselbe sein wie dort, wo tagtäglich im unmittelbaren Lebensbereich der Menschen gestorben wird oder wo das Martyrium nicht selten alltägliches Schicksal ist? Ist es realistisch zu erwarten, daß Menschen ihre Beziehung zum Kreuz Jesu Christi unabhängig etwa von der Frage aufbauen, ob in ihrem Land die Todesstrafe ein politisch wie ethisch akzeptiertes Mittel der Strafjustiz ist oder ob sie weithin als ethisch unakzeptabel gilt?

Wer unter Bedingungen westlicher Kultur heute die Menschen an das Kreuz Jesu heranführen will, wird die unterschiedlichen Verständnisvoraussetzungen berücksichtigen müssen. Andernfalls stuft er möglicherweise etwas als Glaubensabfall bzw. Entchristlichung ein, was viel weniger mit einer defizienten Beziehung zu diesem Glauben als mit kulturellem Wandel zu tun hat. Dabei gilt es dreierlei zu beachten:
1. Nur unter der Gefahr der Selbstaufgabe könnte der christliche Glaube darauf verzichten, die jeweiligen Gegenwartsplausibilitäten im Licht des Kreuzes kritisch zu betrachten. Dennoch ist dies Anliegen nicht zu verwechseln mit einem grundsätzlichen weltflüchtigen Pessimismus – in unserem heutigen Fall – in bezug auf die moderne, neuzeitliche Freiheitskultur. Eine im Prinzip bejahende, aber deswegen nicht unkritische Haltung gegenüber dieser Kultur ist kein Mangel an Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge, sondern schlicht Ausdruck einer Nachfolgeexistenz unter heutigen Bedingungen. Das Kreuz ist kein Gegenbild zum „aufrechten Gang", keine moralisierende Einladung zu Passivität und mangelndem Selbstbewußtsein, nicht das Fanal für eine das Leiden verherrlichende miesepetrige Lebensfeindlichkeit, kein Knüppel, mit dem man – vgl. auch die entsprechende Kritik von Frauen bzw. Feministinnen – immer schon als überzogen gedachte Selbstverwirklichungs- und Emanzipationswünsche schlägt – zum Kreuz selbst kam es deshalb, weil dieser Jesus von Nazareth bis in den Tod hinein „aufrechten Gang" bewies.

2. Gerade um einer theologisch fragwürdigen Fixierung auf das Kreuz vorzubeugen, müßte es darum gehen, die Verbindung von Kreuz und Auferstehung deutlicher in den Blick zu bekommen, als dies teilweise geschieht. Ohne die Freude des Ostersonntags wäre der Karfreitag nur einer unter vielen Tagen geblieben, an dem Menschen sich gegenseitig in den Tod treiben. Daß Menschen diesen Jesus aus durchsichtigen Motiven aufs Brutalste umbrachten, ist nur die eine Seite dieses Geschehens; erst das Bekenntnis der Christen, daß Gott diesen nach menschlichen Maßstäben schmählich Gescheiterten nicht im Tod ließ, hat aus den Vorgängen am Karfreitag ein Geschehen werden lassen, von dem auch für alle übrigen Menschen Hoffnung ausgehen kann.

Die Kehrseiten moderner Freiheitlichkeit nicht übersehen

3. Sosehr damit das visuell so überaus präsente Kreuz stärker rückgebunden wird in die Spannungseinheit von Karfreitag und Ostersonntag – es geht beileibe nicht darum, es zu verdecken oder gar zu verschweigen. Gerade in einer Kultur, in der Menschen ihre Endlichkeit und Kontingenz, ihre Schuldverstricktheit und das Leiden zuweilen hinter einer Fassade des schönen Scheins verstecken, ist das Kreuz als radikale Infragestellung falscher Bedürfnisse und Hoffnungen notwendiger denn je. Das Kreuz ist heute eine unverzichtbare Mahnung, die Kehrseiten und Verengungen moderner Freiheitlichkeit nicht zu übersehen, diejenigen nicht zu vergessen, denen diese Kultur keinen oder kaum Zuwachs an individueller Freiheit, sozialer Sicherheit, Mobilität, menschlicher Geborgenheit, Gesundheit und beruflichen Chancen u.a.m. bietet. Aber auch in diesem Zusammenhang gilt: Gottes Tat besteht nicht darin, daß er das eine Kreuz und die vielen Kreuze willentlich herbeigeführt hat, sondern daß er seine zugesagte Nähe im Leiden, aber erst recht im Tod nicht aufkündigt.

Klaus Nientiedt

Kulturkampf?

Die Kirche sollte ihre Gegner nicht fürchten

Daß der Kirche der Wind aus der Öffentlichkeit ins Gesicht bläst, ist seit langem eine Binsenwahrheit. Was auffällt in letzter Zeit, sind die besorgten, heftiger werdenden Reaktionen darauf. Man fühlt sich umstellt, mit dem Rücken an der Wand, von allen möglichen Seiten mit Gehässigkeiten beworfen, und je mehr darauf eingeschlagen wird, um so dünnhäutiger wirken die Reflexe. Man weiß nicht so recht, wie einem geschieht. Die Kirche ist heute möglicherweise ihrer wirklichen Sendung, in Gesinnung und Verhalten ihrem Herrn und Meister näher als je in ihrer Geschichte. Sie bemüht sich um eine menschenfreundliche Verkündigung, reglementiert weniger, hat nicht mehr so viel Macht, um sich wirklich große Feindschaften zuzuziehen. Sie gibt sich Mühe mit der Ökumene, tut eine Menge für die Zukurzgekommenen und Notleidenden in aller Welt, mahnt zum Frieden und verteidigt die Menschenrechte, und doch wird auf sie eingedroschen, als ob sie à la Deschners Kriminalgeschichte des Christentums geschichtlich nur Fehlleistungen erbracht hätte und jetzt noch ein Gebilde voller Machenschaften wäre, nur darauf aus, den Leuten das bißchen in der Moderne errungene Freiheit streitig oder madig zu machen.

Durch Kaskaden von Häme, Nörgelei, Mißgunst und Anfeindungen entnervt, werden nun auch kirchlicherseits dunkle Komplotte und entschlossene, wenn auch schwer faßbare feindliche Kolonnen vermutet, die mit „nihilistischem" Programm hauptsächlich über die Medien der Kirche den Garaus und deren Botschaft lächerlich machen möchten. Bischof *Walter Kasper* sprach an Neujahr gar von einem „Kulturkampf, den einige meinungsführende Medien in unserem Land gegenwärtig ... gegen die Kirche und gegen das Christentum führen" (vgl. HK, Februar 1993, 103).

Nun sind die beklagten Phänomene gewiß nicht zu leugnen. Neben der unattraktiven Politik steht gegenwärtig tatsächlich die Kirche, die *katholische* weit mehr als Protestanten und Orthodoxe, am meisten im Sperrfeuer von Magazinen, Illustrierten, Bücherschreibern, Filmemachern, gelegentlichen Fernseh-Talks und sonstigen meinungsbildenden Veranstaltungen. Aber Kulturkampf?

Geschichtliche Parallelen zu ziehen ist schon deswegen meist mißlich, weil sich geschichtliche Vorgänge fast immer ähneln, aber sich nie einfach wiederholen. Von Kulturkampf reden hieße Haltungen und Strebungen von heute in Begriffe des 19. Jahrhunderts fassen. Kulturkampf war damals in Deutschland Bekämpfung des Katholischen durch die protestantisch-preußische liberale und zugleich wissenschaftsgläubige Mehrheitskultur, Niederhaltung des katholischen „Obskurantismus" als konfessioneller und kultureller Minderheit mit Mitteln der politischen Macht.

Bereits da wird der Vergleich problematisch. Das politische System von heute sichert der Kirche Freiheit so vollständig und umfassend, wie sie sie in der Geschichte nie hatte. Anfeindungen kommen, wenn, dann *aus dem Bauch der Gesellschaft.* Auf dem freien, zu postmoderner Beliebigkeit neigenden Meinungsmarkt finden die Auseinandersetzungen aller gegen alle statt und bilden sich die jeweiligen Meinungsmoden. Es hängt auch von der Kirche ab, wie selbstbewußt, wie zaghaft, wie vernünftig oder verkehrt sie sich durch ihr eigenes Tun und Walten dem stellt. Wo sie nicht artikulieren kann, was ihre Sache ist, wo sie den öffentlichen „Diskurs" nur um ihre eigenen Widersprüche bereichert oder sich ihm ganz entzieht, darf sie sich über Häme nicht wundern.

Noch problematischer wird der Kulturkampfreflex, wenn man die weltanschaulichen Konstellationen von damals mit denen von heute vergleicht. Das 19. Jahrhundert produzierte *geschlossene Gegenbewegungen,* die liberalistische im Kampf um die Intellektuellen und den wirtschaftlich-technischen Fortschritt, die sozialistische im Kampf um die Arbeiterschaft. Sie standen als säkulare Ersatz- oder Gegenreligionen bereit. Sie gibt es heute nicht mehr oder nur noch in verstreuten, da und dort radikalisierten Resten. Sie zu überschätzen wäre fatal; sie zu beschwören hieße, sich auf eine Ebene begeben, wo Kirche selbst in Gefahr käme, mit diesen Gegenreligionen von einst in die ideologischen Museen einer vergangenen Zeit abgedrängt zu werden.

Aber davon ganz abgesehen: Das Hauptproblem der Kirche liegt heute trotz aller publizierter Gehässigkeiten nicht in den Feindschaften, sondern in den *Beliebigkeiten* einer Lebenswelt und Gesellschaftskultur, in der ein jeder nach seiner Façon selig werden, in der aber auch jeder mit den ihm zu Verfügung stehenden Mitteln und dem Eifer, dessen er fähig ist, seine Anschauungen individuell und kollektiv in der Öffentlichkeit transportieren und propagieren kann, und in der es für keine Gruppe, kein gesellschaftliches Gebilde, keine Institution eine prinzipielle Schonung gibt. Alle, auch die Kirche, stehen zur Disposition öffentlicher Meinungsbildung. Daß diese selbst nicht in „Hieroglyphen der Vernunft" geschrieben wird wie weiland Hegels Staat, sondern mit allen Barbareien menschlicher Subjektivität behaftet ist, versteht sich von selbst.

In dieser Situation kann es schon passieren, daß ähnlich wie die Ausländer und Asylbewerber für Rechtsradikale die Kirche für Profis und Amateure unter den Kirchenkritikern als billiger Watschenmann selbst für solche Übel herhalten muß, z. B. für den Verlust sozialer und existentieller Geborgenheit, für die die Kirche am allerwenigsten, die bunt durcheinander redenden „meinungsführenden" Kräfte in der Gesellschaft aber sehr viel können.

Es muß auch einen besonderen sadistischen Reiz haben, auf einem machtlos

am Boden Liegenden herumzutrampeln, besonders wenn er einmal Macht besessen hat. Selbst die im Glashaus sitzenden Politiker beteiligen sich gelegentlich nicht ungern an solcher Kirchenschelte, wenn es gilt, geistige Vakuen in der Gesellschaft zu beklagen, und setzen dann, wenn es um Probleme geht, auf die sie selbst wenig Zugriff haben, z.B. um die Zunahme von Gewaltbereitschaft unter Jugendlichen, auf die Kirche als erster Orientierungsinstanz, obwohl dies die Kirchen gesamtgesellschaftlich gar nicht sind. Und manche Medienvertreter kreditieren sich allgemein gern durch Aggressivität *den* Einfluß, den sie für sich reklamieren, den aber auch sie in Wirklichkeit nicht haben.

Der Kernpunkt dürfte aber der sein: Viele, die heute als Kirchenkritiker in der Öffentlichkeit das Wort führen, befinden sich noch in einem unbewältigten *Ablöseprozeß von der Kirche.* Da kann auch viel Haßliebe im Spiel sein. Man hat ein fernes Idealbild von der Kirche und bekämpft deshalb um so heftiger das Realbild. Man erwartet von der Kirche immer noch viel und ist gerade deshalb hart im Urteil. Und was wohl noch entscheidender ist: Man sieht die Kirche noch, hört aber deren Botschaft nicht mehr.

Anstatt sich allzusehr durch solche pubertären Ablösekrämpfe einer von der Kirche sich entfernenden Generation irritieren zu lassen, sollte die Kirche deshalb nachdrücklicher auf die *nachkommenden Generationen* setzen. Sie wachsen mehr oder weniger ohne Berührung mit der Kirche auf, sie wissen von ihr so gut wie nichts mehr – besonders gilt das für den Bereich der neuen Bundesländer –, haben aber auch nicht mehr unter ihr gelitten und schleppen deswegen auch *weniger Vorurteile* mit sich herum. Wo die Vorurteilsbarrieren niedriger sind, kann auch wieder unvoreingenommener auf die kirchliche Botschaft gehört werden. Im Verhältnis zu der missionarischen Anstrengung, die der Kirche im Umgang mit den von Anfang an kirchenfernen Generationen aufgegeben ist, sind die Behinderungen der Kirche durch die Ablösungskämpfe der sich von der Kirche erst entfernenden Generation eine Lappalie. Nur ist zu bedenken: Den Mut zu institutionellen, theologischen und spirituellen Reformen schließt der Umgang mit beiden Bevölkerungen nicht aus, sondern ein. *se*

Ein Flop

Der Pfingstmontag ist es wert, erhalten zu bleiben

Die Diskussion ist so alt wie die über die Einführung einer Pflegeversicherung. Jedesmal wenn deren Dringlichkeit angemahnt wird, ist auch der Pfingstmontag dran. Jetzt, wie es scheint, sogar endgültig, nachdem die Ministerpräsidenten der Länder Anfang Februar erkennen ließen, sie seien für die Abschaffung des Pfingstmontags als staatlichem Feiertag oder würden sich jedenfalls nicht dagegen stemmen. Ein junges Paar aus Sachsen, in jenen Tagen zufällig zu Besuch im deutschen Südwesten, fragte schon besorgt, ob bereits dieses Jahr an Pfingsten gearbeitet werde, was sehr bedauerlich wäre, denn man habe den Tag bereits anderweitig verplant.
So schnell wird der neue Arbeitstag Pfingstmontag nicht kommen und die Pflegeversicherung erst recht nicht. Da diese wegen der Entwicklung der Alterspyramide und wegen des pflegeschwach gewordenen Familienzusammenhalts aber drängt, für das Modell einer privaten, allein vom Versicherten getragenen Kapitalversicherung jedoch keine Mehrheit zu finden ist und deshalb alles auf eine wie immer im einzelnen gestaltete umlagefinanzierte, von Arbeitnehmern und Arbeitgebern getragene Lösung unter dem Dach der gesetzlichen Krankenversicherung zuläuft, bedarf es, um die Arbeitgeberseite dafür zu gewinnen und um die gestiegenen Lohnnebenkosten in Grenzen zu halten, einer *Kompensation.*

Nachdem die Androhung von *Karenztagen* im Krankheitsfall im entsetzten Aufschrei aller Betroffenen und Nichtbetroffenen so gut wie erstickt ist, eine Verlängerung der *Wochenarbeitszeit* von einer Stunde mit den Gewerkschaften nicht zu machen ist und gegen die Streichung eines *Urlaubstages* sämtliche Werktätige protestieren würden, drängt sich der Pfingstmontag als mögliche Kompensationskompensation geradezu auf.

Zwar gibt es wieder einmal ungewohnte Konstellationen von bedenkenlosen Befürwortern und entschlossen-unentschlossenen Gegnern. Die Grünen wollen den Pfingstmontag offenbar nachdrücklich verteidigen, viele Rote aber nur halb, während die Schwarzen ihn erstaunlich bereitwillig drangeben möchten und dabei nicht einmal ob des Vorwurfs erröten, um „der Wirtschaft" einen Gefallen zu tun, seien sie bereit, selbst die heiligsten religiösen (Pfingstfest) wie säkularen Heiligtümer (arbeitsfreier Tag) zu opfern.

Aber wirklicher Widerstand kommt gegen das Vorhaben offenbar nirgends mehr auf. Selbst die Präsidentin des ZdK, *Rita Waschbüsch,* erklärte in völliger Verkennung aller historischer, heilsgeschichtlichen und ekklesiologisch-pneumatologischen Zusammenhänge, der Pfingstmontag sei kirchlich von minderer Bedeutung und Pfingsten sei Weihnachten und Ostern nicht vergleichbar. Die protestantische Seite hält sich wie in solchen Fällen fast immer ohnehin bedeckt. Nur aus dem Kommissariat der Bischöfe in Bonn waren nicht näher begründete „religiöse" und „pastorale" Bedenken zu vernehmen. Also ist es an der Zeit, einen letzten Protest anzumelden, ehe es zu spät ist.
Gründe, den Pfingstmontag retten zu helfen, gibt es genug. Neun Milliarden brächte ein Arbeitstag Pfingstmontag , will das Blüm-Ministerium in Bonn errechnet haben. Woher wohl und für wen? Kein ökonomisch Kundiger hat bislang über den volkswirtschaftlichen Nutzen auch nur einigermaßen plausibel Auskunft geben können. Gut, wir hätten einen Arbeitstag mehr. Freizeit

gibt's reichlich, Urlaub auch. Der Schaden wäre gering. Aber alle hochproduktiven Volkswirtschaften leiden zur Zeit an chronischer Unterbeschäftigung, und die unproduktiven noch um ein Vielfaches mehr. Alles spricht von der Notwendigkeit, „verschlankter Produktion". Apparate nehmen uns von Chip- zu Chip-Generation immer mehr Arbeit ab. Wo liegt da der kostensparende Gewinn eines zusätzlichen Arbeitstags – aktuell, mittel- und langfristig? Ein Flop, würde der Pfingstmontag Arbeitstag werden. Rationellere Maschinenlaufzeiten, auch ohne daß der Sonntag davon massiv tangiert würde, wären da wohl weit über die eigene Problemlage der Finanzierung einer Pflegeversicherung hinaus die sehr viel hilfreichere Alternative.

Und wenn man schon meint, am Feiertage rühren zu müssen, warum dann nicht an die Donnerstage gehen, an Christi Himmelfahrt und Fronleichnam? Der feiertagsreichere Süden müßte zwei opfern, der Norden einen. Der verteilenden Gerechtigkeit im Nord-Süd-Gleichgewicht wäre Genüge getan. In *Italien* wurden vor Jahren beide Feiertage abgeschafft bzw. auf die nachfolgenden Sonntage verlegt – ohne den geringsten katholischen oder vatikanischen Widerstand. Selbst in liturgischen italienischen Kalendern sind die beiden Feste nur noch an den betreffenden Sonntagen vermerkt. Oder damit Protestanten auch einen Beitrag leisten, warum nicht den Buß- und Bettag opfern, wirtschaftsfeindlicherweise immer ein Mittwoch? Feiertage, donnerstags oder in der Wochenmitte gelegen, sind beliebte Anlässe zu besonders rationeller Urlaubsgestaltung. Ganze Dienstleistungsapparate, private und öffentliche, liegen dann wegen der „Urlaubsbrücken" eine Woche lang halb darnieder. Die Vorteile einer Verlegung auf die Sonntage wären deshalb selbstredend kumulativ, und jedes *gewöhnliche* kirchliche oder weltliche Fest (Brauchtum eingeschlossen) läßt sich ebenso gut an einem Sonntag feiern.

Und Hand aufs Herz: unsere Feiertagsordnung ist ohnehin noch weitgehend agrarisch geprägt und paßt nicht mehr so recht in die spätindustrielle Freizeitgesellschaft. Auch religiös wird ihr Sinn problematisch. Die Kirchen als billige Freizeitlieferanten für ein religiös in großen Teilen gleichgültiges Publikum, dafür sollte sich das Christentum zu schade sein. Aber die theologisch gleichrangigen christlichen Hochfeste Weihnachten, Ostern, Pfingsten sind verlängerte Festzeiten der religiös-kulturellen Sonderklasse, Gelegenheiten zu tieferem seelischen Atemholen selbst für Ungläubige. Sie sollten als Ensemble intakt bleiben.

Der Pfingstmontag als Feiertag schadet niemandem, weder dem produzierenden noch dem verarbeitenden noch dem dienstleistenden Gewerbe. Ein Pfingstmontag als Arbeitstag wäre nicht einmal ein Hustenbonbon für eine erkältete Wirtschaft. Er verdient es, als Feiertag erhalten zu bleiben, auch wenn es ihn anderswo, in Italien z.B. so gar nicht gibt. Schließlich hat er sogar vierzig düstere DDR-Jahre überdauert. *un*

Lückenbüßer

Der Zivildienst ist kein Grund für den Erhalt der Wehrpflicht

Mit der insgesamt völlig veränderten sicherheitspolitischen Großwetterlage für Deutschland stellt sich mehr und mehr die Frage nach der Zukunft der bis dato praktisch unumstrittenen Wehrpflicht. Die Alternative eines deutschen Berufsheeres zu denken, hat angesichts der aus politischen und finanziellen Gründen forcierten Truppenreduzierung zumindest eine kaum zu bestreitende Plausibilität. Unabhängig aber davon, wie schnell und ob überhaupt die Bundeswehr zur Berufsarmee wird und wieweit diese gesellschaftspolitisch wünschenswert ist: In der bestehenden Form hat die Wehrpflicht allem Anschein nach keine Zukunft.

Darüber kann das bisher treue Ja-Wort von Kanzler, Regierung und Parteien zu ihr kaum hinwegtäuschen. Die allgemeine Wehrpflicht wird von der anstehenden Umstrukturierung der Bundeswehr und ihrem deutlich veränderten Aufgabenprofil ebenso in Frage gestellt wie unter dem Gesichtspunkt der *Wehrgerechtigkeit*, die schon jetzt kaum noch, erst recht aber bei einem weiteren Personalabbau nicht mehr zu gewährleisten ist. Dem ist schlicht so und deshalb sind neue und weitsichtige Konzepte gefordert.

Nun ist aber die Auseinandersetzung um die Zukunft der Wehrpflicht seit Jahren schon in eine ärgerliche *Schieflage* geraten. Als in Anpassung an die völlig neuen sicherheitspolitischen Vorzeichen die schon beschlossene Verlängerung der Wehrdienstzeit von 15 auf 18 Monate zunächst ausgesetzt und in einem zweiten Schritt diese gar auf 12 Monate verkürzt wurde, war quasi natürlich der *Zivildienst* mitbetroffen (vgl. HK, Oktober 1990, 451). Nicht ganz unerwartet ging ein Aufschrei durch Deutschland. Die Verkürzung der Dienstzeit der Zivildienstleistenden von 20 auf 15 Monate riß bedenkliche Löcher im Pflege- und Sozialbereich auf. Was von Zivildienstleistenden zum Teil schon länger kritisiert worden war, erschien jetzt in den Schlagzeilen.

Unter der Hand hatte sich der Zivildienst nicht nur in seinem Charakter verändert: Der politisch selbstbewußte Verweigerer ist – mitbedingt durch die Neuregelung des Kriegsdienstverweigerungsrechts (die Verweigerung aus Gewissensgründen wurde nun nicht mehr in der gefürchteten Verhandlung geprüft) – zum hilfsbereiten, sozialengagierten „Zivi" mutiert. Aus den „Drückebergern der Nation" waren aber vor allem – dieses Bild ließ kaum ein Kommentar aus – die „Lückenbüßer" der Nation geworden. Gleich ob es nun zum Teil bewußte Strategie der Wohlfahrtsverbände war und ist, oder ob nur die einzelnen Sozialeinrichtungen durch die schiere Not gezwungen nach der schnellsten und vielleicht einzigen Lösung gesucht haben: Mit den billig zu habenden „Zivis" half man sich – ein Stück weit am Gesetz vorbei – über die Misere im Sozial- und Pflege-

bereich, diktiert vom chronischen Personalmangel, hinweg.
Was vom Gesetzgeber als unterstützender und verstärkender Dienst am Allgemeinwohl gedacht war, hatte sich mancherorts, erzwungen durch die Not der Stunde, zu einem gewöhnlichen Arbeitsplatz entwickelt. Seitdem ist es nahezu zum Ritual geworden: Äußert die politische Szene Bedenken im Blick auf den Fortbestand der Wehrpflicht, antworten die Wohlfahrtsverbände mit keineswegs erfundenen oder übertriebenen horrenden Zahlen. Die Botschaft an die ganze Gesellschaft ist einfach und wird doch mißverstanden: Nehmt ihr uns die „Zivis" fort, müßt ihr zahlen, auch die Aufrechterhaltung des Sozialsystems gibt's nicht zum Nulltarif. Verstanden wird jedoch: Erhaltet die Wehrpflicht, damit auch der Zivildienst erhalten bleiben kann.

Da dies jedoch immer schwieriger zu begründen ist, wird mit der gleichen schönen Regelmäßigkeit der Gedanke an ein *allgemeines soziales Jahr* ins Spiel gebracht. Ideal gesehen wäre diese Einrichtung mit ihrer offiziellen Begründung kaum abzulehnen. Ließe sich so die soziale Kompetenz junger Erwachsener fördern, würde dies unserer doch so häufig als „Ellenbogengesellschaft" apostrophierten Gesellschaft kaum schaden. Könnte so zudem eine gewisse Sensibilität für nicht ersetzbares ehrenamtliches Engagement geweckt werden, wäre eine solche allgemeine soziale Dienstpflicht ebenso wünschenswert. Eine neue „Schule der Nation" würde entstehen, deren Erziehungsziel nun nicht mehr der harte, pflicht- und ordnungsbewußte Mann wäre, sondern der empathische, sensible und hilfsbereite.

Diese Idee müßte jedoch erst einmal konkretisiert werden. Denn zunächst bleibt die Frage offen, wieweit eine soziale Motivation unter *Zwang* entstehen könnte. Gerade in der Behindertenbetreuung oder der Altenpflege wäre es den zu Betreuenden gegenüber unverantwortlich, auf ein „mit der Zeit wird er's schon lernen" zu verweisen. Damit ist freilich keineswegs bestritten, daß es bei den jungen Erwachsenen zu vielen überraschend positiven Erfahrungen wider alle Erwartung kommen kann.
So oft die Idee aufkommt, wird ebenso gefordert, eine solche allgemeine Dienstpflicht müsse selbstverständlich *junge Männer wie Frauen* einschließen. Dabei wird geflissentlich übersehen, daß das Argument, mit dem schon früher gegen ein – unter dem Stichwort der Gerechtigkeit gefordertes – soziales Pflichtjahr für Frauen gestritten wurde, auch weiterhin Gültigkeit besitzt. Frauen – und das beweisen sämtliche neue Studien – leisten trotz zunehmender Erwerbstätigkeit immer noch den Löwenanteil an Sozialarbeit in der Familie, Kindererziehung und Pflege von Eltern, Großeltern und Verwandten. Auch sind sie durch diese Doppelbelastung immer noch in ihren beruflichen Aufstiegsmöglichkeiten eingeschränkt. Befürchtungen wegen einer ungebührlichen Belastung des männlichen Geschlechtes mit sozialen Belangen sind da mehr als unbegründet.

Vor allem aber wäre für ein soziales Pflichtjahr eine *schlüssige Konzeption* zu erarbeiten, die in erster Linie verhindern müßte, daß hier erneut nur Lücken im Pflege und Sozialbereich gestopft werden. Dieser Dienst müßte erneut – oder besser diesmal wirklich – „arbeitsmarktneutral" gestaltet werden. Eine breite Palette gesicherter Einsatzmöglichkeiten vom Umwelt- zum Sozialbereich sollte garantiert werden, die berücksichtigt, daß nicht jeder für alles geeignet ist. Zudem wären pädagogische Begleitmaßnahmen ebenso erforderlich wie ein erheblicher Verwaltungsapparat. Wie für den bestehenden Wehrdienst auch müßten Kriterien zur Beurteilung der Tauglichkeit erarbeitet werden, die sicher durch die vielfältigen möglichen Einsatzbereiche nicht weniger kompliziert ausfallen würden. Und nach welchen Maßstäben könnten Freistellungen, die weiterhin gewährleistet sein müßten, gewährt werden?

Die Misere im Pflegebereich kann nur dadurch gelöst werden, daß sich die gesamte Gesellschaft fragt, warum zumindest ein großer Teil der Sozialberufe (insbesondere im pädagogisch und sozialpädagogischen Bereich) so unattraktiv ist, wie er ist, besonders aber wieviel sie bereit ist zu zahlen, damit dies anders wird. Warum verfügt eine Dienstleistungsgesellschaft, in der mittlerweile nahezu alle Lebensvollzüge arbeitsteilig bewältigt werden, nicht über die Bereitschaft, das geforderte Maß an angemessen bezahlten *hauptamtlichen Fachkräften* auch im Sozialbereich aufzubringen? Diese würden sich, beispielsweise in den Altenheimen, sicherlich mindestens ebenso liebevoll wie junge enthusiastische Menschen auch für die seelischen Belange der Betreuten einsetzen, wenn dies ein anderer Stellenschlüssel zuließe. *fo*

Abkühlung

Die neue US-Administration und die katholische Kirche

Das Verhältnis der US-Administration zu den christlichen Religionsgemeinschaften gehört in den Vereinigten Staaten nach dem Amtsantritt eines neuen Präsidenten zu den beliebtesten Themen für Kommentar und Spekulation. Dabei geht es nicht nur um die persönliche Frömmigkeit eines Präsidenten. Es geht um das Wahlverhalten der Mitglieder verschiedener Kirchen und Denominationen, vor allem um die Frage, auf welchen Gebieten der christliche bzw. der kirchlich praktizierende Teil der US-Bevölkerung ein politischer Verbündeter der neuen Administration werden könnte, wo gemeinsame Interessen liegen und wo Konflikte vorprogrammiert sind.
Beim nicht-fundamentalistischen Baptisten *William Jefferson Clinton* – und seiner methodistischen Ehefrau Hillary, wie man in der gegenwärtigen Konstellation wohl hinzufügen muß – war dies beim Einzug ins Weiße Haus am traditionellen Inaugurationstag, dem 20. Januar, im Prinzip nicht anders. Dem Anlaß entsprechend war dieser Tag wieder

einmal ein Höhepunkt amerikanischer „Civil religion". Den traditionellen ökumenischen Gottesdienst besuchte Clinton als erster US-Präsident in einer afro-amerikanischen Gemeinde, eine Geste, mit der er die von ihm gewählte Schwerpunktsetzung zugunsten von Minderheiten unterstreichen wollte.

Im Wahlkampf hatte sich das Verhältnis zu den Kirchen vor allem auf die Frage zugespitzt, wie es mit dem *Abtreibungsthema* unter einem Präsidenten Clinton weitergehen würde. Religiöse Gruppen und Kirchen gehören zu den Hauptstützen der Pro-life-Bewegung. Clinton hatte bereits im Wahlkampf aus seiner Pro-choice-Position keinen Hehl gemacht.
Und dieser Linie blieb er auch nach seiner Installierung als 42. Präsident der Vereinigten Staaten treu. Gleich in den ersten Tagen seiner Präsidentschaft strapazierte Clinton sein Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften und Kirchen mit einigen Entscheidungen bzw. Vorstößen, die in diesen Kreisen denn auch auf sehr geteiltes Echo stießen. Dazu gehört der weniger bei Militärs und Militärfachleuten mit erheblichen Bedenken aufgenommene Vorschlag, *Homosexuelle* in den US-Streitkräften einen legalen Status zu verschaffen. Die Gemüter hochgehen ließen vor allem die Rücknahme einiger unter den Präsidenten Reagan und Bush erlassenen Einschränkungen im *Abtreibungsbereich*: Staatlich geförderten Kliniken war untersagt worden, in Sachen Schwangerschaftsabbruch zu beraten. In Militärkrankenhäusern außerhalb der USA waren Abtreibungen nicht gestattet. Eine weitere Kehrtwende bedeutete die Entscheidung Clintons, das Verbot der Einführung der sogenannten Abtreibungspille RU 486 (vgl. HK, Januar 1989, 15ff.) überprüfen zu lassen.

Die Proteste ließen nicht lange auf sich warten. Daß die Zeichen bei den Abtreibungsgegnern auf Sturm stehen, zeigte sich bereits bei einer Großdemonstration der Pro-life-Bewegung am 20. Jahrestag der epochemachenden Abtreibungsentscheidung des amerikanischen Verfassungsgerichtshofes vom 22. Januar 1973 (vgl. HK, März 1973, 121ff.). Er riskiere als „Abtreibungspräsident" in die Geschichte einzugehen, hielten ihm seine Kritiker vor. Man warf Clinton vor, er verstricke sich in Widersprüche, wenn er verkünde, sich in seiner Präsidentschaft besonders um die Nöte der Kinder kümmern zu wollen, und zugleich den Schutz des ungeborenen Lebens abbaue.

Scharfe Kritik kam auch vom vatikanischen „Osservatore Romano" (24. 1. 93). Die Entscheidungen Clintons bedeuteten, keinen Fortschritt in der Sache. Der Menschheit werde wieder einmal eine „demütigende Niederlage des Lebens" aufgezwungen. Auch Vertreter des deutschen Katholizismus reihten sich unter die Clinton-Kritiker: Der Leiter des Kommissariates der deutschen Bischöfe, Prälat *Paul Bocklet,* kritisierte u. a. die Haltung des US-Präsidenten zu RU 486. Diese habe leider dazu geführt, daß nun auch deutsche Politiker die Ankündigung aufgriffen, um auch in Deutschland für das Abtreibungsmittel „Druck zu machen". Die Präsidentin des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Rita Waschbüsch*, meinte, Clintons Präsidentschaft beginne mit einem „Verstoß gegen die Menschenwürde". Die Abtreibungspille RU 486 bedeute eine „neue Qualität des Tötens".

Für die US-Kirche beginnt damit eine gerade auch in den eigenen Reihen nicht immer leichte Neueinschätzung der gesamtgesellschaftlichen Lage wie auch der neuen Präsidentschaft. In den Jahren der Reagan-Busch-Administration stand es um die Beziehungen der katholischen Kirche zum Präsidenten recht gut. In diese Jahre fallen u. a. die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen den USA und dem Apostolischen Stuhl, auch wenn diese Entwicklung damals von manchem US-Bischof selbst mit durchaus gemischten Gefühlen gesehen wurde – erleichtert sie der Regierung doch an den Bischöfen vorbei den direkten Draht nach Rom. Die im Kern positive Haltung zur katholischen Kirche, für die die zunehmend restriktivere Haltung der US-Regierung in der Abtreibungsfrage eine wichtige Grundlage bildete, überstand die Veröffentlichung der beiden Hirtenbriefe der US-Bischöfe zu Friedens- und Wirtschaftsfragen. Und sie änderte sich im Grund nicht einmal, als nichtamerikanische katholische Kräfte im Zusammenhang mit dem Golfkrieg eine scharfe, gegen das amerikanische Militärengagement im Irak gerichtete Politik verfolgten. Insofern verwunderte es auch nicht, daß einige US-Bischöfe unumwunden Sympathie für einen Verbleib des bisherigen Präsidenten George Bush im Amt zeigten.

Gegenüber der Clinton-Administration wird daher eine gewisse Abkühlung zunächst unvermeidlich sein, auch wenn in einer Reihe von politischen Fragen, die nicht das Abtreibungsthema betreffen, die Nähe zu Positionen der Demokraten größer ausfallen dürfte. Hoffnungen machen sich gerade die Katholiken insofern, als dem neuen Präsidenten im Zusammenhang mit dessen Studium an der von den Jesuiten getragenen Georgetown-University Interesse an der *kirchlichen Sozialverkündigung* nachgesagt wird. Ein Präsident, der sich zumindest bisher verbal deutlicher als seine Vorgänger für soziale Gerechtigkeit und ökologische Fragen stark macht, wird hier zumindest atmosphärisch einiges erleichtern.

Bleibt indessen die Tatsache, daß viele Katholiken bei den Wahlen im November nach den Reagan-Bush-Jahren wieder ihrer traditionellen Partei, den Demokraten, zurückgekehrt sind, obwohl ihnen klar sein mußte, wie der demokratische Kandidat zur Abtreibung steht. Die Bereitschaft, die Wahlentscheidung in erster Linie von dieser Frage abhängig zu machen, war allem Anschein nach wenig ausgeprägt. In der US-Kirche wird dies denjenigen Kräften Auftrieb geben, die auch bereits in der Vergangenheit dafür eintraten, Lebensschutz nicht auf das Abtreibungsthema zu verengen, und die es für wenig hilfsreich hielten, in der Abtreibungsfrage in erster Linie für gesetzliche Verschärfungen einzutreten. *nt*

Unübersichtlich

Alle reden von Konzentration in der Theologie, aber wenig geschieht

Der Papst erwähnte das Thema in seiner Ansprache beim Ad-limina-Besuch der nordwestdeutschen Bischöfe im Dezember letzten Jahres, der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* ging in seiner Rede zum diözesanen Neujahrsempfang darauf ein: gemeint ist das große Angebot an Einrichtungen für die wissenschaftliche Theologie vor allem an staatlichen Hochschulen in Deutschland, das der deutschen Kirche offenbar zunehmend zum Problem wird.

Das Problem hat sehr unterschiedliche Facetten und Nuancierungen, wie auch die beiden Ansprachen zeigen: Für Bischof Kasper ist die Lage, auf dem Gebiet der Theologie im Grunde ein Teil eines *größeren,* die deutsche Kirche insgesamt tangierenden Problems: Die Frage nämlich, inwieweit die traditionell stark ausgebauten kirchlichen Institutionen auch tatsächlich „mit christlichem Geist erfüllt sind": „Entspricht der Extensivität unseres Engagements die Intensivität unserer geistigen und geistlichen Substanz?" fragte er. Bei den theologischen Fakultäten hält er „mittelfristig" eine „Reduktion und noch mehr eine Konzentration der Kräfte" für „unabdingbar".

Johannes Paul II. hob in seiner Ansprache stärker auf die Frage ab, inwieweit es in Zukunft gelinge, „den wissenschaftlichen Nachwuchs in ausreichendem Maße für die vorhandenen Lehrstühle sicherzustellen". Aber bereits im nächsten Satz wird deutlich, daß es sich dabei nur zum Teil um ein objektives Problem handelt: Die Nachwuchsfrage stelle sich insbesondere unter dem Aspekt, daß „Professoren an theologischen Fakultäten in der Regel Priester sein sollen". Mit anderen Worten: Die Frage, inwieweit theologische Lehrstühle auch in Zukunft ausreichend qualifiziert besetzt werden können, hängt nicht nur, aber auch mit der Frage zusammen, ob die Bischöfe sich entschließen können, vermehrt und konsequent Laien, und darunter eben auch Frauen (vgl. ds. Heft, S. 149 ff), den Zugang zu eröffnen.

Angesichts solcher Äußerungen, die nicht neu, aber doch in jüngster Zeit häufiger zu hören sind, zeigt es sich, daß die Wirklichkeit an den Hochschulen und Fakultäten gegenwärtig noch anders aussieht, daß allgemeine Forderungen nach Konzentration das eine, tatsächliche Schließungen von Einrichtungen etwas völlig anderes sind.
Katholische Theologie wird in Deutschland im wesentlichen im Rahmen von vier Typen von wissenschaftlichen Einrichtungen unterrichtet: an sogenannten Vollfakultäten, an Lehrstühlen zur Lehrerausbildung sowie an kircheneigenen Hochschulen bzw. Fakultäten und Ordenshochschulen. Wird an Konzentrationen gedacht, denkt jedermann als erstes an die zahlreichen Einrichtungen, an denen Lehrerstudenten ausgebildet werden, ohne daß es sich dabei um voll ausgebaute Fakultäten handelt. Zu Schließungen ist es jedoch auch auf diesem Gebiet bislang nicht gekommen – sieht man von der Verlagerung der Duisburger Lehrstühle nach Essen ab; die Situation an der Universität Saarbrücken ist noch in der Schwebe –, weil man bisher nach dem Grundsatz verfuhr: Wo Lehrer ausgebildet werden, sollte dies auch für künftige Religionslehrer möglich sein. Außerdem sollte in jedem Bundesland mindestens *eine* Möglichkeit für das Lehramtsstudium im Fach Religion bestehen.

Vor allem auch im Zusammenhang mit dem Aufbau an Ausbildungskapazitäten in den *neuen Bundesländern* zeichnen sich gegenwärtig Entwicklungen ab, die gerade nicht auf Konzentration und Verschlankung hinauslaufen. Da das Studium in Erfurt gehalten werden soll, würde der mögliche Ausbau der katholischen Theologie in Berlin zu einer Vollfakultät eine Ausweitung der Kapazitäten bedeuten, obwohl jeder weiß, daß sich ein entsprechender Bedarf zumindestens auf dem Gebiet der ehemaligen DDR nicht abzeichnet, selbst wenn ein erheblicher Mangel an ausgebildeten Religionspädagogen besteht. In Dresden und Magdeburg sind die Weichen für die Einrichtung von Lehrstühlen zur Religionslehrerausbildung gestellt.

Neben solchen strukturellen Fragen der Lehrerausbildung und Sachzwängen, die sich aus staatskirchenrechtlichen und z.T. auch ökumenischen Gründen ergeben, erweist sich die allseits geforderte, aber bisher nicht angegangene Konzentration noch in anderer Hinsicht als schwierig: Mancher Bischof, der theoretisch und im allgemeinen durchaus für eine solche Konzentration zu gewinnen wäre, denkt bereits ganz anders, wenn er in seiner eigenen Diözese bzw. an der entsprechenden Universität für einen solchen Schritt zu werben und ihn durchzusetzen hätte. Mißtrauen ist andererseits auch insofern verbreitet, als mancher unter erklärten Konzentrationsabsichten eher den Versuch wittert, die Landschaft der Universitätstheologie etwas übersichtlicher, sprich: kontrollierbarer zu gestalten als sie es bis heute ist.

So sehr allem Anschein nach mittelfristig an Konzentration, schon wegen der sinkenden Studentenzahlen kein Weg vorbei führt, entscheidend wird es in Zukunft sein müssen, ausgehend von dem tatsächlichen Bedarf an Ausbildungsplätzen für die verschiedenen beruflichen Perspektiven, Priesteramtskandidaten, Laientheologen und Lehramtstudenten aller Art, die Kapazitäten auszulegen. Soviel ist andererseits auch deutlich: wer im wesentlichen weiterhin in den Kategorien einer von Priestern betriebenen Theologie denkt, wird an radikalen Konzentrationen erst recht nicht vorbeikommen. Dies wäre dann aber nicht eine am wirklichen Bedarf orientierte Entscheidung, sondern eine ekklesiologisch begründete Richtungsentscheidung innerhalb der Theologie. Daß das eine nicht leicht vom anderen zu unterscheiden ist, macht gegenwärtig die Unübersichtlichkeit der Lage aus. *nt*

Österreich: Die politische Szene hat sich verändert

Das vom FPÖ-Chef Haider initiierte Volksbegehren zur Ausländerpolitik hatte nicht den erhofften Erfolg. Es brachte einen Dämpfer für den populistischen Jörg Haider und führte zur Spaltung seiner Partei. Vor allem die katholische Kirche hat sich im Vorfeld des Volksbegehrens massiv gegen Ausländerfeindlichkeit engagiert und dadurch manche Sympathie erworben.

Die emotional bis zur Siedehitze eskalierte Auseinandersetzung über die Ausländerpolitik in Österreich endete überraschend mit einem Flop für den FPÖ-Parteiobmann *Jörg Haider,* der mit einem Ausländer-Volksbegehren wochenlang die innenpolitische Szene beherrscht hatte. Haider erreichte mit 417000 Unterschriften nicht einmal die von ihm genannte Untergrenze von einer halben Million Zustimmungserklärungen. Seine öffentlich geäußerten Hoffnungen auf 750000 oder gar eine Million Unterschriften erwiesen sich angesichts des mageren Ergebnisses als glatte Illusion. Noch eine Woche vor dem Start des Volksbegehrens hatte das Gallup-Institut in einer Meinungsumfrage erhoben, daß sich nicht weniger als 1,6 Millionen Österreicher für das Ausländer-Volksbegehren aussprachen, und jeder zweite habe die Absicht, dieses Volksbegehren zu unterstützen.

Diese Kluft zwischen den Erwartungen und dem tatsächlichen Ergebnis dürfte in erster Linie auf die *überzogene Demagogie* von Jörg Haider zurückzuführen sein. In wiederholten Rundumschlägen hatte der freiheitliche Parteiobmann den populären Bundespräsidenten *Thomas Klestil* massiv attackiert, er nannte den noch populäreren Kardinal *Franz König* verächtlich einen „Pensionisten" und beschimpfte die Gegner des Ausländer-Volksbegehrens pauschal als „linke Schickeria aus den bestens bewachten Villenvierteln unserer Städte". Jörg Haider, der bisher bei seinen populistischen Angriffen stets ein hohes Maß von Intelligenz und Instinkt bewiesen hatte, unterlag bei dieser Kampagne für „sein" Volksbegehren einer *Selbsttäuschung.* Er übersah, daß seine immer wilderen Attacken einen Schulterschluß von Gegnern ganz verschiedener Herkunft provozierten, so daß schließlich in den Tagen vor dem Volksbegehren über 300000 Menschen unter dem Geläut der Kirchenglocken an „Lichtermeeren" in Wien und mehreren Landeshauptstädten teilnahmen. Gewerkschafter und viele Mitglieder katholischer Organisationen, Grüne und Freimaurer, Anhänger der ÖVP und der SPÖ, Schauspieler und bekannte Popsänger sowie Jugendverbände verschiedenster Färbung fanden sich bei diesen Veranstaltungen zusammen. Selbst die *Evangelische Kirche,* die sich seit 1945 noch kaum je zu öffentlichen Manifestationen in politischen Fragen entschlossen hatte, rief diesmal zu Protestkundgebungen und öffentlichen Gebetsstunden auf.

Die große Allianz der Gegner unterschätzt

Diese große Allianz, bei der die Laienorganisation der „Katholischen Aktion" unter ihrer neuen Präsidentin *Eva Petrik* eine Schlüsselrolle spielte, unterschätzte Jörg Haider offensichtlich. Ein schwerer Fehler Haiders war es aber gewiß auch, daß er einerseits *antiklerikale Instinkte* zu wecken versuchte, die es in Österreich gewiß gibt, andererseits aber auf ein Bündnis mit „konservativen Katholiken" hoffte, und sich dann sogar auf eine Rede des Papstes vor deutschen Bischöfen berief, in der Johannes Paul II. gemeint hatte, der Zustrom von Asylbewerbern könnte unter Umständen zu einer Überforderung und zu einem Umschlag von Hilfsbereitschaft in Abschottung führen.

Zum ersten Mal seit vielen Jahren nahm die *katholische Kirche* in *Österreich* eine solche öffentliche Auseinandersetzung mit großer Energie auf. Besonderen Eindruck hinterließen die Worte von Kardinal Franz König, der im Fernsehen an das Jahr 1945 erinnerte, in dem Österreich hilflos auf dem Boden lag: „Nicht ein rabiates Gegeneinander, sondern ein oft rührendes Füreinander der vielen, die selbst nichts hatten, hat unser Land zu dem gemacht, was es heute ist." Besonders nachdrücklich trat KA-Präsidentin Eva Petrik, die nach Sonntagsgottesdiensten 700000 Flugblätter mit christlichen Grundsätzen zur Ausländerfrage verteilen ließ, der Behauptung Haiders entgegen, hier gehe es um einen Kulturkampf der Kirche gegen Rechts: „Dieses Etikett lassen wir uns nicht umhängen. Die Kirche ist in dieser Menschenrechtsfrage gefordert, und sie kann sich da nicht in die Sakristei zurückziehen."

Am überraschendsten in der Auseinandersetzung war wohl der Umstand, daß der Diözesanbischof von St. Pölten, *Kurt Krenn,* der in diversen Interviews ein gewisses Verständnis für das Ausländer-Volksbegehren geäußert hatte, in den Tagen des Volksbegehrens plötzlich völlig eindeutig gegen das Volksbegehren Stellung nahm. Damit zerstoben die Hoffnungen Haiders und seiner Gefolgsleute, auf dem Klavier kircheninterner Auseinandersetzungen spielen zu können. In einer öffentlichen Diskussion mit Haider in Graz erklärte der St. Pöltner Bischof, er unterschreibe das Volksbegehren nicht. Denn es sei nicht möglich, ein nationales Recht gegen die höheren Menschenrechte zu begründen: „Wir sind aufgerufen, denen

zu helfen, die jetzt von uns Hilfe brauchen." Man müsse die Ausländer vor dem Verdacht einer verallgemeinernden Kriminalisierung schützen, denn „sie wollen genauso anständig sein wie wir." Damit stellte sich Kurt Krenn in eine Reihe mit den nicht minder klaren Stellungnahmen der anderen österreichischen Bischöfe.

Eine Chance für die Kirche?

Diese entschlossene Haltung der katholischen Kirche wurde mit verbreiteter Sympathie aufgenommen. So schrieb der bekannte Kommentator *Peter M. Lindgens,* der sonst wohl kaum sehr viel mit der Kirche zu tun hat, daß die Ausländerfrage für weite Teile der SPÖ und der ÖVP vorrangig eine Frage der Taktik sei. Für die katholische Kirche hingegen rühre die Ausländerfrage an der Substanz: „Wenn die Kirche die Brüderlichkeit als entscheidende christliche Tugend aufgibt, gibt sie sich selber auf." Allerdings habe auch die Kirche taktische Gründe, sich dieses Themas anzunehmen: „Denn nach Jahrzehnten, in denen die politische Entwicklung entweder völlig an ihr vorbeilief oder sie überrollte – wie in der Frage der Abtreibung, der Scheidung oder der Homosexualität – hat sie erstmals wieder die Chance, eine Frage von wesentlicher gesellschaftlicher Bedeutung mitzuentscheiden, ohne dabei von vornherein aus aussichtsloser Position zu starten. Es gibt zwar eine Menge dumpfer Fremdenfremdlichkeit in Österreich – aber das ist nicht die Haltung der Mehrheit."

Wenige Stunden nach Bekanntwerden des Volksbegehren-Ergebnisses erklärte die stellvertretende FPÖ-Vorsitzende *Heide Schmidt,* die als freiheitliche Kandidatin bei der Bundespräsidentenwahl mehr als 700000 Stimmen erhalten hatte, mit vier ihrer Abgeordneten-Kollegen den Austritt aus der Freiheitlichen Partei. Die Mandatare gründeten gleichzeitig einen eigenen parlamentarischen Klub unter dem Namen „Liberales Forum". In einer Fernseh-Konfrontation zwischen Jörg Haider und Heide Schmidt, die umgehend als erste Nicht-Deutsche ins Kuratorium der finanzkräftigen „Friedrich-Naumann-Stiftung" aufgenommen wurde, kam es daraufhin zu Szenen persönlichster Vorwürfe, wie man sie bis dahin selbst in der fast routinemäßig eher schrillen politischen Kultur Österreichs nicht gekannt hat.

Die Abspaltung der fünf FPÖ-Parlamentsabgeordneten führte sofort zu heftigsten rechtlichen und politischen Auseinandersetzungen, denn ein eigener Parlamentsklub mit fünf Mitgliedern hat das Recht auf finanzielle Subsidien in der Höhe von rund 14 Millionen Schilling, sowie auf eigene Arbeitsräume. Parteichef Haider berief sich auf die Geschäftsordnung des Parlaments, und behauptete, eine Abspaltung von einer Partei könne sich nicht als eigener Parlamentsklub konstituieren. Der sozialdemokratische Nationalratspräsident Heinz Fischer, von dem angenommen wird, daß er an der Bildung des „Liberalen Forums" nichts unbeteiligt gewesen ist, unterstützt die Forderung von Heide Schmidt nach einem eigenen Parlamentsklub nachdrücklich. Die ÖVP hingegen zeigte sich zunächst abwartend – die juristische Situation sei zu unklar. Tatsächlich geht es bei diesem Tauziehen um weittragende politische Weichenstellungen für die Zukunft: Denn die SPÖ hofft zweifellos, mit Hilfe einer kleinen liberalen Partei im Bedarfsfall einen neuen politischen Spielraum im Parlament zu erhalten, während die ÖVP wenig Interesse haben kann, dem sozialdemokratischen Koalitionspartner eine solche Variante zuzugestehen.

Auf diese Weise hat der Dämpfer für Jörg Haider zu einer völligen Änderung der politischen Szenerie in Österreich geführt. Viele Anzeichen sprechen auch dafür, daß das Ausländer-Volksbegehren die *innere Konsistenz der Freiheitlichen Partei* stark verändert hat. Bisher hatte Jörg Haider seine stärksten Erfolge bei jungen Aufsteigern, denen die parteipolitische Verfilzung in Österreich aus begreiflichen Gründen zuwider ist. Mit dem Ausländer-Volksbegehren hat Haider zweifellos viel Sympathien in diesen Kreisen wie auch unter den Studenten und im Mittelstand eingebüßt. Die größten Erfolge hatte das Ausländer-Volksbegehren in den traditionellen Arbeitervierteln der Städte, wo die Angst vor der billigen Arbeitskraft der Ausländer vorherrscht, und wo die Abneigung der einfachen Arbeiter vor den etablierten Funktionären des „Nadelstreifen-Sozialismus" schon seit langem um sich greift. Mit dieser Veränderung in den Schwerpunkten ihrer Anhänger ist die FPÖ im Begriff, ihr Profil auszuwechseln. Mit dem Ausscheiden liberaler Elemente dürfte sich noch zusätzlich der national-soziale Charakter der FPÖ verstärken, was die Unberechenbarkeit dieser Partei noch erhöhen wird.

Für jede Überraschung gut

Schon gibt es Anzeichen, daß sich Jörg Haider mit seiner Partei nunmehr als *Speerspitze gegen den EG-Beitritt Österreichs* verstehen könnte. Als geübter Populist spürt Haider instinktiv, welche EG-Ängste es in Österreich gerade im Zusammenhang mit dem Transitverkehr, der Landwirtschaft und dem Grundkauf gibt. Da die FPÖ seit ihrer Gründung viele Jahre ganz allein und als einzige den Vollbeitritt Österreichs zur EG forderte, wäre eine solche Wendung aus rein taktischen Gründen mehr als erstaunlich, ja unverständlich. Jörg Haider versteht sich aber nun einmal als „Staubsauger" aller Proteststimmen, und in dieser Funktion ist er für jede Überraschung gut. Im Fall EG hätte ein Schwenk der FPÖ um 180 Grad eine weitere Polarisierung des politischen Lebens in Österreich zur Folge, die alle Schwarzweiß-Ideologen unbändig freuen würde. Dann stünde nach der weitaus überzogenen Polemik um das Ausländer-Volksbegehren die nächste haßerfüllte Auseinandersetzung mit dem simplen Nenner bevor: Alle Demokraten sind für die EG, und nur Faschisten können Bedenken vor dieser Form europäischer Integration haben. *F. C.*

CDU: Auf dem Weg zum neuen Grundsatzprogramm

Seit einigen Wochen liegt der Diskussionsentwurf für ein neues Grundsatzprogramm der CDU vor. Der Text versucht, auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes und der Grundwerte Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit die politischen Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts aufzunehmen und würdigt ausdrücklich die Rolle der christlichen Kirchen in einer pluralistischen Gesellschaft.

„Grundsätze und Ziele christlich-demokratischer Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert" möchte das neue Grundsatzprogramm der CDU beschreiben, dessen Entwurf Mitte Januar veröffentlicht und der Partei zur Diskussion übergeben wurde. Auf dem Parteitag in Hamburg Ende Februar 1994 soll das neue Programm beraten und verabschiedet werden. Es tritt dann an die Stelle des 1978 in Ludwigshafen verabschiedeten Grundsatzprogramms (vgl. HK, Dezember 1978, 602ff.), mit dem die CDU erstmals in ihrer Geschichte eine breit und grundsätzlich angelegte Standortbestimmung unternahm. Das Programm von 1978 war „Schlußdokument einer Arbeit, die zu Beginn der Oppositionszeit begonnen hatte" *(Wolfgang Jäger);* in vielen Passagen ist ihm die Auseinandersetzung mit den Zielsetzungen der sozialliberalen Koalition seit 1969 und mit dem „Geist von 1968" anzumerken.

Der Beschluß, das Programm von 1978 fortzuschreiben, fiel auf dem Vereinigungsparteitag von West- und Ost-CDU im Oktober 1990, verdankt sich vor allem der durch die Wiederherstellung der deutschen Einheit grundlegend veränderten politischen Situation. Den Vorsitz der Grundsatzprogramm-Kommission führte zunächst *Lothar de Maizière,* erster und einziger frei gewählter Ministerpräsident der DDR und seit dem Hamburger Parteitag stellvertretender CDU-Vorsitzender. Nach dem Rückzug de Maizières aus der Politik übernahm Staatssekretär *Reinhard Göhner* den Kommissionsvorsitz; unter seiner Ägide wurde der jetzt vorliegende Diskussionsentwurf fertiggestellt. Der vierzigköpfigen Kommission gehören zahlreiche prominente Unionspolitiker an, *Heiner Geißler* und *Rita Süssmuth* ebenso wie *Rupert Scholz* und *Albrecht Martin;* die neuen Bundesländer sind u.a. durch den sächsischen Wissenschaftsminister *Hans-Joachim Meyer* vertreten.

Der neue Schwerpunkt heißt Schöpfungsbewahrung

Im Grundaufbau bleibt der Entwurf von 1993 eng beim Grundsatzprogramm von 1978. Die Abfolge der Kapitel – Verständnis vom Menschen und Grundwerte, Entfaltung der Person, soziale Marktwirtschaft, Staat, Deutschland in der Welt – aus dem Programm von Ludwigshafen findet sich im neuen Entwurf wieder. Allerdings ist statt von der sozialen jetzt von der *ökologischen und sozialen* Marktwirtschaft die Rede und folgt dem Kapitel über Deutschland in der Welt (im Entwurf: „Für eine freie, friedliche und verantwortliche Welt") eines über die *Bewahrung der Schöpfung,* das einen „weltweiten Entspannungsprozeß zwischen Mensch und Natur" (Nr. 393) fordert und von der Rückbindung alles menschlichen Handelns und Wirkens in das „tragende Netzwerk der Natur" spricht (Nr. 395). Mit der Aufnahme bzw. Akzentuierung des Themas Schöpfungsbewahrung trägt der Entwurf dem seit den siebziger Jahren eingetretenen Bewußtseinswandel Rechnung. Dementsprechend hebt der Entwurf auch sehr viel stärker als das Grundsatzprogramm von 1978 auf die *globale Dimension* der Probleme ab und fordert immer wieder weltweite Solidarität. Hinweise darauf finden sich schon in den Ausführungen zu den Grundwerten Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit (vgl. etwa Nr. 38: „Wir Christliche Demokraten wollen Freiheit für alle, nicht nur für wenige. Sie darf nicht auf wenige Völker oder gesellschaftliche Gruppen beschränkt sein"). Ein eigenes Unterkapitel gilt der Verantwortung für die „Eine Welt" (Nr. 366ff.), und auch beim Thema Ökologie geht es um die Notwendigkeit einer globalen Umweltpartnerschaft (Nr. 438ff.).

Es ist keine Überraschung, daß in einem Entwurf, der in Reaktion auf die Wiederherstellung der deutschen Einheit erarbeitet wurde, die spezifischen Probleme der *neuen Bundesländer* durchgängig Berücksichtigung finden. Das gilt auch für die *neue Lage in Europa* nach dem Fall der ideologisch-politischen Mauer zwischen Ost und West und im Blick auf den Stand des europäischen Einigungsprozesses: Der Entwurf fordert nachhaltig die Unterstützung der ehemals kommunistisch beherrschten Länder in Mittel-, Ost- und Südosteuropa beim Aufbau demokratischer und marktwirtschaftlicher Strukturen (Nr. 369) und die Vollendung der Europäischen Union (Nr. 353: „Wir Christliche Demokraten setzen uns für die rasche Verwirklichung und Fortentwicklung der Europäischen Union ein").

Unter der Überschrift „Die Gesellschaft erneuern" zählt der Entwurf am Ende des ersten Kapitels (Nr. 57ff.) vier Zielvorstellungen bzw. Leitbegriffe für eine solche Erneuerung auf. Demnach plädiert die CDU für eine Gesellschaft des *Gemeinsinns* und damit gegen übersteigerten Egoismus und Entsolidarisierung, für eine Gesellschaft der *Freiheit* (gegen Überbürokratisierung und übermäßige Reglementie-

rung), eine Gesellschaft der *Verantwortung* („Wir treten dem Raubbau an der Natur entgegen und verurteilen jede Verschwendung natürlicher Ressourcen") und für eine Gesellschaft der *Offenheit,* also für ein friedliches Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Nationalitäten und gegen einen Rückfall in Nationalismus.

Diese Leitlinien versucht der Text bei den Einzelthemen zu konkretisieren. So votiert er für eine Erneuerung der Wirtschafts- und Sozialordnung und subsumiert darunter die Förderung von Leistung und Risikobereitschaft sowie den Umbau der sozialen Sicherungssysteme in Richtung einer stärkeren Eigenverantwortung. Staatliche Leistungen sollten auf die wirklich Hilfsbedürftigen konzentriert werden. Die Zukunft der Demokratie und der staatlichen Ordnung hänge davon ab, ob es gelinge, „die Handlungsfähigkeit des freiheitlichen Rechtsstaats zu stärken, die Ursachen der Gewaltbereitschaft zu bekämpfen und die Ausbreitung von Kriminalität zu verhindern; den Sozialstaat durch Umbau zu sichern und seine Leistungsfähigkeit zu erhalten; die Überreglementierung abzubauen und die europäische Einigung voranzubringen" (Nr. 290). Zur Festigung der Demokratie, so eine weitere Grundaussage, brauche es das Engagement der Bürger und einen handlungsfähigen Staat, der sich auf seine wesentlichen Aufgaben konzentrieren müsse.

Selbstverpflichtung auf die christlichen Wertgrundlagen

Im Grundsatzprogramm von 1978 wie im Entwurf von 1993 findet sich ganz zu Anfang der Satz, die Politik der CDU beruhe auf dem christlichen Verständnis des Menschen und seiner Verantwortung vor Gott. Auch die Aussage, daß sich aus dem christlichen Glauben kein bestimmtes politisches Programm ableiten lasse, ist beiden Texten gemeinsam. Der neue Entwurf präzisiert diese Aussage folgendermaßen: „Aus der Berufung auf christliche Überzeugungen folgt für uns weder der Anspruch, nur innerhalb der Christlich Demokratischen Union sei Politik aus christlicher Verantwortung gestaltbar, noch ein Ausschluß Andersdenkender. Vielmehr ist die CDU für jeden offen, der die Freiheit und gleiche Würde aller Menschen und die daraus abgeleiteten Grundüberzeugungen unserer Politik bejaht. Dies ist die Grundlage für das gemeinsame Handeln von Christen und Nichtchristen in der CDU" (Nr. 15).
Im Unterschied zum Grundsatzprogramm von 1978 enthält der neue Entwurf (in Nr. 28) eine „besondere Selbstverpflichtung der CDU", für die christlichen Wertgrundlagen Deutschlands einzutreten und „auch in einer zunehmend säkularisierten Welt" dieses Fundament der freiheitlichen Demokratie zu bewahren und zu stärken. Der entsprechende Absatz beginnt mit dem Hinweis auf die geistigen Grundlagen des Gemeinwesens, die nicht selbstverständlich und für alle Zeiten gesichert seien.

In dieses Bild paßt auch, daß der Abschnitt über *Kirchen und Religionsgemeinschaften* im neuen Entwurf (Nr. 146ff.) ausführlicher ausgefallen ist als im Programm von 1978. Zum einen wurde neu der Hinweis auf die jüdischen Gemeinden und auf Menschen anderer Religionszugehörigkeit aufgenommen (warum ohne ausdrückliche Erwähnung des Islam?). Zum anderen findet sich ein Absatz, der ausdrücklich die Rolle der christlichen Kirchen für eine pluralistische Gesellschaft würdigt: „Die große Mehrheit unserer Bevölkerung gehört einer der christlichen Kirchen in Deutschland an. Indem diese von Gott künden, weisen sie über die Endlichkeit unserer Existenz hinaus und tragen für viele Menschen zur Sinngebung ihres Lebens bei" (Nr. 146). Im folgenden Absatz plädiert der Entwurf für die Beibehaltung des Kirchensteuersystems; an anderer Stelle (Nr. 125) tritt er für den „gesetzlich geschützten evangelischen und katholischen Religionsunterricht an unseren Schulen" ein.

Mit ihren Aussagen zur Bedeutung des „C" für die CDU und zum Ort der christlichen Kirchen und ihrer Botschaft in der Gesellschaft hat die Grundsatzprogramm-Kommission ein deutliches Signal gesetzt und gleichzeitig eine gute Grundlage für die weitere Diskussion über dieses Thema in den Unionsparteien und zwischen ihnen und den Kirchen bereitgestellt. Auch in anderen Passagen bietet der Entwurf für ein neues Grundsatzprogramm genügend Diskussionsstoff: So wirken die Aussagen zur *Europäischen Union* teilweise blauäugig (Wie soll ein „demokratisch, föderal und bürgernah" organisiertes geeintes Europa genauerhin aussehen?); die Ausführungen über das Zusammenleben von Deutschen und Ausländern übersehen, daß ein erheblicher Teil der in Deutschland lebenden Ausländer dies nur de jure, aufgrund des deutschen Staatsangehörigkeitsrechts ist; bei der Verkehrspolitik bleibt der Entwurf gerade auf dem Hintergrund seiner emphatischen Bekenntnisse zur Schöpfungsbewahrung ziemlich blaß.

Straffung und Konzentration täten dem Text gut

Ein grundsätzliches Problem des Entwurfs besteht darin, daß er in weit größerem Umfang als das Grundsatzprogramm von 1978 Detailfragen aufgreift und Forderungen aus der aktuellen politischen Auseinandersetzung einbezieht. Gehören etwa der Ausbau von Therapie- und Nachsorgeangeboten für gefährdete Jugendliche (Nr. 102), die Frage der Wettbewerbspolitik auf der Ebene der Europäischen Union (Nr. 204), die Anerkennung und Förderung von Naturheilverfahren und Naturheilmitteln (Nr. 278) oder der Nordatlantische Kooperationsrat wirklich in ein Grundsatzprogramm? Solche und ähnliche Aussagen wären in einem aktuellen *Wahlprogramm* besser aufgehoben als in einem Grundsatzprogramm. Jedenfalls ist das Ludwigshafener Programm von 1978 insgesamt *konziser* und damit dem Genus eines Grundsatzprogramms adäquater als der jetzt vor-

gelegte Entwurf, dem *Straffung* und *Konzentration* in etlichen Passagen durchaus guttäte.
Die Programmdiskussion, die in der CDU 1993 in Beschäftigung mit dem Entwurf geführt werden soll, findet unter anderen Vorzeichen statt als die in den siebziger Jahren. Damals befand sich die CDU im Blick auf den Mitgliederstand wie auf ihr Profil im Aufschwung. Heute ist die Partei tief verunsichert, sowohl in den alten wie in den neuen Bundesländern, wo sie ihren Anfangsbonus inzwischen eingebüßt hat. Gerade in dieser Situation hat aber eine ehrliche Vergewisserung über die geistigen Grundlagen und politischen Grundoptionen durchaus ihren Sinn. *U. R.*

Menschenrechte: Christen und Muslime im Dialog

Die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz hat eine Stellungnahme veröffentlicht, die auf der Basis eines christlich-muslimischen Dialogprogramms Schwierigkeiten und Chancen eines gemeinsamen interreligiösen Einsatzes für die Menschenrechte untersucht und bewertet.

Ein zentrales Merkmal des Pontifikates Johannes Pauls II. ist die in unzähligen Botschaften unmißverständlich erhobene Forderung nach der *weltweiten Anerkennung der Menschenrechte,* auch an Stationen von Papstreisen, wo diese Mahnungen wenig populär und vielfache Verstöße offenkundig sind. Wie auch bei der jüngsten Pastoralreise nach Benin und Uganda und dem umstrittenen Kurzaufenthalt im Sudan (vgl. ds. Heft, S. 157) stehen dabei das Recht auf Religionsfreiheit und der Schutz religiöser Minderheiten im Mittelpunkt des päpstlichen Engagements.
Dieses unmißverständliche Insistieren sollte die Kirche insgesamt jedoch nicht an der kritischen Erinnerung daran hindern, daß ihre Identifikation mit der modernen Menschenrechtsidee noch sehr jung ist. Der Durchbruch zu einer vorbehaltlosen kirchlichen Anerkennung der Menschenrechte wurde erst 1963 mit der Enzyklika „Pacem in Terris" Johannes' XXIII. gewagt; freilich haben die Menschenrechte seitdem ihren unverrückbaren Stellenwert in der kirchlichen Sozialverkündigung als grundlegende Bedingung weltweiten Friedens überhaupt.

Die Mahnung an die christlichen Kirchen zu einem selbstkritischen Blick auf den langwierigen Prozeß ihrer zögerlichen Annäherung an die Menschenrechtsidee bildet den Ausgangspunkt einer bemerkenswerten Stellungnahme der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, die den Titel trägt: „Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte". Der im November 1992 veröffentlichte Text basiert auf den Anregungen, Fragen und Diskussionsergebnissen eines in den siebziger Jahren begonnenen Dialogprogrammes zwischen christlichen und muslimischen Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen.

Eine doppelte Herausforderung

Im Zentrum dieses Dialogprogrammes stand die Frage, inwieweit sich Muslime und Christen in der Idee der Menschenrechte treffen und sich für deren universale Durchsetzung gemeinsam einsetzen können – mithin, wie die im Zweiten Vatikanischen Konzil festgeschriebene doppelte Herausforderung aufgegriffen werden kann, „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen" (Nostra aetate, Nr.3).

Der Blick auf den in den christlichen Kirchen abgelaufenen Lernprozeß könne, so die Autoren, Perspektiven und Chancen aufzeigen, wie die gegenwärtig unübersehbaren massiven, religiös wie politisch motivierten *Widerstände der islamischen Welt* gegen die Durchsetzung universaler Menschenrechte überwunden werden könnten. Vor allem aber werde eine solche selbstkritische Analyse gegen die Versuchung „vorschneller Harmonisierung" feien, zugunsten der gebotenen „inneren Aneignung" der Menschenrechtsidee. Denn die Frage nach der Möglichkeit der Aneignung des Menschenrechtsdenkens im Christentum wie im Islam zu stellen heißt zugleich, so eine zentrale These des Textes, den „Brückenschlag zwischen dem Traditionsbewußtsein des Christentums beziehungsweise des Islams hier und dem Freiheitswillen und dem Menschenrechtsdenken der Moderne dort" zu suchen.

Auch wenn dieser Brückenschlag zwischen Tradition und Moderne in einem für Christen und Muslime völlig verschiedenen soziokulturellen Kontext gelingen muß, zeigt sich hier doch auch *eine gewisse Gemeinsamkeit der Ausgangspunkte,* haben doch beide Religionen dem modernen menschenrechtlichen Freiheitsanspruch anfangs eher fremd gegenüber gestanden. Eine Vermittlung zwischen dem universalen und durchaus eigenen normativen Anspruch der Menschenrechte und den religiösen Traditionen verlange – unabhängig von der Frage nach den unbestreitbaren religiösen Wurzeln der Menschenrechtsidee – nach einem ethischen Diskurs, der auch die Integration der religiösen und weltanschaulichen Letztdeutungen der Religionen im Blick haben müsse.
Die Frage, inwieweit Christentum und Islam tatsächlich zu einer „innerlichen" Annahme des den Menschenrechten ei-

genen Freiheitsethos bereit sind, konzentriert sich, so die Stellungnahme, auf den „Brennpunkt Religionsfreiheit", denn erst hier verdichten sich die möglichen Widersprüche wie Affinitäten zwischen religiösen Traditionen und menschenrechtlicher Emanzipation. In der katholischen Kirche war die Anerkennung der Religionsfreiheit, wie sie im Artikel 2 der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums formuliert ist, der unbestreitbare Höhepunkt im Prozeß der Neuorientierung gegenüber der modernen Menschenrechtsidee, ihr Selbstverständnis war hier unmittelbar berührt. Vor allem aber habe dieser Prozeß dazu geführt, im Prinzip der Religionsfreiheit ein ureigenes christliches Anliegen zu entdecken. Auch für den Islam stellt das Recht auf Religionsfreiheit das Haupthindernis zur Anerkennung der universalen Gültigkeit der Menschenrechte dar.

Geschichtliche Ungleichzeitigkeit

Deutlich und nüchtern realistisch zugleich verweisen die Autoren der Stellungnahme – der Leiter des Dialogprogrammes, *Johannes Schwartländer* und *Heiner Bielefeldt* – auf die massiven Hindernisse und Schwierigkeiten einer noch sehr in den Anfängen befindlichen Menschenrechtsdiskussion im Islam. Diese findet vor allem vor dem Hintergrund einer Situation statt, die durch eine – wie es der Text ausdrückt – massive „geschichtliche Ungleichzeitigkeit" zwischen westlich-christlicher und islamischer Welt gekennzeichnet ist: In Saudi-Arabien, Sudan, Iran und Pakistan kommt es zur Wiedereinführung archaischer Strafen, in vielen islamischen Staaten, im Maghreb ebenso wie in Zentralasien, gewinnen antiliberale und militante Islamisten politisch an Boden. Und die skandalöse Situation, in der sich christliche Minderheiten in einigen islamischen Ländern befinden, brachte gerade die Kurzvisite des Papstes im Sudan der Weltöffentlichkeit in Erinnerung. Aus *Ägypten* häufen sich in jüngster Zeit die Meldungen über gewalttätige Übergriffe fanatischer Muslime gegen koptische Christen.

Diese Beobachtungen sind nicht eben dazu angetan, Vorurteile über islamische Ethik-, Rechts- und Politikvorstellungen abzubauen und ein Islambild zu korrigieren, das sich oft aus der kurzschlüssigen Identifikation der gewalttätigen Selbstdemonstration militanter Islamisten mit dem „Wesen" des Islams überhaupt ergibt. Dagegen mahnen die Autoren zur Differenzierung: Aus genuin religiösen Gründen lehnten viele Muslime weltweit den islamischen Fundamentalismus und die zunehmenden Politisierung des Islams ab. Insbesondere aber dürfe der westlich-christliche Dialogpartner nicht vergessen, „daß es zwischen der Minderheit fundamentalistischer Aktivisten einerseits und der Minderheit entschiedener muslimischer Reformtheologen andererseits ein weites Spektrum des ‚orthodoxen' Islams gibt, in dem konservative und liberale Tendenzen einander durchdringen". In diesem breiten Mittelfeld bemühe man sich vielfältig um eine eher behutsame Öffnung der Glaubenspraxis für die Ansprüche der Moderne.
Gegen die weitverbreitete Vorstellung, die Menschenrechtsidee und der Islam blieben im letzten unversöhnliche Gegenstände, verweist die Stellungnahme auf eine in den letzten Jahrzehnten begonnene *Reform- und Menschenrechtsdiskussion,* in der bereits vielfältige Positionen zu erkennen seien und in der muslimische Reformtheologen gut begründet auf der prinzipiellen Offenheit des islamischen Glaubens für eine Aufnahme und religiöse Vertiefung des Menschenrechtsethos bestünden.

Die offiziellen Dokumente helfen kaum weiter

Ein eher ernüchterndes Ergebnis islamischen Bemühens um die Aneignung der Menschenrechtsidee ergibt der Blick in offizielle Dokumente. Eine sogenannte „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung" – von dem in London beheimateten Islamrat für Europa 1981 der Unesco übergeben – trage weitgehend konservative Züge, begleitet von apologetischer Absicht. Zudem sei sie nicht als repräsentative Stellungnahme der Muslime zu betrachten. (Zum Verhältnis des islamischen Rechtssystems zur modernen Welt, den verschiedenen Rechtsinstitutionen und der islamischen Rechtswissenschaft vgl. HK, September 1992, 434ff.) Dennoch könne diese Erklärung bereits als wichtige Etappe in der innerislamischen Menschenrechtsdiskussion gelten, besonders im Vergleich zu einer von der Islamischen Konferenz in Kairo 1990 erlassenen Islamischen Menschenrechtserklärung, die einem erneuten Rückschritt gleichkomme. Diese sei kaum noch in die internationale Menschenrechtsdiskussion der UNO zu integrieren.

Vor allem in der als Brennpunkt ausgewiesenen Frage der Religionsfreiheit und dem für den interreligiösen Dialog besonders entscheidenden Problem der Apostasie, des Glaubensabfalls, könnten diese Dokumente, so das Dialogpapier, kaum weiterhelfen. Die Religionsfreiheit als Menschenrecht ist dem Islam traditionell unbekannt; Heiden beziehungsweise Atheisten haben keine Existenzrechte in der islamischen Gemeinschaft, der „umma". Juden und Christen haben als Angehörige von Offenbarungsreligionen im Islam, nicht auf der Ebene von Religionsfreiheit, sondern von Toleranz im Sinne von Duldung, einen speziellen Rechtsstatus.

Die traditionelle islamische Toleranzkonzeption, wie sie von den klassischen islamischen Rechtsschulen im 8. und 9. Jahrhundert ausgeformt wurde und die mit ihren Beschränkungen und Diskriminierungen heute zum Teil immer noch anzutreffen sei (als Beispiel wird die Verfassung der Islamischen Republik Iran von 1979 genannt), weise deutlich strukturelle Ähnlichkeiten mit dem Toleranzdenken der mittelalterlichen Kirche auf, bemerkt hierzu die Stellungnahme. Auch wenn eine „de jure"-

Diskriminierung der religiösen Minderheiten auf verfassungsrechtlicher Ebene in den meisten Ländern heute nicht mehr gegeben sei, wirke vielerorts ein diskriminierender Sonderstatus der nicht-muslimischen Minderheiten immer noch stark nach.

Eine neue Hermeneutik islamischer Quellen

Die Todesstrafe, mit der traditionell der Abfall vom islamischen Glauben geahndet wurde, werde heute nur noch sehr selten verhängt. Dennoch müßten Konvertiten in der gesamten islamischen Welt nicht nur mit ihrer gesellschaftlichen Ächtung, sondern auch mit zivil- und strafrechtlichen Sanktionen rechnen. Zwar beinhaltet die „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung" von 1981 ein „Recht auf Glaubensfreiheit", ordnet dieses jedoch ausdrücklich in die Grenzen der Scharia und damit genaugenommen in die traditionelle Toleranzkonzeption ein.

Dagegen verweist die Stellungnahme aber auf eine beträchtliche Anzahl von reformorientierten muslimischen Rechtswissenschaftlern, die sich um eine neue hermeneutische Betrachtung der Quellen des Islams unter Berücksichtigung der historisch kritischen Methodik bemühen. Unter dieser Perspektive sei eine umfassend definierte Religions- und Glaubensfreiheit keinesfalls ausgeschlossen. Ebenso lasse sich nach der Überzeugung der Reformer eine Strafe für Apostasie weder aus dem Koran noch aus der Tradition des Propheten Muhammad begründen. Der Koran verbietet gar – klarer als jede andere Offenbarungsschrift – eine äußere Beeinträchtigung der Glaubensfreiheit, sage doch die Sure 2,256: „Es gibt keinen Zwang in der Religion".

Andere Konfliktbereiche zwischen islamischer Rechtstradition und dem modernen Menschenrechtsdenken ergeben sich aus der traditionellen rechtlichen *Ungleichstellung der Frau,* ihrer Benachteiligung im Familien- und Erbrecht, und den zum Teil grausamen *Körperstrafen* der Scharia-Tradition. In diesem Punkt seien die Vermittlungsversuche der islamischen Menschenrechtserklärungen durch *Mehrdeutigkeit* gekennzeichnet. Die vagen Versuche einer Harmonisierung von Scharia und Menschenrechten könnten dabei, auch wenn die Gefahr einer Relativierung zuungunsten der Menschenrechte – ihre „islamistische Umdeutung" – kaum auszuschließen sei, doch auch als Zeichen einer *uneingestandenen Orientierungskrise* gewertet werden. Vor allem aber zeige sich in diesem offenen Interpretationsspielraum ein innerislamisches Ringen um die Menschenrechte mit prinzipiell offenem Ausgang.

In ihrer grundsätzlichen Einschätzung der weiteren Entwicklung der innerislamischen Menschenrechtsdiskussion enthalten sich die Autoren angesichts des aufgezeigten Ringens der verschiedenen fundamentalistischen, konservativen und liberalen Richtungen weitergehender oder gar optimistischer Prognosen. Das Insistieren der Verfasser auf der beiderseitigen selbstkritischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Traditionsgut hat vor allem richtungsweisende Kraft für einen tragfähigen christlich-muslimischen Dialog vor der Herausforderung der Menschenrechte, der sich nicht nur auf ein praktisches und pragmatisches Miteinander beschränkt. *A. F.*

Kompromiß oder Bürgerkrieg?

Zur politischen Situation in Südafrika

In Südafrika steht die Wiederaufnahme der Mehrparteien-Verhandlungen über die politische Zukunft des Landes unmittelbar bevor. Nach dem derzeitigen Fahrplan sollen im März 1994 Wahlen stattfinden, an denen sich die Südafrikaner aller Hautfarben mit gleichem Stimmrecht beteiligen können. Nach wie vor ist allerdings die Machtfrage für ein demokratisches Südafrika ungeklärt. Wie wird die künftige Regierung zusammengesetzt sein? Soll das neue Südafrika ein zentralistischer Einheitsstaat werden oder durch regionale und kulturelle Autonomie einzelner Teile geprägt sein?

Es gehört zur politischen Tradition Südafrikas, daß der Präsident alljährlich zur Parlamentseröffnung eine Regierungserklärung abgibt. In diesem Jahr wurde diese Erklärung möglicherweise zum letzten Mal von einem ethnisch segregierten Parlament verlesen. Entsprechend bezog sich der Inhalt vor allem auf das institutionelle Ende der weißen Vorherrschaft: Im März soll die Wiederaufnahme der Mehrparteien-Verhandlungen stattfinden. Mitte des Jahres soll ein gemischtrassiges Übergangs-Exekutivgremium zur Beratung der Regierung eingesetzt werden. Im September sollte eine Interimsverfassung verabschiedet werden und im März 1994 sollen dann allgemeine Wahlen für alle Südafrikaner stattfinden.

Allerdings kann dieser Zeitplan, der sich im großen und ganzen mit den Vorstellungen des ANC deckt, nur realisiert werden, wenn es bei den Verhandlungen zu einer baldigen Einigung kommt. Angesichts der komplexen politischen Situati-

on und der Vielzahl der Akteure, die alle ihre Interessen berücksichtigt wissen wollen, ist ein solcher Kompromiß jedoch nur äußerst schwer zu erreichen. Aber Präsident de Klerk machte die Alternative zu Verhandlungen in seiner Rede zur Parlamentseröffnung am 29. Januar 1993 sehr klar: „Die simple Wahrheit ist, daß es einen verheerenden Bürgerkrieg geben wird, wenn die Verhandlungen scheitern sollten".

Wie schwierig sich die Verhandlungen um die politische Zukunft eines demokratischen und nicht rassistischen Südafrikas seit einiger Zeit gestalten, dafür hat das Jahr 1992 genügend Anschauungsmaterial. Denn nach der denkwürdigen Rede de Klerks vom 2. Februar 1990, die zur Legalisierung des ANC, zur Freilassung Nelson Mandelas und zur Abschaffung der institutionalisierten Apartheid führte, hatten sich die wichtigsten Vertreter aus Politik und Gesellschaft Ende 1991 und Anfang 1992 zu sogenannten CODESA-Konferenzen (Convention for a Democratic South Africa) getroffen. Es waren insgesamt 19 politische Organisationen, die sich grob in zwei Lager einteilen ließen: einseitig die Nationale Partei (NP) als Vertreterin der Regierung, zusammen mit einer Reihe anderer Institutionen, die den Status quo der Apartheid prinzipiell akzeptiert und getragen haben, also auch die Mehrheit der Homelandführer; zum anderen der African National Congress (ANC) in Allianz mit der Kommunistischen Partei (SACP), den Gewerkschaften und Bürgerrechtsbewegungen.

CODESA mußte scheitern

Extremgruppen wie der rechtsradikale weiße Flügel oder der linksextreme Pan Africanist Congress (PAC) hatten ihre Mitarbeit verweigert. Auf den CODESA-Konferenzen und in den ihnen zuarbeitenden Arbeitsgruppen sollte Einigkeit über die Grundvoraussetzungen der neuen Verfassung erzielt werden. Doch obwohl man sich in der Schlußphase sehr nahe gekommen war, beharrten die Sprecher der großen Gruppen schließlich doch unverändert auf ihren ursprünglichen Positionen und waren – auch im Rampenlicht der Weltöffentlichkeit – nicht zu einer Einigung bereit. Auf den ersten Blick ging es dabei lediglich um eine Marge von fünf Prozent, die zu überbrücken gewesen wäre, um die Verhandlungen doch noch zu einem Erfolg zu bringen. Zur Diskussion standen, ob die schon weitgehend vorverhandelte Verfassung eine 70prozentige (so der ANC) oder eine 74prozentige (so die NP) Mehrheit in der Verfassungsgebenden Versammlung benötige, um Gesetzeskraft zu erlangen.
Trotz verschiedener Vermittlungsversuche und aller Verhandlungsarithmetik war eine Einigung nicht zu erzielen. Daraus wird deutlich, daß die Gründe für das Scheitern viel tiefer liegen als der vordergründige Dissens von fünf Prozent erkennen läßt. Über dem Feilschen um Prozentsätze drohten kurzzeitig Ziel und Modalitäten des Machttransfers insgesamt aus dem Blick zu geraten. Da man sich innerhalb der verschiedenen Lager über die Vorgehensstrategie sehr uneinig war, wurden noch während der Konferenz Fragen zur Legitimation der Verhandlungsführer laut. Dies galt vor allem für die ANC-Allianz, in der die Ansichten über Sinn und Zweck der Verhandlungen sehr weit auseinandergehen. Den verhandlungswilligen, gemäßigten Führern, insbesondere *Nelson Mandela* und *Thabo Mbeki,* wurde vorgeworfen, nicht hart genug verhandelt zu haben und sich von der Regierung nach und nach über den Tisch ziehen zu lassen.
Die Kritiker sind dem radikalen Flügel, vor allem der ANC-Jugend und den Gewerkschaften zuzurechnen (*Chris Hani, R. Kasril*). Die Radikalen treten für Massenaktionen, Protestmärsche und Streiks nach dem Muster der Demonstrationen um die Leipziger Nikolaikirche (Leipzig-Option) ein, um die Regierung auf diese Weise in die Knie zu zwingen. Um die Einheit der Allianz nicht zu gefährden und die Legitimation der Führung gegenüber der Basis wiederherzustellen, blieb dem ANC keine andere Wahl, als die CODESA-Verhandlungen abzubrechen und Massenmobilisierung zu betreiben. Am 3. und 4. August 1992 fand ein Generalstreik statt, der vor allem in den Städten weitgehend befolgt wurde und die Regierung entsprechend unter Druck setzen sollte.

Die NP und ihre Verbündeten nahmen das Scheitern der Verhandlungen gelassen hin. Die Regierung, die ohnehin den Bonus besitzt, nach wie vor an der Macht zu sein, war der Strategie gefolgt, die eigenen Forderungen möglichst hoch anzusetzen und den Status quo solange wie möglich aufrechtzuerhalten. Dabei konnte sie das Ergebnis des Referendums (67 Prozent) für Präsident de Klerk und seine Verhandlungspolitik als eindeutigen Vertrauensbeweis für ihre Politik vorzeigen (vgl. HK, Mai 1992, 236ff.). Allerdings mußte sich auch die NP in ihren eigenen Reihen immer wieder gegen Vorwürfe von Rechts zur Wehr setzen, eine Ausverkaufspolitik weißer angestammter Rechte in Südafrika zu betreiben. Andererseits, und dieser Aspekt ist für die politische Arithmetik wichtig, versucht die NP in immer stärkerem Maße, Sympathisantengruppen außerhalb des weißen Lagers – bei Coloureds, Indern und zunehmend bei mittelständischen Schwarzen – zu gewinnen, um bei den zukünftigen Wahlen möglichst günstig abzuschneiden.

Rückblickend erstaunt somit das Scheitern der CODESA-II Verhandlung nicht. Das Verhalten der Betroffenen scheint im nachhinein durchaus rational gewesen zu sein. Dabei fallen zwei Dinge ins Auge, die für den politischen Transformationsprozeß in Südafrika im Vergleich zu ähnlichen politischen Entwicklungen in anderen Dritteweltstaaten typisch sind: Da ist zum einen der hohe Grad der öffentlichen Beteiligung an der politischen Diskussion und die intensive, kritische Berichterstattung durch die Presse. Auch wenn in Südafrika die Mehrheit der Bevölkerung die volle Ausübung der Bürgerrechte immer noch verwehrt ist, so hat die Kultur des Widerstands doch zu einer *ausgeprägten demokratischen Diskussion und Kontrolle* geführt. Daraus folgt, daß die neue Verfassung nicht einfach hinter verschlossenen Türen erarbeitet und dann dem Volk zur Akklamation vorgelegt werden kann, sondern

Fenster zum Himmel

Spurensuche nach den Engeln im Alltag



Umfassend hat der Autor in Tradition und Gegenwart nachgeforscht und entdeckt: Die Begegnung mit Engeln öffnet nicht nur den Blick für den Himmel, sondern inspiriert auch zu ganzheitlichem Denken und Erleben. Uwe Wolff schöpft aus der Fülle – bei Christen und Juden, Mystikern und Künstlern. Ihm gelingt eine unterhaltsame Darstellung der Engel, die den Menschen ein Leben lang begleiten. Mit wertvollen Bildtafeln christlicher und zeitgenössischer Kunst.

NEU: 264 Seiten mit 16 Farbtafeln, geb. 58,– DM.
ISBN 3-451-22922-6

In jeder Buchhandlung!

HERDER

daß große Teile der Bevölkerung in den Veränderungsprozeß aktiv involviert sind und durch öffentlichen Druck teilzunehmen versuchen.

Zum anderen ist hervorzuheben, daß die tonangebenden Verhandlungsführer von heute die politischen Kontrahenten von morgen sein werden. Während man sich am Runden Tisch über grundsätzliche staatsrechtliche Ausformungen der zukünftigen Verfassung (Machtverteilung, Machtkontrolle, etc.) zu einigen versucht, hat draußen vor der Tür der Wahlkampf bereits begonnen. Konsequenterweise müssen alle Beteiligten bemüht sein, die Verfassungsbestimmungen schon heute mit ihren politischen Ansprüchen und ihrem Machtkalkül in Einklang zu bringen, um bei den Wahlen 1994 eine möglichst günstige Startposition zu erhalten.

Die Gewalt eskaliert noch weiter

An einen fairen Wahlkampf ist jedoch nicht zu denken, solange sich der Gewaltpegel in der Gesellschaft nicht normalisiert hat. Seit der „Wende" 1990 hat es in Südafrika mehr als 5000 Gewalttaten gegeben, die überwiegend politisch motiviert waren und bei denen es hauptsächlich um „black on black violence" ging. Diese Gewaltakte als rein „tribalistische Auseinandersetzungen, jenseits der großen Politik" abzutun, hält einer genaueren Analyse nicht stand. Denn bei den blutigen Auseinandersetzungen in den schwarzen Vorstädten Südafrikas geht es in erster Linie um Demonstrationen politischer Macht. Der Zulufürst *Buthelezi,* zugleich Ministerpräsident des Homelands Kwazulu, fühlt sich politisch übergangen, seit der Dialog um das „neue Südafrika" zwischen de Klerk und Mandela im Februar 1990 begonnen hat. Seinen wiederholt geäußerten Anspruch, adäquat beteiligt zu sein, untermauerte er in der Folgezeit mit einer Reihe von Gewaltaktionen, die zumeist von zulusprechenden Arbeitsmigranten von Wohnheimen aus auf benachbarte Townshipbewohner, die dem ANC nahestehen, durchgeführt wurden.

Typisch für eine solche Gewaltaktion war das Massaker von Boipatong am 17. Juni 1992, bei dem 39 Menschen mit traditionellen Zuluwaffen umgebracht wurden. Als besonders infam erwies sich, daß das Gemetzel, wie später ermittelt, von den staatlichen Sicherheitskräften geduldet und sogar unterstützt wurde. Die unabhängige Goldstone Commission konnte in diesem wie in anderen Fällen eindeutig nachweisen, daß die Polizei wiederholt aktiv als Unruhestifter in die Auseinandersetzungen eingegriffen hatte, um die schwarzen Gruppen gegeneinander aufzuhetzen. Die Regierung, die sich seid der Wachablösung durch Präsident de Klerk vor dem In- und Ausland so gern als moralisch gewandelt und geläutert darzustellen versucht hatte, geriet durch die Kommissionsberichte in arge Bedrängnis. Weitere Enthüllungen über Korruptionsskandale, Schiebereien, über eine massive Finanzierung von Buthelezis Inkatha und über den unrechtmäßigen Einsatz von Polizei und Militär führten zu weiteren Vertrauensverlusten, so daß sich de Klerk gezwungen sah, Minister zu entlassen

und hohe Offiziere des Geheimdienstes vom Dienst zu suspendieren. Den Verhandlungen war damit für eine gewisse Zeit die Vertrauensbasis entzogen.

Allerdings konnte der ANC die politischen Trümpfe, die sich aus den Regierungsskandalen ergaben, nur begrenzt ausspielen, da er sich selbst ebenfalls vorwerfen lassen mußte, ein *fragwürdiges Verhältnis zur Gewalt* zu besitzen und Menschenleben leichtfertig aufs Spiel gesetzt zu haben. So erwies sich gerade die Strategie der Massenaktionen als sehr gefährlich, weil Großveranstaltungen leicht eskalieren und in Gewalt ausbrechen können. Genau dies geschah denn auch bei dem Protestmarsch auf Bisho in der Ciskei, den der radikale Flügel im ANC trotz aller Warnungen unternommen hatte, um die aus seiner Sicht nicht-legitimierte Homeland-Regierung zu provozieren. Als die Streitkräfte der Ciskei das Feuer auf die Demonstranten eröffneten, kam es zu einem Blutbad mit 29 Toten und 188 Verletzten. Auch wenn die Schuldigen bei den Soldaten des Generals *Gquozo* gesucht wurden, so mußten sich die Verantwortlichen des Bisho-Marsches, allen voran der Organisator Ronnie Kasril, doch mangelnde Fürsorgepflicht vorwerfen lassen. Der ANC hatte mit seinen Massenkampagnen über das Ziel hinausgeschossen.
Innerhalb der Allianz setzten sich nun wieder die moderateren, verfassungswilligen Kräfte durch, unterstützt durch prominente Kirchenvertreter und Vermittlungsdelegationen aus dem Ausland und der UN. Da die informellen Gespräche zwischen den verschiedenen Lagern nie völlig abgesprochen waren, wurden gegen Ende 1992 bald wieder Fäden für neue Verhandlungen geknüpft. Sehr hilfreich erwies sich dabei ein Kompromißpapier von *Joe Slovo,* dem früheren Generalsekretär der Kommunistischen Partei. In sehr pragmatischer Weise setzt er sich darin für eine zeitlich begrenzte Machtteilung ein und versucht, die Fortsetzung der Verhandlungen als realistische Alternative der radikalen Position des „Alles oder Nichts" entgegenzusetzen.

Die Wirtschaft braucht eine politische Perspektive

Das entscheidende Argument für die Wiederaufnahme der Verhandlungen war dann die Einsicht, daß die *katastrophale Wirtschaftssituation* des Landes sich für alle Beteiligten negativ auswirken und es dringend einer gemeinsamen Anstrengung bedarf. In der Tat sind die ökonomischen Indikatoren Südafrikas alles andere als rosig. Als vornehmlich Rohstoffe exportierendes Land hat Südafrika ähnlich wie andere Dritte-Welt-Ökonomien unter der gegenwärtigen Weltrezession zu leiden. Darüber hinaus sind die Folgen der Wirtschaftssanktionen und des Disinvestments in den 80er Jahren noch nicht verkraftet. Laut Jahresbericht des IWF leben ca. 15 Mio. der 39 Mio. Südafrikaner unterhalb der Armutsgrenze. Besonders spürbar ist die Misere am Arbeitsmarkt. Die offiziell geschätzte Arbeitslosigkeit liegt bei 40 Prozent, inoffizielle Schätzungen liegen weit höher. Ein Wirtschaftswachstum von mindestens fünf Prozent wäre erforderlich, um die jährlich neu auf den Markt strömenden Arbeitskräfte aufzufangen. De facto gibt es zur Zeit jedoch nur ein Negativwachstum, das von einer massiven Kapitalflucht begleitet wird. Erst wenn es gelingt, die Stimmungslage umzudrehen und die Erwartungen der Unternehmer wieder aufzubessern, kann man auf eine wirkliche Veränderung hoffen.
Vertrauen in die südafrikanische Wirtschaft setzt politische Stabilität voraus. Diese sollte mit der Regierungserklärung von Präsident de Klerk zu Beginn dieses Jahres vermittelt werden. Insgesamt besteht Zuversicht, daß die Verhandlungspartner diesmal mit Entschlossenheit eine Lösung anstreben werden. Dabei ist zu berücksichtigen, daß man sich über die Mehrheit der kritischen Sachthemen, z.B. über den Grundrechtekatalog in der Verfassung, über Modalitäten des Wahlrechts oder über die gemeinsame Kontrolle der Sicherheitskräfte etc. inzwischen längst geeinigt hat und höchstens noch Detailfragen zu klären sind.
Die Frage, die jedoch nach wie vor offen ist und an der sich tatsächlich „die Geister scheiden", ist die *Machtfrage* selbst. Wie wird die künftige Regierung eines demokratischen Südafrika zusammengesetzt sein? Welche Kompetenzen fallen den verschiedenen Verfassungsorganen zu und wie soll der politische Prozeß geregelt werden? Die Machtfrage stellt sich aus Sicht der betroffenen Gruppen unterschiedlich: Der ANC, der sich sicher fühlt, die Mehrheit der Wählerstimmen zu erhalten, strebt einen starken zentralistischen Staat an, der in der Lage ist, die durch die Apartheid erzwungene gesellschaftliche Zersplitterung wieder aufzuheben und ein neues, einheitliches „Staatsbewußtsein" für alle Südafrikaner zu schaffen. Die zentralistische Organisation im unitarischen System soll darüber hinaus sicherstellen, daß durch eine adäquate Wirtschafts- und Finanzpolitik die sozio-ökonomischen Diskrepanzen zwischen den Rassengruppen möglichst bald überwunden werden.
Die Regierung und mit ihr alle diejenigen, die Angst vor einer Mehrheitsherrschaft der ANC-Allianz haben, setzen dagegen auf *rationale und kulturelle Autonomie.* Vor allem die Nationale Partei ist nicht bereit, ihre bislang existierende Machtfülle bedingungslos aufzugeben. Sie will sicherstellen, daß sie auch im zukünftigen Südafrika eine einflußreiche politische Kraft bleibt und ihre ökonomischen Privilegien nicht so schnell verliert. Deswegen wird vom Regierungslager ein förderales, von manchen Kreisen sogar ein konföderatives Staatsmodell, gefordert, das auf Dezentralisierung der politischen Gewalt hinausläuft. Verschiedene Entwürfe, nach denen Südafrika in fünf bis neun Provinzen mit eigener Steuerbasis und mit eigenen Kompetenzen eingeteilt wird, liegen vor und immer neue Landkarten mit Regionalisierungsvorschlägen werden diskutiert. Dabei geht man von der Überlegung aus, daß der ANC, selbst wenn er bei den Wahlen als eindeutiger Sieger hervorgeht, dennoch nicht in allen Provinzen des Landes die Mehrheit haben wird, so daß Minderheiten zumindest auf regionaler Ebene „an der Macht" bleiben können.
Da es im Machtpoker Kompromisse geben muß, hat sich der

ANC prinzipiell mit einer regionalistischen Lösung abgefunden, ohne sich jedoch der weitgehenden Autonomisierung der NP und der anderen Minderheitsgruppen – z.B. der Homelands – zu beugen. Entscheidend wird die Frage sein, ob und für wie lange die politischen Minderheiten an der Zentralregierung beteiligt werden sollen. So hat die NP gefordert, eine „Große Koalition" von Anfang an verfassungsmäßig festzuschreiben und alle Pateien proportional daran zu beteiligen. Damit wäre die Regierung für alle Zeiten auf eine „Zwangskonkordanz" festgelegt und eine parlamentarische Opposition nach herkömmlichem Muster gar nicht eingeplant. Auf diese eher ungewöhnliche Weise versucht die NP, das politische Überleben der Weißen sicherzustellen.
Ironischerweise werden damit von der schwarzen Mehrheit Garantien gefordert, die die weiße Minderheit im Rahmen des Apartheid-Regimes ihren Bürgern zuvor über 45 Jahre verweigert hatte. Es wird dem ANC schwerfallen, diesen weitgehenden Forderungen entgegenzukommen. Die Verhandlungsfraktion in der Allianz hat sich jedoch prinzipiell bereit erklärt, Gruppenrechte für Minderheiten zu akzeptieren, doch nur für eine Übergangszeit, d.h. für eine begrenzte Anzahl von Jahren (sog. Sunset Clauses).
Wie die monatelangen Auseinandersetzungen gezeigt haben, fällt es den Hauptkontrahenten – nicht zuletzt wegen interner Meinungsschwierigkeiten – äußerst schwer, gerade in den Machtfragen einen Kompromiß zu finden. Auch in jüngster Zeit wurden mehrere Treffen ergebnislos vertagt.
Doch selbst, wenn der Regierung und der ANC-Allianz eine Einigung gelingen sollte, bliebe immer noch die Frage offen, ob die radikalen politischen Gruppen, insbesondere die Inkatha unter Buthelezi oder die Rechtsradikalen der Konservativen Partei sich einer solchen Abmachung beugen werden. Inkatha hat bereits Anfang Dezember 1992 eine eigenständige „Autonomieverfassung" als besonderen Beitrag zur Dezentralisierung Südafrikas vorgelegt und gedroht, aus dem Staatenverbund auszuscheren, wenn die Vorstellungen Buthelezis nicht genügend berücksichtigt würden. Auch einige Homelandführer können die Vereinbarung boykottieren, wenn ihre Eigenständigkeit nicht genügend berücksichtigt wird. Auf jeden Fall werden die tonangebenden Gruppen gut daran tun, die Verhandlungen nicht nur auf bilateraler, sondern auf multilateraler Ebene weiterzuführen, um zu verhindern, daß das „neue demokratische Südafrika" schon zu Beginn seiner Existenz Gefahr läuft, in einen Bürgerkrieg verwickelt zu werden. Die „Beirut-Option" dürfte sich als das schlechteste aller Zukunftsszenarien erweisen. *Heribert Weiland*

„Das Gesicht des französischen Katholizismus ändert sich"

Fragen an den Erzbischof von Sens und Auxerre, Gérard Defois

Der französische Katholizismus befindet sich in tiefgreifendem Wandel. Klassische Oppositionen und Gegensätze fallen in sich zusammen, neue tun sich auf. Eine neue Art von Vielfalt macht sich bemerkbar, weniger konfliktorientiert, aber deswegen nicht weniger spannungsreich. Wir befragten dazu den früheren Sekretär der französischen Bischofskonferenz und Theologen an der Université Catholique von Lyon, den heutigen Erzbischof von Sens und Auxerre, Gérard Defois. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Erzbischof Defois, vor einigen Jahren war in der französischen Presse die Ansicht zu lesen, der Katholizismus in ihrem Land bestehe zunehmend aus einer Vielzahl von Teilmilieus, die aber kaum Kenntnis voneinander nähmen und sich fremd gegenüber ständen. Mit anderen Worten: Die Vielfalt innerhalb des französischen Katholizismus wird inzwischen als problematisch empfunden. Es fehlt offenbar das Bewußtsein, als Kirche eine Einheit darzustellen. Es gibt eine Fülle an Gruppierungen und Strömungen, die sich gegenseitig die Wahrheit des Glaubens streitig machen. Ist dies ein richtiger Ansatz zur Beschreibung der gegenwärtigen Lage der Kirche in Frankreich?

Defois: Die französische Gesellschaft ingesamt ist – wie alle entwickelten Gesellschaften – durch und durch in Teilmilieus aufgesplittet. Das heißt, sie besteht aus Gruppen, die sich tendenziell gegenseitig weithin ignorieren und ihre eigenen Anliegen verfolgen, bis hin zu geradezu korporatistisch anmutenden politischen Vorstellungen. Daß diese Situation auch auf die Kirche durchschlägt, ist unvermeidlich. Wir befinden uns damit in einer Situation, die sich von derjenigen vor 20 Jahren deutlich unterscheidet. Damals waren die Grenzen innerhalb der Gesellschaft in erster Linie politischer bzw. ideologischer Natur. Heute stehen in der Tat zahlreiche Einzelzellen nebeneinander, die, zum Beispiel auf religiösem Gebiet, vor allem

gewillt sind, ihre eigenen Anliegen zu verfolgen, auch um sich damit von anderen zu unterscheiden. Dennoch darf man nicht übersehen, daß die Kirche über die Medien, über das gesamte kulturelle Erbe, das sie zum Ausdruck bringt, dennoch Bezugs- und Anhaltspunkte liefert für eine globale Einheit um bestimmte zentrale Symbole. Einerseits gibt es diese beschriebene Aufsplitterung. Andererseits kann man aber auch gerade an Festen wie Weihnachten oder Ostern feststellen, wie gemischt die Menge der Teilnehmer an großen religiösen Feiern doch auch wieder ist. Das kirchliche Leben fördert so auch eine Tendenz, die dem allgemeinen Trend entgegenarbeitet, indem Inhalte herausgestellt werden, auf die sich alle beziehen können.

„Die Glaubensinhalte werden deutlich vernachlässigt"

HK: Was ist nun aber an der heutigen innerkirchlichen Vielfalt neu? Die Vergangenheit des französischen Katholizismus war nicht weniger vielfältig – und vor allem nicht weniger konfliktreich …

Defois: Das ist richtig. Denken Sie etwa an den Dreyfus-Prozeß, die Probleme mit der Action Française oder dem Sillon: War die katholische Kirche zu der Zeit etwa der Einheitsblock, von dem man z.T. annimmt, daß es ihn einmal gegeben habe?

HK: Man muß noch nicht einmal so weit zurückgehen …

Defois: In den siebziger Jahren war es vor allem die ideologische Spaltung zwischen den Links- und Rechts-Katholiken, zwischen Progressisten und Integralisten, ländlichem und Arbeitermilieu. Die Aufspaltung in diese Lager hat unterdessen jedoch deutlich an Bedeutung eingebüßt …

HK: Das heißt: Im Gegensatz zu verschiedenen Zeitpunkten der Vergangenheit gibt es heute möglicherweise weniger ideologische Spaltung, aber deswegen nicht weniger Vielfalt.

Defois: Ja, aber die Unterschiede innerhalb dieser Vielfalt haben sich zu verwischen begonnen. Im Rahmen der pastoralen Arbeit gelingt es immer besser, die unterschiedlichen Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen. Auf diese Weise kommt es zu so etwas wie einem Gesamtkatholizismus, was seinerseits durchaus nicht unproblematisch sein muß, aber immerhin ein Mindestmaß an Kommunikation erlaubt.

HK: Die gegenwärtig anzutreffende Vielfalt innerhalb des französischen Katholizismus, mit der sich Ende des vergangenen Jahres auch ein von der katholischen Tageszeitung „La Croix" veranstaltetes Kolloquium befaßte, wird vor allem an der Tatsache festgemacht, daß spirituelle Gruppen und Bewegungen seit einiger Zeit das Gesicht des französischen Katholizismus verändert haben. Wirklich neu sind diese Gruppierungen eigentlich nicht mehr, obwohl verschiedentlich immer noch so getan wird. Oder besteht das Neue darin, daß der französische Katholizismus sich endlich entschlossen hat, dies Phänomen tatsächlich zur Kenntnis zu nehmen?

Defois: Da mag durchaus etwas dran sein. Interessanterweise wurde das Kolloquium von „La Croix" von einer Teilnehmerschaft in relativ fortgeschrittenem Alter geprägt. Jugendliche, die an der Veranstaltung teilgenommen haben, vermißten die Beschäftigung mit Fragen der Spiritualität. Sie kritisierten, daß man sich mehr mit Soziologie als mit Theologie befaßt habe. Man spürt: Es besteht ein neuartiges Bedürfnis nach gemeinsamer Identität. Die verschiedenen Altersgruppen verhalten sich in dieser Frage sehr unterschiedlich: Katholiken, die 40 Jahre und älter sind, bejahen diese innere Vielfalt im Katholizismus eher als Katholiken im Alter von 30 Jahren.

HK: Ist das Alter in dem Zusammenhang wirklich ein entscheidendes Unterscheidungsmerkmal? Mir kommt es eher so vor, als verliefen in Deutschland die entsprechenden innerkirchlichen Fronten quer zu den Altersgruppen …

Defois: Ich bin mir nicht sicher, ob diese Gegensätze wirklich so radikal innerhalb einer Generation anzutreffen sind. Unter Jugendlichen herrscht eine gewisse Vagheit in bezug auf diese Grenzen und Gegensätze sowie das Gefühl, im Glauben müsse sich dies alles überwinden lassen. Ohne sich um diese radikalen Gegensätze sonderlich zu kümmern und dem, was man „New Age" nennt, nicht unähnlich, sucht man eine weltanschauliche Offenheit („convivialité"), hinter der sich jedoch oftmals nur eine allzu leichtfertige Ökumene zwischen diesen Gruppen verbirgt. Das schafft zwar ein bestimmtes Maß an Zusammenhalt, vernachlässigt aber deutlich den Glaubensinhalt.

„Der französische Katholizismus hat sich geistlichen Perspektiven gegenüber geöffnet"

HK: Aber es gibt doch auch diejenigen, die auf eine geradezu fundamentalistische Weise mit dem Glaubensinhalt umgehen. – Wie gewichtig ist dieses Segment?

Defois: Auch unter Jugendlichen, das ist wahr, gibt es ausgesprochen traditionalistische Tendenzen, daneben aber auch Bedürfnisse charismatischer Art, den Wunsch nach Engagement – wenn auch mit viel weniger Kritik als in den früheren Jahren –, sowie einen Wunsch nach Engagement, der in vielen Fällen eher den Wunsch nach Orientierungswissen darstellt, indem man die Kirche fragt, was sie über dieses oder jenes denkt. Vor allem aber stellt man eine vermehrte Teilnahme von Laien am Leben der Kirche fest in Form von Wallfahrten, großen Jugendtreffen u.ä. Es bildet sich gegenwärtig ein Geflecht an kirchlichen Beziehungen heraus, das wenig zu tun hat mit der Diskussion auf dem Kolloqium von „La Croix". Wir stehen vor einer neuen Art religiöser Bedürfnisse bzw. Zugehörigkeit zu religiösen Gruppierungen.

HK: Aber was hat sich dabei verändert? Wurde die Perspektive, auf die Gesamtkirche einwirken zu wollen und damit auch Konflikte riskieren zu müssen, ersetzt durch jene, in der jede Gruppe für sich individuell ihre Spiritualität sucht und an ihr herumwerkelt, dabei aber eine Gesamtperspektive der Kirche aus den Augen verliert?

Defois: Mir scheint die Entwicklung etwas anders verlaufen zu sein: 1970 waren die Konzepte, die man sich von der Kirche machte, durch gesellschaftliche Vorstellungen blockiert. Heute soll die Kirche unter ein und demselben Dach eine Reihe von individuellen Bedürfnissen befriedigen nach Art eines Supermarktes unter vergleichsweise friedlichen Bedingungen – sieht man einmal ab von ausdrücklich traditionellen bzw. traditionalistischen Forderungen –, aber selbst da trifft man zunehmend auf Offenheit. Wir stehen vor einem tiefgreifenden und bedeutenden Wandel der Landschaft des französischen Katholizismus. Das Problem ist dabei nicht die Frage der Zugehörigkeit bzw. der Abkapselung von der übrigen Kirche, sondern das des Glaubensinhalts und des Bedürfnisses nach identitätsstiftenden Bezugspunkten.

HK: Warum hat die Kirche in Frankreich eigentlich so lange gebraucht, um sich etwa mit dem Phänomen der charismatischen Gruppen vertraut zu machen bzw. um es zu akzeptieren?

Defois: Die charismatischen Gruppen starteten vor etwa 20 Jahren bei uns als relativ pietistische und nur sehr wenig institutionalisierte Bewegungen. Diese spontan entstandenen Gruppen taten sich ausgesprochen schwer, ihren Platz innerhalb der institutionalisierten Kirche zu finden. Nur wenige Bischöfe traten in einen Dialog mit ihnen ein. Entstanden waren sie zumeist – ähnlich wie viele Ordensgemeinschaften – am Rande der Kirche. Aber die Verhältnisse haben sich nach und nach gebessert, normalisiert. Um dies an einem Teilproblem zu illustrieren: Manche Priester in diesen Bewegungen verstehen sich weniger als vom Bischof Gesandte. Sie fanden den Weg in diese Gruppierungen, und sie werden von diesen in erster Linie als ihre Mitglieder betrachtet – erst in zweiter Linie sind sie dann auch noch Priester. Dies führt zu Problemen in bezug auf die Anerkennung des spezifischen Charakters des Weiheamtes. Aus Gründen einer möglichst großen Offenheit werden alle auf dieselbe Stufe gestellt – und damit wird der Bezug zum institutionellen Charakter der Kirche vernachlässigt.

HK: Bleibt das, was die charismatischen Bewegungen innerhalb der Kirche in Frankreich einbringen, eine isolierte Angelegenheit begrenzter Kreise, oder wird dadurch auch das Leben in den Pfarreien beeinflußt?

Defois: Die charismatischen Bewegungen sind bei uns zahlenmäßig ein Randphänomen geblieben. In den Pfarreien taten sie sich oftmals schwer. Sie tendierten dazu, ihre eigenen Priester zu haben, ihr eigenes religiöses Leben. Aber auf beiden Seiten hat sich einiges geändert: Nicht nur haben diese Bewegungen ihr Verhältnis zur Institution Kirche normalisiert, der französische Katholizismus hat sich insgesamt geistlichen Perspektiven dieser Art gegenüber mehr und mehr geöffnet. So hat beispielsweise das Liedgut der Charismatiker weithin Eingang gefunden in das Repertoire der Pfarreien. Wir haben es in dem Zusammenhang mit einer ganzen Strömung zu tun – den amerikanischen *revivals* vergleichbar –, die den französischen Katholizismus ergriffen hat, wenn auch auf sehr ungleichmäßige Weise.

„Wir stehen am Beginn eines sehr viel größeren Identitätsbedarfs, als wir ihn bisher kannten"

HK: Mit anderen Worten: Die charismatischen Bewegungen sind eine bestimmte Reaktion auf eine allgemeine Problemlage …

Defois: Diese Strömungen sind eindeutig eine Antwort auf eine Periode der Rationalisierung der Glaubenslehre wie auch der Liturgiepraxis in den 70er Jahren. Liturgische Fragen standen nicht zufällig im Mittelpunkt der damaligen Auseinandersetzungen. Im Gegensatz dazu trifft man heute auch auf diesem Gebiet auf eine gewisse Normalisierung, etwa den vermehrten Wunsch nach gemeinschaftlichen und gut gestalteten Feiern. Kontemplation erhält wieder den ihr zukommenden Stellenwert. Das Erscheinen der charismatischen Bewegungen markierte in den 70er Jahren die Wiederentdeckung des Sakralen, das durch die Rationalisierung des religiösen Ausdrucks an Bedeutung eingebüßt hatte.

HK: Wird die innere Vielfalt, die die Kirche in Frankreich über diese spirituellen Gruppen gewonnen hat, eher als Belastung oder als Reichtum erfahren?

Defois: Zweifellos beides. Reichtum insofern, als die rationalisierenden und politisierenden Tendenzen in den 70er Jahren sich überaus destruktiv und nur allzu vereinheitlichend auswirkten. Aber zugleich ist sie auch in dem Maße belastend, wie die Kommunikation zwischen den solchermaßen verschiedenen Denkhorizonten schwieriger geworden ist. Erst kürzlich sagte mir jemand: Wenn ich mir das religiöse Leben bestimmter Personen anschaue, bin ich mir nicht sicher, ob sie an dasselbe Evangelium glauben wie ich. Es handelte sich um einen jungen Menschen. Ich habe ihm gesagt, daß es auch eine Frage der Lebenserfahrung ist, wenn man trotz dieser Gegensätze lernt, miteinander auszukommen. Und möglicherweise kann man sogar von der Sichtweise des anderen lernen.

HK: Der bereits erwähnte verbreitete Wunsch nach klarerer Identität scheint zunächst vor allem eine Folge dieser gegenwärtig festzustellenden innerkirchlichen Vielfalt zu sein. Verstärkt er nicht auch seinerseits noch einmal diese Vielfalt? Nach der Devise: Je mehr sich unterscheiden wollen, desto notwendiger wird es, sich von anderen zu unterscheiden …

Defois: Das ist ein wichtiges Problem. 1981 beauftragte mich

die französische Bischofskonferenz mit einer Analyse zur Lage des französischen Katholizismus. Diese Analyse führte zu einigen Diskussionen in der französischen Kirche. Einer der Punkte, die dabei eine Rolle spielten, war die Frage, welchen Erfordernissen und Wünschen die Kirche in der Zeit nach der Politisierung der 70er Jahre gerecht werden müsse. Ich betonte die Notwendigkeit von Identität und Sichtbarkeit. Das wurde damals nicht überall gerne gehört.

HK: In der Folge dieser Diskussion schieden sich in den 80er Jahren die Geister an der Alternative „uneigennütziges Engagement in der Welt" („enfouissement") oder „Sichtbarkeit" („visibilité"). Aber ist das eine Alternative?

Defois: Ich wollte damals deutlich machen, daß das Bemühen um die Identität einen höheren Stellenwert erhalten müßte. Die Schwierigkeit bestand jedoch darin, daß sobald jemand von christlicher Identität sprach, viele Theologen und Seelsorger darin im wesentlichen den Wunsch nach Restauration, nach Rückfall hinter das Zweite Vatikanische Konzil meinten erkennen zu können. Eine Position, die in meinen Augen vor allem auch deshalb ausgesprochen fragwürdig ist – das sagt mir vielleicht meine soziologische Ausbildung –, weil keine Gruppe von Menschen Bestand hat ohne eine starke Identität. Während der französische Katholizismus zu Beginn dieses Jahrhunderts eine starke, wenn nicht gar aggressive Identität hatte, überwand er diese Aggressivität, öffnete sich gegenüber der Welt, fand zu einer wirklichen Zeitgenossenschaft. Die Männer und Frauen, die diese Strömung trugen, engagierte Laien wie auch Priester, besaßen ein ausgesprochen reiches religiöses Wissen. In den 80er Jahren wurde mir jedoch deutlich, daß es um die religiöse Kultur nicht zum Besten stand. Wenn die Kirche in einer Gesellschaft, in der man alles sagen kann und dies auch tut, nicht mehr als die allgemeine Lage widerspiegelt, büßt sie schnell an Bedeutung ein. Sie mußte also Kommunikationsformen finden, mit denen sie sich nicht in theokratischer Manier über die übrigen Zeitgenossen erhebt, sondern in einen Dialog mit ihnen eintritt, sich ihnen gegenüber öffnet.

HK: Inzwischen hat sich die Lage jedoch noch weiter verändert. Nicht unbedeutende Teile der Kirche scheint eher ein überzogenes Bedürfnis nach Identität ergriffen zu haben …

Defois: Die Dinge liegen heute noch etwas schwieriger, das ist richtig. Das Problem sehe ich etwas anders. Diese kunstvolle Verschwommenheit im Umgang mit dem Inhalt des Glaubens, dem der Weltkatechismus sich entgegenstellen will, droht das Christentum zu einer Art horizontalistischen Humanismus zu machen.

HK: Ohne die Risiken einer solchen Nivellierung geringschätzen zu wollen: Sind Risiken eines forcierten Identitätsbedürfnisses wirklich geringer?

Defois: Aber das würde ich eher einen mißbräuchlichen Umgang mit Identität nennen. Ich sehe diese Gefahr. Ich sehe aber auch die Gefahr, das Christentum in die Gesellschaft hinein zu verwässern. Für Jugendliche, die einer Welt ausgesetzt sind, die sich nicht auf die Normen und die Werte des Christentums bezieht, ist die Situation anders als für Männer und Frauen meiner Generation, die einen andersgearteten geistigen und religiösen Hintergrund besitzen. Diese Jugendlichen brauchen eine solche Identität. Die Frage nach der Glaubensidentität stellt sich verschieden, je nach dem, ob man sich in einer starken oder einen schwachen Position befindet. Für viele Jugendliche gerade meiner Diözese ist der Ausgangspunkt eine solche schwache Position. Sie benötigen nicht einfach etwas Vorfabriziertes, aber sie brauchen klare Bezugspunkte.

„Wie kann das Christentum in einer individualisierten Gesellschaft seine Glaubensbasis kulturell definieren?"

HK: Der Wunsch nach klarerer Identität im Glauben ist mithin nicht nur Konsequenz eines objektiven Defizits an Kenntnissen über Glaube und Christentum, sondern auch Folge pluralistischer, entideologisierter Verhältnisse – im Extremfall bis hin zu den in Frankreich besonders starken Traditionalisten …

Defois: Wir befinden uns tatsächlich, davon bin ich überzeugt, am Beginn eines sehr viel größeren Identitätsbedarfs, als wir ihn in den letzten Jahren kannten. In dem Maße, wie die Unsicherheiten zunehmen werden, werden wir gerade bei jungen Leuten – und in den Ländern Osteuropas erhalten wir davon gegenwärtig bereits einen Vorgeschmack – einen verstärkten Wunsch nach Gewißheit erleben. Wenn wir als Kirche auf diese Bedürfnisse nicht angemessen eingehen, wird dies Sekten neue Wirkungsmöglichkeiten eröffnen bzw. zumindest sektenhafte Einstellungen verstärken. Das Christentum bzw. der Katholizismus wird in Westeuropa, jedenfalls in Frankreich, vor bedeutenden Problemen stehen bei seinem Bemühen, in einer individualisierten Gesellschaft seine Glaubensbasis kulturell zu definieren. Und dies wird neue Bedürfnisse erzeugen, vor allem Bedürfnisse nach Kommunikation und Gemeinschaft. Im Vergleich zur Lage noch vor wenigen Jahrzehnten besteht dabei die Gefahr einer gewissen Nostalgie. Es kann jedoch nicht darum gehen, eine bestimmte Vergangenheit zurückzuholen, sondern etwas Neues zu schaffen.

HK: Wobei der große Unterschied zu allem Früheren schon darin zu sehen wäre, daß sich dies quantitativ auf einem ganz anderen Niveau abspielen würde …

Defois: Was mich in dem Zusammenhang pessimistisch macht, ist weniger die Frage nach den globalen Zahlen, als vielmehr die Frage nach dazu nötigem Bedarf an ausgebildeten Leuten, die im Dienst des Christentums arbeiten. In Deutschland kennt man dieses Problem wegen der zahlreichen kirchlichen Mitarbeiter mit Universitätsabschluß weniger. Was allerdings nicht ausschließt, daß gerade diese Leute die veränderte sozio-kulturelle Situation in einigen Jahren

nicht wirklich begreifen. Mir scheint diese instabile Lage jedenfalls eine Chance zu sein, etwas Neues in der Kirche zu schaffen und zu einer Vertiefung des Christentums unserer Zeit zu kommen. Christen können heute schon deshalb ein höheres Maß an Verantwortung in der Kirche übernehmen, weil sie gebildeter sind. Die Erwartungen auf dem Gebiet der Spiritualität haben dazu geführt, daß heute Fragen erörtert werden, für die dies vor zehn Jahren noch unmöglich war. Gelingen wird dies allerdings nur, wenn auf die Fragen von heute nicht einfach die Antworten von vorgestern gegeben werden, sondern man den Mut hat, auf kreative Weise unsere traditionelle Glaubenstreue zum Ausdruck zu bringen.

HK: Alles in allem nimmt sich Ihre Vision einer zukünftigen Kirche recht optimistisch aus. Sieht dies angesichts der großen Vielfalt an Positionen innerhalb der Kirche – einschließlich extremer Positionen auf der einen wie auf der anderen Seite – nicht noch einmal anders aus? Wie wollen Sie miteinander ins Gespräch bringen einerseits diejenigen, die im Grunde noch im Geist des Ersten Vatikanischen Konzils leben, andererseits solche, denen beispielsweise die Priesterweihe für Frauen eine auf Grund des kulturellen Wandels selbstverständliche Forderung ist?

Defois: Zahlenmäßig sind diese Extrempositionen kleine Minderheiten. Das eigentliche Problem ist die große Zahl an Menschen, die innerhalb unserer Zivilisation irgendwo zwischen Spiritualität und Materialismus hin- und hergetrieben werden. Eines der Probleme meiner Diözese beispielsweise ist, daß ein großer Teil der Bewohner des Nordens dieses Departements wegen der großen Entfernungen, die sie täglich zum Arbeitsplatz zurücklegen, ein außerordentlich schwieriges Leben führen. Sie sind Materialisten – nicht im marxistischen oder ideologischen, sondern in einem ganz praktischen Sinn. Dieser praktische Materialismus wird ihnen von einem Leben aufgezwungen, das jede persönliche Existenz tötet. Diese Männer und Frauen führen ein weithin vegetatives Leben. Hier ist die Kirche in ihrer Rolle als Verteidigerin der Würde des Menschen gefragt.

HK: Welche Bedeutung für die heutige Vielfalt im französischen Katholizismus hat die Tatsache, daß dieser Katholizismus nicht mehr ohne weiteres der natürliche Bezugspunkt für die französische Gesellschaft ist? Oder anders formuliert: Rührt der Eindruck dieser Vielfalt auch daher, daß es weniger „Katholizismus" im Singular, dafür aber mehr „Katholizismen" im Plural gibt?

Defois: Man kann nicht sagen, daß es innerhalb der französischen Gesellschaft keinen Katholizismus im Singular mehr gebe. Weil – ich gebe gerne zu, daß es sich dabei um eine recht vage Kategorie handelt – 80 Prozent der Bevölkerung einschließlich der Nichtgetauften dann, wenn man sie nach ihrer religiösen Zugehörigkeit befragt, sich als katholisch bezeichnen. Oder ich denke an die bemerkenswerte Tatsache, daß in diesem Land mit seiner ausgesprochen antiklerikalen Tradition der Staat die Kirchengebäude unterhält – und das sind immerhin immense Kosten. Bei Begräbnissen oder wenn der Bischof zu Besuch kommt, ist die gesamte, auch nicht praktizierende Bevölkerung auf den Beinen.

„Es entsteht ein neuer Typ, sich als Kirche in das Gespräch der Gesellschaft einzubringen"

HK: Andererseits ist doch nicht zu leugnen, daß der Katholizismus an gesellschaftlichem Einfluß erheblich eingebüßt hat …

Defois: Der französische Katholizismus ist ein Teil dieser Gesellschaft wie der deutsche Katholizismus ein Teil der deutschen Gesellschaft ist. Anfang dieses Jahrhunderts dachten bestimmte Leute – bis heute gibt es einige wenige, die dieser Ansicht sind –, daß der Katholizismus die Norm des sozialen Lebens darstelle. Was die katholische Kirche sagte und dachte, galt als Grundregel. Unterdessen haben wir aber eine Reihe öffentlicher Säkularisierungsvorgänge erlebt: Eine politische Säkularisierung führte 1905 zur Trennung von Staat und Kirche und zur Marginalisierung der Kirche ins Private. In den 60er Jahren fand eine institutionelle Säkularisierung statt: Christliche Gewerkschaften, einige Krankenhäuser und Schulen legten ihren konfessionellen Charakter ab. Schließlich ereignete sich bei der Verabschiedung des Abtreibungsgesetzes das, was ich die Säkularisierung der Ethik nennen möchte. Die Ethik wird in unserem Land nicht mehr als katholische, sondern mehr oder weniger humanistische bzw. liberale Ethik betrachtet. Folglich werden von vielen Politikern katholische Positionen etwa auf dem Gebiet von Biologie, Sexualität und Familie als Positionen eines bestimmten Teils der Bevölkerung betrachtet. Die Kirche übt kein Monopol mehr aus, sondern ist *ein* Vertreter des sozialen Lebens des Landes unter mehreren. Diese Situation ist für viele von uns immer noch neu, im übrigen noch zu wenig reflektiert – daher auch die Debatte über das Thema Laizität sowie der von manchen geäußerte Wunsch nach einem neuen Konkordat.

HK: Mit dem Ergebnis, daß die Kirche lernen muß, sich auf eine neue, d.h. den veränderten Verhältnissen entsprechende Weise in das Gespräch der Gesellschaft einzubringen …

Defois: Es ist in der Tat ein neuer Typ gefragt, sich als Kirche innerhalb der Gesellschaft darzustellen: Die Kirche ist dabei ein Element des Dialogs, der öffentlichen Debatte, der Darstellung von Gesichtspunkten, an der auch Nicht-Christen interessiert sind.

HK: An der Art und Weise, wie sich die französische Kirche in das Gespräch mit der Gesellschaft einbringt, fällt einem aus deutscher Sicht auf, daß sich hier vor allem die Bischöfe äußern. Welche Rolle spielen dabei eigentlich die Laien als eigenständiger Faktor innerhalb des französischen Katholizismus?

Defois: Auf Grund ihres Amtes, ihrer Berufung und ihres Auftrags haben die Bischöfe die Pflicht, die Position der Kirche darzustellen. Es gibt nicht einerseits die Bischöfe und andererseits die Laien, es gibt nur die Kirche, deren offizielle Vertreter die Bischöfe sind. Etwas anderes ist, wie die Position, die sie nach außen hin vertreten, zustandekommt und erarbeitet wird. Ein Beispiel: In unserem Departement sowie in ganz Frankreich findet gegenwärtig eine große Debatte über die Zukunft des ländlichen Raumes statt. Ich bereite zu diesem Thema einen Hirtenbrief vor. Zahlreiche Fachleute arbeiten gegenwärtig an diesem Thema, analysieren die Situation. Die Rolle des Bischofs macht es jedoch erforderlich, daß letztlich er im Namen der Kirche spricht.

HK: Die Tradition des katholischen Verbandswesens im deutschsprachigen Raum kennt auch die spezifische und unabhängige Kompetenz der Laien, sich zu solchen Fragen zu äußern, wenn auch nur im eigenen Namen.

Defois: Die Laien haben Gelegenheit, sich über die befragten Politiker, Wirtschaftsleute u.a. einzubringen. Es gibt zwar auch einige Laiengruppen, die sich als solche äußern. Aber die Frage ist doch, wie sich die Kirche als ganze, Priester und Laien sowie diejenigen, die in der Kirche den Dienst des Wortes wahrnehmen, über solche Fragen äußern, nachdem sie sich zunächst mit diesen Fragen intensiv auseinandergesetzt und die entsprechende Wirklichkeit befragt haben. Vor allem sollte dies nicht von hoher Warte aus geschehen, sondern gemeinsam und dialogisch mit denen, die auf dem jeweiligen Gebiet engagiert sind.

HK: Von den Gruppen, die sich gegenwärtig am dynamischsten entwickeln, den geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften, sagt man, daß sie gerade an politischen und sozialen Fragen wenig interessiert seien. Könnte dies auch ein Grund dafür sein, daß der französische Katholizismus gegenwärtig eher an Gewicht in der französischen Öffentlichkeit verliert?

Defois: Viele dieser Bewegungen haben die Ethik für sich entdeckt, vor allem die Sozialethik. Aber andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß diese charismatischen oder geistlichen Bewegungen gerade entstanden sind als Protest sowohl gegen den Materialismus der Gesellschaft als auch gegen das, was man für eine große Anpassung der Kirche an die Gesellschaft hielt, als Versuch, die geistliche, religiöse und sakrale Dimension des Christentums wiederzuentdecken. Es war ihnen gerade ein Anliegen, andere Probleme aufzuzeigen. Somit sehen wir uns heute sowohl dem Wunsch nach einer politischen wie auch einer religiös-geistlichen Vision des Menschen gegenüber.

HK: Welche Rolle spielen angesichts dieser inneren Vielfalt des französischen Katholizismus die zahlreichen Diözesansynoden? Gelingt es ihnen, die Kräfte zu bündeln, konzentrierend zu wirken angesichts der Vielfalt?

Defois: Die Synoden sind geradezu ein heilsamer Zwang, daß Menschen unterschiedlichster Postionen miteinander sprechen, und es treten dabei tatsächlich radikale Oppositionen auf.

HK: Andererseits standen doch zu Beginn dieser Serie von Synoden gerade Mitglieder der Action catholique diesen Unternehmen eher reserviert gegenüber ...

Defois: Das war vor zehn Jahren. Inzwischen beeilen sie sich, um daran teilzunehmen. Action catholique und Pfarrei galten lange Zeit als zwei völlig verschiedene Dinge. Man ging zur Messe, aber engagierte sich nicht in der Pfarrei. Heute ist das anders. Wenn es keinen Priester mehr in einer Pfarrei gibt, setzt man sich zusammen an einen Tisch und überlegt, was zu tun ist. Mitglieder der Action catholique sind inzwischen stark engagiert in der Katechese und bei der Liturgievorbereitung.

„Der Geist des Konzils muß wiederentdeckt werden"

HK: Mit anderen Worten: Die französische Kirche ist auf verschiedenen Gebieten dabei, sich von „falschen Alternativen" der Vergangenheit zu verabschieden ...

Defois: In der Tat verurteilte die Vollversammlung der Bischöfe in Lourdes 1981 eine ganze Reihe, wie Sie das nennen, „falscher Alternativen": Kult oder Engagement, Katechese oder Leben, Kirche, die sich in den Pfarrgemeinden versammelt, und Kirche, die neu entsteht, apostolisches Wirken der Action catholique oder geistliche bzw. charismatische Bewegungen, normale Seelsorge oder missionarische Pastoral, Gottesdienstbesucher oder in der Action catholique Engagierte („militants"), christliche Identität oder Wirken im Verborgenen. Wir sind dabei, diese Alternativen zu überwinden.

HK: Was meinen Sie mit „überwinden"? Diese unterschiedlichen Sensibilitäten bestehen weiter, aber sie schließen sich nicht länger aus, sie können innerhalb einer Vielfalt kirchlicher Optionen mit anderen koexistieren?

Defois: Mehr noch. Zahlreiche „militants" werden vom „renouveau spirituel", den geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften sehr angezogen. Wir müssen meines Erachtens sogar sehr achtgeben, daß diese Entwicklung nicht im Stile des Pendels von einem ins andere Extrem umschlägt und insofern tatsächlich einen Rückschritt bedeuten würde. Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils muß wiederentdeckt und weitergegeben werden – allerdings jetzt mit mehr Ausgewogenheit, als es in den 70er Jahren geschah. Die überzogene Politisierung im Anschluß an den Algerienkrieg sowie im Zusammenhang mit dem sozialistischen Experiment sowohl in Frankreich als auch den kommunistischen Ländern hat die Politik entideologisiert. Wir befinden uns gegenwärtig in einer Phase der Entzauberung der Politik. Von hier aus müssen wir uns fragen, auf welche Weise die Welt von morgen im guten Sinne „verzaubert" werden kann – und dies auf der Basis der Botschaft des Evangeliums.

Durch Grenzerfahrungen herausgefordert

Philosophie der unbefriedigten Aufklärung heute

Die Moderne ist sich ihrer Sache längst nicht mehr sicher – das pfeifen die Spatzen von allen Dächern. Aber müssen wir uns deshalb von der Tradition der Aufklärung verabschieden? Lösen wir die bedrängenden Probleme durch den Ausstieg in die Prä- oder Postmoderne? Willi Oelmüller, Professor für Philosophie an der Bochumer Ruhr-Universität, plädiert in dieser Situation für eine Philosophie der unbefriedigten Aufklärung, die eine Besinnung auf die Tradition der monotheistischen Gottesrede einschließt.

Was für eine Philosophie man hat, hängt nicht nur davon ab, was für ein Mensch man ist *(Fichte)*. Entscheidend ist auch, wie die gegenwärtige Situation der Menschen, der Geschichte und der Welt ist und wie man diese beurteilt. Nach den Ost-West-Konfrontationen haben die Menschen sicher neue Chancen des Zusammenlebens. Deutlicher sind jedoch die gefährlichen Herausforderungen unserer Lebenswelt. Einige Stichworte: Die Zerstörungen der natürlichen Lebensbedingungen, die Flüchtlingsbewegungen, die Ambivalenz wissenschaftlicher, technischer, medizinischer, wirtschaftlicher Fortschritte und ihre negativen Folgen sind größer, als die meisten Theorien der Moderne ahnten. Auch in Europa verhindern die bisher entwickelten nationalen und internationalen sozialen und politischen Institutionen nicht Kriege und brutalen Rassismus, Fundamentalismus, Nationalismus und Fremdenhaß. Trotz aller Prognosen des Fortschritts, z.B. dem Gesetz von den drei geschichtlichen Fortschrittsstadien *(Comte)* oder die Deutung der Geschichte als Geschichte der Klassenkämpfe *(Marx)*: wir besitzen keinen Schlüssel zu *dem* Fortschritt *der* Menschheit.

Die Geschichte ist ganz offensichtlich auch nicht zu Ende durch den weltgeschichtlichen Sieg der Demokratie und der freien Marktwirtschaft *(Fukuyama)*. Wo die Ohnmacht und die Gefährdung der sozialen Systeme sowie die Verletzungen der Menschen innerhalb und außerhalb dieser Systeme nicht mehr zu übersehen sind, bieten funktionale Beschreibungen der Systemrationalitäten weder dem einzelnen noch den sozialen Gruppen inhaltlich überzeugende Orientierungen für ihr Leben und Handeln *(Luhmann)*. Das gilt auch für Versuche, in unserer angeblich posttraditionalen Moderne allein noch aus der Struktur von Sprache und Sprechakten bzw. aus der Lebenswelt, die trotz aller Kolonialisierung lebensphilosophisch als human unterstellt wird, kontrafaktisch humane Formen der Intersubjektivität und der kommunikativen Freiheit zu entwickeln *(Habermas)*.
Jeder könnte aufgrund seiner täglichen Erfahrungen und Informationen weitere Beispiele nennen für gegenwärtige Bedrohungen unseres Überlebens und Lebens. Viele Vorstellungen bisheriger Projekte der Aufklärung und Moderne über Gott, Natur, Geschichte, Mensch, Freiheit, Fortschritt sind im Blick auf unsere Gegenwart offenbar selbst über sich, ihre Grenzen und Folgen nicht aufgeklärt. Sie verlieren jedenfalls bei Diskussionen über die Gegenwart an Überzeugungskraft.
Leben wir deshalb einfach in einer Zeit „nach der Aufklärung" *(Lübbe)?* Können wir gar im Ernst gegenwärtige Probleme lösen durch Ausstieg in die Post- oder Prämoderne? Müssen wir jetzt auf die nicht nur ästhetische Wiederkehr alter und neuer Mythen und Götter hoffen – bzw. diese befürchten?

Das Projekt der unbefriedigten Aufklärung

Hegel kritisierte 1807 mit dem von ihm gebildeten Begriff „unbefriedigte Aufklärung" die abstrakte „Entgegensetzung" von Aufklärung und christlichem Glauben. Aufklärung sei bei einer solchen Gegenwartsdiagnose nur die „Furie des Verschwindens" oder der „Terror". Der christliche Glaube sei durch die totale Entgegensetzung zu der sich realisierenden Moderne zu einer Form der „sich in sich verhausenden Subjektivität" geworden, die in letzter Konsequenz die geschichtliche Wirklichkeit und Gott verlieren werde. Hegels nie bruchlos gelungene Versuche, aus der Perspektive einer ontologischen Vorstellung von Gott und dem Absoluten diese Entgegensetzung versöhnen oder aufheben zu können, endeten, auch nach seinem eigenen Geständnis, mit einem „Mißton", mit der „Entzweiung" zwischen seinen Theorien und der geschichtlichen Wirklichkeit.
Mit dem Begriff ‚unbefriedigte Aufklärung' kann man heute ein Projekt der Moderne bezeichnen, an dem Menschen auf verschiedenen Ebenen arbeiten. Jüdische Dichter und Denker, die den Holocaust überlebten *(Nelly Sachs, Paul Celan; Emmanuel Levinas, Hans Jonas)* zeigen, warum Menschen auch heute über die Nähe und Ferne Gottes nicht schweigen können und wie sie von ihm und zu ihm zu sprechen oder zu stammeln versuchen. Sprach- und Literaturwissenschaftler *(George Steiner)* kritisieren von Annahmen „der realen Gegenwart" Gottes bzw. des göttlichen Logos aus Theoreme des „sekundären Diskurses", die im Anschluß an Nietzsche schlicht behaupten, Gott sei tot und „die Bundeslade leer".

Begründungsversuche der Freiheit und Subjektivität des modernen Menschen und seines sittlichen und politischen Handelns gehen davon aus, daß nach der radikalen Kritik jedes politischen Monotheismus und jeder politischen Theologie (von *Hobbes* bis *Carl Schmitt*) als Legitimationsmittel von Herrschaft und Ordnung im Erfahrungshorizont der jüdisch-christlichen Gottesrede „Aufklärung als Prozeß von Traditionskritik und Traditionsbewahrung" (Oelmüller) nicht zu Ende ist.
In verschiedener Weise gehen heute auch *Kolakowski, Popper, Putnam, Habermas* bei ihrer Kritik der instrumentellen und funktionalen halbierten Begriffe von Vernunft, Rationalität, Freiheit, Toleranz, Humanität, Liberalismus von lebendigen Traditionspotentialen der jüdisch-christlichen Tradition aus. Politikwissenschaftler *(Greiffenhagen)* kritisieren vom Bilderverbot des Alten Testaments und von Voraussetzungen der parlamentarischen Demokratie aus jede Ästhetik des Politischen und die „Bildmagie" des Fernsehens. Christliche Theologen und Philosophen aus verschiedenen Kulturen schreiben über das Thema „Gott, wo bist Du? Ein Aufschrei aus menschlicher Not" (Concilium, August 1992). Der Philosoph *Theunissen* arbeitet an einer ‚Negativen Theologie', und Habermas äußert im Anschluß an diese Arbeiten die Vermutung: angesichts „einer mit sich zerfallenden Moderne" sei es „angebracht", „Philosophie ... in der Art einer negativen Theologie zu betreiben".

Eine Philosophie der unbefriedigten Aufklärung heute kennzeichne ich im Blick auf diese und andere Denkversuche kurz so: Sie denkt bei aller Distanz in Traditionen der Kritik anthropomorpher Gottesvorstellungen (z.B. der Projektionen, Hypostasierungen, Verdinglichungen, Idolatrie, dem politischen Monotheismus oder dem Fundamentalismus) seit der griechischen und jüdischen Aufklärung, in Traditionen des *biblischen Bilderverbots* und der *negativen Theologie.* Ausgangspunkt ihrer Denk- und Sprechversuche über letzte Fragen, die auch heute Menschen „belästigen" *(Kant),* ist nicht die erledigte Vergangenheit, sondern das lebendige Traditionspotential der monotheistischen Gottesrede. Philosophisches Sprechen von der unbefriedigten Aufklärung sucht im Erfahrungshorizont der gleichzeitigen Nähe und Fremdheit, der Abwesenheit in der Anwesenheit des monotheistischen Gottes Antworten auf solche letzte Fragen, weil es hierüber nicht schweigen kann. Durch drei Thesen erläutere ich dies etwas näher:

1. Philosophisches Sprechen über den monotheistischen Gott im Sinne der unbefriedigten Aufklärung geht nicht von geschichtsfreien universalgültigen Grundannahmen aus, sondern von geschichtlich sehr voraussetzungsreichen und *nur begrenzt verallgemeinerungsfähigen.* Es geht daher z.B. nicht aus von einem reinen geschichts- und kulturfreien universalen Wesen des Judentums, Christentums und Islam, von dem aus man durch Inkulturationen konkrete geschichtliche Formen der Religion ableiten kann. Wer, aus welchen theoretischen und praktischen Gründen auch immer, so über ein reines Wesen der Religion spricht, weiß nicht, daß ein solches Sprechen zu weit entfernt ist von den konkreten Erfahrungen, Zweifeln und Leiden derjenigen, die unter sehr verschiedenen geschichtlichen Bedingungen über ihren Glauben bzw. ihr Glaubenwollen zu sprechen versuchen. Philosophisches Sprechen über den einen Gott kann aber auch nicht eine besondere geschichtliche Form des Sprechens – auch nicht einfach die weithin metaphern- und geschichtenreiche der biblischen Sprache – als für alle Menschen, Situationen und Kulturen verbindliche festschreiben. Schon die Bibel berichtet ja von dem Streit zwischen Petrus und Paulus über zwei Formen des Christentums, des Juden- und Heidenchristentums.
Auf einer geschichtsfreien Ebene und mit einer geschichtsfreien Denkmethode ist jedenfalls der Streit nicht zu entscheiden, ob z.B. das in Europa entwickelte hellenisierte Christentum oder das religionslose Christentum, die Entmythologisierung des Christentums oder die neue Mythenfreundlichkeit innerhalb und außerhalb der Kirchen, ob in Afrika und Asien die europäischen Formen oder dort entwickelte neue Synkretismen *die* verbindliche, authentische Beschreibung religiöser Erfahrungen des einen Gottes sind.

Bruch des kohärenten Diskurses

2. Philosophische Sprechversuche über den monotheistischen Gott, seine Nähe und gleichzeitige Ferne, seine Anwesenheit und gleichzeitige Abwesenheit, unterscheiden sich konstitutiv vom Sprechen über die Götter der Mythen und Religionen durch den „Bruch des kohärenten Diskurses". (Levinas) Für die Umschreibung des „Bruchs" haben die Mystik und Philosophie vielfältige Bilder und Begriffe verwendet. Der Neuplatonismus, auch der christianisierte, spricht vom plötzlich einbrechenden Licht. Die analogia entis betont, daß die Unähnlichkeit aller unserer Begriffe und Metaphern mit Gott stets größer ist als die Ähnlichkeit. Pascal spricht von der Wette, Kierkegaard vom Sprung.
Wichtig ist, meiner Meinung nach, heute ein Doppeltes: Zum einen Unterscheidung der Sprechversuche über den monotheistischen Gott, zu denen konstitutiv der Bruch gehört, von solchen funktionalen und synkretistischen neuen Religionsbegriffen ohne Gott, die – nach dem unterstellten Tod des einen Gottes – wie die alten und neuen Mythen die Trennung zwischen Glauben und Philosophieren aufzuheben versprechen. Die funktionalen Religionsbegriffe, für die es dann ja auch funktionale Äquivalente gibt, versprechen z.B. Trost und Sinnerfüllungen für menschliche Wünsche, Bedürfnisse, Interessen und Ängste, neue Stabilisierungen der zerbrochenen sog. personalen und sozialen Identitäten. Marx kritisiert im Namen der Aufklärung die Religion als „Opium des Volkes", Lübbe verteidigt die aufklärungs- und säkularisierungsresistente Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis". Neue religiöse Synkretismen versöhnen Wissenschaft und Religion, Afrikanisches, Asiatisches und Europäisches und

versprechen wie die alten und neuen Gnostiker ein Wissen und eine Technik der Selbsterlösung aus der unheilen Welt und Geschichte.

Der „Bruch des kohärenten Diskurses", der trotz aller Grenzen der endlichen menschlichen Vernunft über den einen Gott nicht schweigen kann, unterscheidet sich zum anderen von Denk- und Sprechverboten einer halbierten Vernunft und Rationalität über das, worüber man nicht mit einer engen und strengen Logik sprechen kann. Ein Sprechen in einem nicht kohärenten Diskurs über Gott hält diese letzten Fragen offen. Ja, es ermöglicht von dieser letzten Dimension aus eine Kritik des heute wachsenden Verdrängens und Vergessens, eine Kritik der „Kultur der Analgetika" *(Kolakowski)*, „der technologischen Mutation unserer gesamten Kultur" *(Botho Strauß)*, des wachsenden Fundamentalismus, der die traditionellen Religionen mißbraucht zu einer Legitimierung einer Staat und Religion vereinenden neuen Form des Totalitarismus.

3. Einer Philosophie der unbefriedigten Aufklärung geht es nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie um Letztes, um Gott, sondern um *Vorletztes*, um begrenzt verallgemeinerungsfähige Antwortversuche auf die letzten Fragen, die Menschen in einer konkreten geschichtlichen Situation „belästigen". Bei einer monotheistischen Gottesvorstellung, zu der unaufhebbar die Einheit von Gottes- und Nächsten-, ja Fremden- und Feindesliebe gehört, braucht dies nicht begründet zu werden. Das unterscheidet ja ein philosophisches Sprechen über diesen Gott von einem Sprechen über die Götter der Mythen und Religionen sowie über geschichtsfreie Konstrukte des Seins, des Ideen- und Wertehimmels, des Transzendenten. Was dies bedeutet, erläutere ich durch einige Hinweise auf drei auch für bisherige Aufklärungskonzepte zentrale Fragen: eine Begründung des Menschen als Subjekt, die Menschenrechte in modernen Rechts- und Verfassungsstaaten, Antwortversuche auf Widerfahrnisse von Leiden in der Natur, in der Geschichte der Menschen sowie im Zusammenleben der Menschen.

Das Subjekt vom Anderen her begründen

Mit dem Begriff *Subjekt* bzw. *Subjektivität* bezeichnen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts idealistische und materialistische, bürgerliche und sozialistische Aufklärer die Einheit des modernen Menschen. Diese Einheit umfaßt, was die modernen Menschenrechte dem Menschen als Menschen zuschreiben: die körperliche Unversehrtheit, das unveräußerliche Recht auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück, die Entkoppelung der Bürgerfähigkeit von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder Weltanschauung, Wirtschafts-, Wissenschafts- und Kultur-, Religions- und Gewissensfreiheit. Seit 150 Jahren gibt es nicht nur verschiedene Erfahrungen mit Projekten, diese Freiheitsmöglichkeiten genauer zu definieren und durchzusetzen. Es gibt auch verschiedene reale Prozesse, die das moderne Subjekt zum Verschwinden bringen. Nach dem Tod Gottes sind für Nietzsche z.B. auch die im Erfahrungshorizont dieses Gottes entwickelten Vorstellungen von einer besonderen Würde des Menschen tot. Der Mensch ist für ihn das in der vernunft- und ziellosen Evolution „nicht festgestellte Tier", das sich zum Überleben eine eigene Perspektivenwelt schaffen muß. Nach dem Ende der wenig differenzierten Gesellschaft mit „alteuropäischen" Vorstellungen von Vernunft, Freiheit und Subjekt müssen nach *Luhmann* psychische und soziale Systeme in einer komplexer werdenden Gesamtgesellschaft durch Selbsterhaltungsstrategien ihre Identitäten sichern. Gegen diese und andere Lebensbedingungen der Gegenwart suchen Menschen heute nach neuen Subjektformen. Ästhetik soll etwa die sinnleere Welt und das Dasein in ihr rechtfertigen *(Nietzsche)*, „Oasen der Freiheit" *(Gehlen)* schaffen und „Kompensate" *(Marquard)* für die Traditionsverluste der Moderne. Neue harmlose und gefährliche synkretistische Religionen und Sekten versprechen neuen Sinn, ja nach dem sog. Sinnverlust Selbsterlösungstechniken.

Das Problem der Menschenrechte

In dieser Situation gehe ich wie Levinas und andere jüdische, christliche und islamische Denker davon aus, daß auch heute in der Tradition der monotheistischen Gottesrede vom Anderen her eine radikalere und überzeugendere Begründung des Subjekts möglich ist als in vielen Traditionen des griechischen und neuzeitlichen Humanismus. Während in diesen der Andere oft nur als gleichgültiger Nebenmensch, als „Man" *(Heidegger)*, als fremdes Exemplar der biologischen Gattung, ja als mich bedrohender Feind gedacht werden kann, ist für den Monotheismus der Juden, Christen und Muslime die Zuwendung zum Anderen, der mich in seiner Bedürftigkeit herausfordert, das entscheidende und unterscheidende Kennzeichen eines „Humanismus des anderen Menschen" (Levinas).
Das Subjekt wird bei dieser Begründung im Gegensatz zu ontologischen Deutungsversuchen von Parmenides bis Heidegger nicht gedacht als „Hüter des Seins", sondern als „Hüter meines Bruders". Im Gegensatz zu dem Satz Spinozas über die Identitätserhaltung: „Das Streben nach Selbsterhaltung ist die erste und einzige Grundlage der Tugend" spricht Levinas geradezu vom Subjekt „ohne Identität". Dieses Subjekt kann, wenn man so sagen darf, seine Identität allein von der Nähe und Distanz des Anderen her gewinnen, durch den anderen Mitmenschen und durch ihn in der Spur Gottes, die meine selbstgeschaffene Identität immer wieder in Frage stellt. Der Andere wird dabei von Levinas und anderen ausdrücklich nicht gedacht als der Vertraute meiner überschaubaren Nachbarschaft und Gott nicht als das „ewige Du". Der Andere ist, anders als bei romantischen Vorstellungen von Ich-Du-Zwiegesprächen, auch der Alte und Kranke, der ohne mich nicht überleben und leben kann, der Fremde, der nicht in unsere Lebens- und Kulturwelt assimiliert ist, der mich belästigt, ja bedroht.

Menschen und Institutionen können sich bei konkreten privaten und öffentlichen Entscheidungen und Handlungen immer weniger an einem geschichtlich vorgegebenen Ensemble von guten Üblichkeiten orientieren, das man früher Ethos, Lebensform, common sense nannte. Heute unterstellt man oft nur ein solches, wenn man von Lebenswelt spricht. Menschen und Institutionen orientieren sich privat und öffentlich öfter als bisher an *modernen Menschenrechten,* d.h. an solchen Rechten, die unabhängig von der Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen und kulturellen Traditionen Menschen als Menschen zugeschrieben werden. Auch Menschenrechte wurden und werden mißbraucht zum Moralisieren oder gar zur Legitimation von illegalen Aktionen und Machenschaften. Aber sie sind auch lebendig beim Streit und Kampf um verteidigenswerte Ziele.

Dafür einige Beispiele auf verschiedenen Ebenen: Sie sind lebendig bei der Durchsetzung von Menschenrechten, z.B. bei der Kritik an unmenschlichen Zuständen, beim Kampf gegen Hunger, Unterdrückung, Folter, bei der Verteidigung freiheitssichernder Einrichtungen; bei der Kodifizierung von neu formulierten Menschen- und Grundrechten, z.B. beim Streit darum, ob der Schutz der natürlichen Umwelt ein Menschenrecht, ein Staatsziel ist, wann die UNO und internationale Organisationen in die inneren Angelegenheiten eines totalitären Staates eingreifen müssen, wie die körperliche Unversehrtheit und die Sicherheit von Minderheiten (Fremden, Ausländern, Flüchtlingen) besser geschützt werden können; bei der Suche nach überzeugenden letzten Begründungen von Menschenrechten.

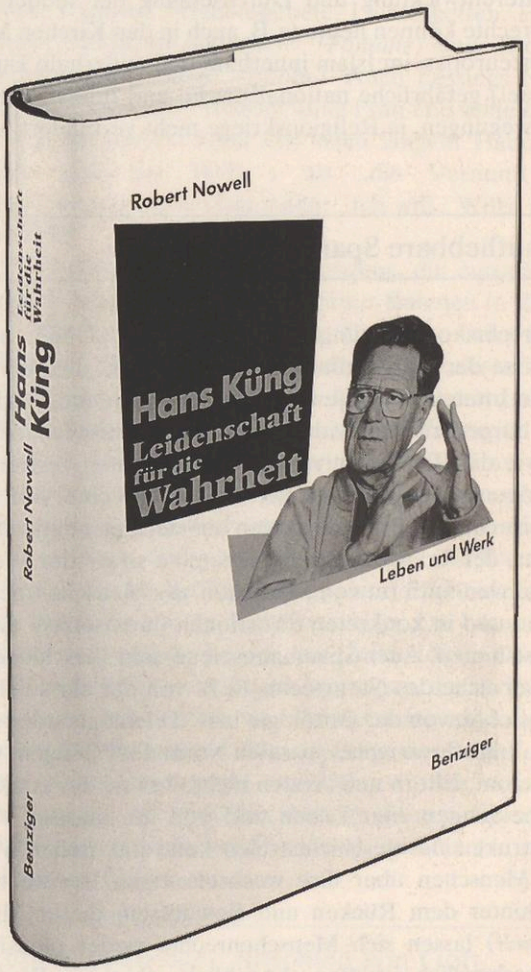
Ein neues Legitimationsmodell

Die Rechtfertigung und Begründung von modernen Menschenrechten und modernen Rechts- und Verfassungsstaaten unterscheidet sich grundsätzlich von einer religiösen Legitimierung von rechtlichen, politischen und staatlichen Ordnungen. Religiöse Gruppen und Stellvertreter Gottes auf Erden können für religiöse Mehrheiten oder Minderheiten auch in modernen Staaten, z.B. durch Auslegungs- und Applikationsverfahren kanonisierter heiliger Texte und göttlicher Offenbarungen, festschreiben und festlegen, was jetzt der Wille Gottes ist. Moderne Staaten können für ihre Bürger Gesetze jedoch so nicht begründen. Sie können vor allem nicht mit Mitteln des Staates für alle ihre Bürger durchsetzen, was religiöse Mehrheiten oder Minderheiten für sich als das verstehen, was dem Willen Gottes gemäß ist. Dies zeigt das grundsätzlich neue Legitimationsmodell – und seine Schwierigkeiten: Letzter Grund der Legitimation ist nicht der Wille Gottes, sondern z.B. der Volkswille oder der kontrafaktisch unterstellte Vertrag aller Bürger.

Bei Kennern der Bibel und des Korans sowie bei offiziellen Vertretern monotheistischer Religionen besteht keine Übereinstimmung darüber, ob in den historischen Gründungsdo-

BENZIGER

Hans Küng und seine Theologie: Die Biographie zu seinem 65. Geburtstag am 19. März



Es ist nicht gelungen, die Stimme dieses Kritikers zum Schweigen zu bringen, im Gegenteil! Dieses Buch zeigt, daß er gewillt ist, seinen Weg für die Kirche fortzusetzen.

Robert Nowell
Hans Küng – Leidenschaft für die Wahrheit
Leben und Werk
400 Seiten mit 21 s/w-Abbildungen. Gebunden
DM/sFr 44,–/öS 343,–

In allen Buchhandlungen

kumenten ihrer Religionen sog. Menschenrechte nur für Mitglieder der eigenen Religion oder für alle Menschen als Menschen gedacht sind. Es ist jedoch unbestritten, daß moderne Menschenrechte, die Unterscheidung von Staat und Religion, Freiheiten des Subjekts, z.B. die Religions- und Gewissensfreiheit, sehr oft gegen bestehende Religionen und in Religionskriegen durchgesetzt wurden und werden. Auch heute werden sie von einflußreichen Vertretern des Judentums, des Christentums und des Islam abgelehnt. Ohne die Verteidigung, Weiterentwicklung und Durchsetzung der modernen Menschenrechte können heute (z.B. auch in den Kirchen Mittel- und Osteuropas, im Islam innerhalb und außerhalb Europas, in Israel) gefährliche nationalistische und fundamentalistische Bewegungen, ja Religionskriege nicht verhindert werden.

Eine unaufhebbare Spannung

Menschenrechtskodifizierungen, z.B. die der UNO, sind Kompromisse der Verhandlungen von Gruppen, die, abhängig von den Interessen der jeweils Herrschenden und Mächtigen, z.B. bürgerliche Individualrechte, sozialistische Sozialrechte sowie die Rechte souveräner Einzelstaaten vertreten. Die bisherigen Begründungen der Menschenrechte von angeblich universalen Voraussetzungen aus der Perspektive des Naturrechts, der Transzendentalphilosophie sowie der Werttheorie sind weit entfernt von Menschen, die Menschenrechte kodifizieren und in konkreten Situationen durchsetzen. Einige Hinweise hierzu: Auch Spaemanns neue, sehr verschiedene Deutungsversuche des Naturrechts (z.B. von der christlichen Schöpfungslehre, von der Ontologie bzw. Teleologie oder der angeblich „kulturinvarianten, basalen Normalität") sagen, wie er selbst betont, Eltern und Ärzten nicht, was sie bei konkreten Entscheidungen über Leben und Tod tun müssen. Aus dem Konstrukt eines geschichtsfreien kontrafaktischen Vertrags der Menschen über ihre wechselseitigen Rechte und Pflichten hinter dem Rücken und Bewußtsein dieser Menschen *(Rawls)* lassen sich Menschenrechte weder plausibel noch gar verbindlich erklären. Angeblich „objektive Werte" schützen, wie die Geschichte zeigt, nicht vor der „Tyrannei der Werte" *(Carl Schmitt)*.

In dieser Situation stelle ich aus der Perspektive einer Philosophie der unbefriedigten Aufklärung folgende Unterscheidung zur Diskussion:

a) Menschen brauchen bei gemeinsamen Forderungen und Aktionen im Namen der Menschenrechte keine für alle Menschen verbindlichen letzten Gründe, wenn für sie (z.B. bei Hunger, Seuchen, Gewalt, Unterdrückung, Folter) unabhängig von ihren kulturbedingten, ethnischen, religiösen Moralvorstellungen hinreichend klar ist, was menschlich und unmenschlich ist.

b) Bei der Berufung auf Menschenrechte und bei der Verteidigung von Menschenrechten kommen dann jedoch letzte Gründe ohne für alle gleiche Letztbegründung ins Spiel, wenn bei Auseinandersetzungen keine Verständigung darüber besteht, was in der konkreten Situation menschlich bzw. unmenschlich bedeutet. Der *Schutz der Würde des Menschen* gehört z.B. zu zentralen Forderungen der Menschenrechte. Bei allen Gemeinsamkeiten bestehen jedoch oft wesentliche Unterschiede bei der Beurteilung der Würde des Menschen zwischen Menschen, für die Tod und Untergang das schlechthin Letzte sind, und solchen, für die sie nicht das Letzte sind, zwischen Menschen, die die Würde des Menschen von Gott her verstehen, und solchen, die sie von der naturalistisch oder evolutionistisch gedachten Natur her verstehen.
Ob man unter Person eine von Gott geschaffene, von Tieren unterscheidbare besondere Würde des Menschen versteht oder ob man Person versteht als eine besondere Tätigkeit des Menschen zur Planung und Gestaltung des eigenen Lebens *(Singer)* oder durch einen bestimmten Stand der Hirnentwicklung bzw. den Hirntod, das ist nicht nur eine akademische Frage. Sie bestimmt und bedingt nicht nur Konflikte und Auseinandersetzungen im privaten, sondern auch im gesellschaftlich-politischen Bereich, wie z.B. die gegenwärtigen Diskussionen über Sterbehilfe, Schutz des Lebens, Euthanasie, Gentechnologie zeigen. Nichts spricht dafür, daß Menschen bei Auseinandersetzungen um die Begründung, Kodifizierung und Durchsetzung von Menschenrechten jemals bei konkreten Entscheidungen die Spannung zwischen ihren letzten Gründen und dem, was in modernen Rechts- und Verfassungsstaaten mehrheitsfähig durchsetzbar ist, völlig aufheben können. Ich sehe zu dieser *unaufhebbaren Spannung,* auch in parlamentarisch organisierten Demokratien, keine Alternative, wenn man den Fundamentalismus bzw. die postmoderne Beliebigkeit bei sittlichen und politischen Entscheidungen vermeiden will.

Beide, der Fundamentalismus und die postmoderne Beliebigkeit (ich stehe hier, aber ich kann auch ganz anders), zerstören den modernen Staat und das moderne Subjekt. Beides führt dazu, daß der Mensch, der nach seiner „gereiften Urteilskraft" gewissenhaft handeln muß, sein ‚Gewissen-Haben' an Instanzen überträgt, die für ihn ‚Gewissen-sein' wollen. Welche Konsequenzen dies hat, zeigen etwa Hegels Staat und Dostojewskis Legende vom Großinquisitor.

Über das Leiden nicht schweigen

Leiden, Tod und Untergang gibt es von Anfang an in der Natur, in der Geschichte der Menschen und im Zusammenleben der Menschen. Menschen haben von Anfang an diese Widerfahrnisse auf verschiedene Weise zu bewältigen versucht: z.B. durch Techniken, die das Überleben und Leben sicherer machen sollten; durch Institutionen und soziale Systeme, die bewährte Bewältigungsversuche von Leiden auf Dauer stellen sollten; durch Mythen, Religionen, Märchen, Symbole und Metaphern, die den unheilen Weltzustand von Göttern und

übermenschlichen Mächten aus oder durch einen ursprünglichen ‚Sündenfall' der Geister oder der Menschen verständlich machen oder gar Trost bieten sollten.

Intakte und beschädigte Identitäten

Seitdem Menschen den einen Gott zu denken versuchen im Unterschied, ja im Gegensatz zu den vielen Göttern der Mythen, von dem sie dazu noch sagen, er sei ein der Welt gegenüber freier, allmächtiger, gerechter und guter Schöpfergott, der die gefallene Welt als Natur und Geschichte erlösen wolle, müssen sie mit besonders quälenden, ja nicht endgültig beantwortbaren Fragen nach der Verantwortung dieses Gottes für die Widerfahrnisse von Leiden, Tod und Untergang in der von ihm geschaffenen Welt leben. Diese Fragen gehören zu der heute so genannten *Theodizeefrage.* Sie lauten etwa: Warum mißlang Gott seine Schöpfung so sehr? Warum hat sein großer Erlösungsversuch durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung seines Sohnes, von dem die Christen sprechen, das grauenhafte schuldlose Leiden sowie das Leiden, das durch menschliche Schuld und Unmenschlichkeit verursacht ist, nicht weggenommen? Wie kann der Gott, der doch gut und nicht böse und neidisch sein soll, all das zulassen? Warum nimmt er, wie schon Epikur fragte, die Leiden und das Unheil nicht weg, wenn er das doch will und kann? Die Antwortversuche von Menschen auf die Theodizeefrage sind – auch nach ihren jeweiligen individuellen, sozialen und kulturellen Lebensbedingungen – inhaltlich sehr verschieden. Das zeigen z.B. die Antwortversuche der frühen Juden und Christen im vorderen Orient im Kontext und in den Auseinandersetzungen mit den damaligen Hochreligionen. Das zeigen die Antwortversuche des hellenisierten und romanisierten europäischen Christentums, die heute weithin auch für Menschen in Europa unglaubwürdig sind. Das zeigen auch die gegenwärtigen Synkretismen und Inkulturationsversuche des Christentums in Lateinamerika, Afrika, Asien. Auf die Theodizeefrage gibt es nicht *die* Antwort eines sog. ‚reinen', kulturinvarianten Christentums.

Die Menschen leben gegenwärtig mit verschiedenen natürlichen, sozialen, politischen, kulturellen, religiösen Identitäten – wenn man dieses Modewort verwenden will –, mit guten und schlimmen Identitäten, mit intakten und beschädigten. Auch Juden, Christen und Muslime haben gegenwärtig in Europa und anderswo keine einfach beschreib- und unterscheidbare religiöse Identität. Sie verhalten sich ihren religiösen Herkunftswelten gegenüber sehr unterschiedlich. Für die einen ist diese erledigte Vergangenheit. Andere leben von Restbeständen – z.B. Weihnachten als Zivilreligion. Wieder andere wenden sich mehr oder weniger fundamentalistisch gegen alle durch Prozesse der Modernisierung geschaffenen gegenwärtigen Lebensverhältnisse. Noch andere suchen bei aller Distanz und Kritik glaubend und gleichzeitig nichtglaubend Antwortversuche auf gegenwärtige Fragen im Erfahrungshorizont des monotheistischen Gottes.

Was eine Philosophie aus der Perspektive der Philosophie der unbefriedigten Aufklärung in dieser Situation zu Widerfahrnissen von Leiden zu sagen versuchen kann, erläutere ich durch vier kurze Hinweise:

(a) Die ersten unmittelbaren Reaktionen auf Widerfahrnisse von Leiden sind, auch bei Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen, in etwa ähnlich: verzweifeltes Schweigen, stummes Entsetzen, Anklagen, Klagen, Ratlosigkeit. Erste öffentliche Reaktionen auf Kriege und Unmenschlichkeit sind etwa: Proteste, Friedensgebete, Lichterketten. Es geht nicht ohne „Hilfskonstruktionen" *(Fontane)* und „Kontingenzbewältigungspraktiken" *(Lübbe).* Auch Lessings Nathan, dem Christen in einem Progrom seine Frau und seine sieben Söhne verbrannt hatten, kann erst nach langem Hadern mit sich, Gott und der Welt – als „die Vernunft allmählich wieder(kam)" – zu Gott rufen: „Ich will / Willst Du nur, daß ich will!"

(b) Erklärungsversuche des Leidens, die europäische Philosophen und Theologen im engeren Rahmen in der seit Leibniz entwickelten spekulativen Theodizee oder im weiteren Rahmen der sog. Theodizeefrage diskutiert haben, sind durchweg zu weit entfernt von den Leidenden und ihrer Sprache und enthalten kaum überzeugende Prämissen und Konsequenzen. Wer Leiden und Übel z.B. im Blick auf die beste aller möglichen Welten als ein unvermeidliches und für das gute Weltganze „Beinahe-Nichts" *(Leibniz)* verharmlost, der fordert zu Recht die Spötter *(Voltaire)* heraus. Wer Leiden und Übel als Folge des Engelsturzes und Sündenfalls Adams sowie durch die Erbsündenlehre erklärt, hat keine überzeugende Antwort auf die Leiden der Unschuldigen *(Iwan Karamasow),* aber auch nicht auf die Menschen, die als Täter und Opfer zugleich verstrickt sind. Wer Leiden als Leiden in Gott innertrinitarisch denkt oder als Folge der Schöpfung des seitdem ohnmächtigen und werdenden Gottes, dessen „Schicksal" von den 36 Gerechten abhängt (Jonas), der entlastet wohl nicht Gott, sondern belastet ihn als mitverantwortlich für das Elend der Welt.

Kein notwendiger Abschied von Gott

(c) Der Abschied von solchen oder ähnlichen Antwortversuchen auf die Theodizeefrage: wie konnte Gott das zulassen? bedeutet nicht notwendig auch *Abschied von Gott.* Das zeigen Sprechversuche von Menschen, die Auschwitz, den Archipel Gulag oder andere grauenhafte Leiden überlebt haben. Sie versuchen, in der Spur Hiobs und Jesu am Kreuze in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes zu Gott zu sprechen. Auch der sterbende Guardini soll gesagt haben, er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern die Frage stellen, auf die ihm weder die Schrift noch das Lehramt noch die Theologie eine überzeugende Antwort gegeben habe: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?"

(d) Was können Philosophen ohne Verharmlosungen, Ver-

drängungen, ohne Selbstbetrug und „Trug für Gott" (Hiob) sagen zu den namenlosen, grauenhaften Leiden in der Natur, in der Geschichte und im menschlichen Zusammenleben? Können sie über die Hoffnung, daß Tod und Untergang nicht das schlechthin Letzte sind, in Traditionen des Bilderverbots und der negativen Theologie überhaupt noch etwas sagen? Für Kant gab es „keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen". Bilderverbot bedeutete für ihn bei seiner neuen Vermessung der Grenzen der Vernunft jedoch nicht einfach, wie für Spätere, Denk- und Sprechverbot. Es mag sein, daß Menschen angesichts der Widerfahrnisse von Leiden ihre letzten Hoffnungen mit Bildern, Metaphern und Geschichten bzw. in Denkmodellen und Spekulationen über das Schon und Noch-Nicht der Erlösung auspinseln müssen. Die Darstellungen und Aussagen über das Paradies und die letzten Dinge, die in allen Religionen und Kulturen entwickelt wurden, sind voll von ihnen. Für eine Philosophie, die in einer Welt etsi deus non daretur über die Genese der Projektionen menschlich-allzu menschlicher Wünsche, Bedürfnisse, Ängste und Kontingenzbewältigungspraktiken sowie deren Vergegenständlichung und Anbetung einige Einsichten gewonnen hat, kann vielleicht der Satz des Paulus von einer Hoffnung nachdenklich machen: „Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung."

Willi Oelmüller

Notwendige Bemühungen mit bescheidenem Erfolg

Der Dialog zwischen den Religionen in Israel

In Israel treffen die drei monotheistischen Religionen aufeinander: Im jüdischen Staat leben auch Muslime und Christen; religiöse und politische Ansprüche sind im Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern ineinander verkettet. Der interreligiöse Dialog ist unter diesen Umständen so notwendig wie schwierig. Es gibt zwar eine Reihe entsprechender Gruppen und Initiativen, aber sie haben bislang keine Breitenwirkung.

Welcher Ort könnte für einen interreligiösen Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen geeigneter sein als Jerusalem und das Heilige Land? Die Stadt und das Land Israel oder Palästina gelten allen drei monotheistischen Religionen als heilig. Für die Juden ist Israel das Verheißene Land, für Christen das Land, in dem Jesus gelebt hat und gestorben ist, und für die Muslime ist Jerusalem der Ort, an dem der Prophet auf dem Pferd Burak in den Himmel aufgefahren ist.

Jerusalem stellt eine moralische Herausforderung für seine Bewohner dar; seine Exklusivität und geistige Bedeutung als Ort der Verheißung und des Leidens kann nicht hoch genug veranschlagt werden. So muß sich in Jerusalem auch zuerst zeigen, ob Juden, Christen und Muslime in Frieden und Toleranz zusammenleben können. Die meisten Bewohner sind sich dieser Bedeutung ihrer Stadt aber kaum bewußt. Zu ihnen gehört nicht Bürgermeister *Teddy Kollek*. Auf die Frage, warum Jerusalem keine Partnerstadt habe, entgegnete er: „Sagen Sie mir, welche?" Ansonsten leben die Menschen wie in jeder anderen Stadt anonym nebeneinander.

Die berechtigten Ansprüche aller drei Weltreligionen müssen durch die politisch Verantwortlichen realisiert werden, damit friedliche Koexistenz und nicht bewaffnete Gewalt die Oberhand gewinnt. Die politische Situation in Israel kann nicht mehr allein durch Politiker, Militärs und Bürokraten, durch Geld oder Waffen gelöst werden. Es braucht vordringlich Menschen, die bereit sind, Vorurteile und Mißtrauen zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften abzubauen und für den Wert zwischenmenschlicher Beziehungen einzutreten. Dazu sind die drei Weltreligionen von ihrer Lehre her geradezu prädestiniert, da sie jeweils auch auf eine lange Tradition religiöser Toleranz zurückblicken können.

Eine Vielzahl christlicher Kirchen

Der interreligiöse Dialog in Israel wird durch die Vielzahl religiöser Gruppierungen nicht gerade erleichtert. Unübersehbar fast ist die Vielfalt der Kirchen im Nahen Osten. Die unübersichtliche Zahl der *christlichen Gemeinschaften* in Israel kann man in vier Kategorien einteilen: Orthodoxe, Monophysiten, Katholiken (Lateinische und Unierte) und Protestanten. Sie setzen sich aus zwanzig alten und einheimischen Kirchen sowie aus dreißig protestantischen Gruppen zusammen. Mit Ausnahme der ältesten Nationalkirche – der Armenischen – und einiger anderer sprechen die einheimischen Kirchen überwiegend Arabisch.

1. Die griechisch-orthodoxe Kirche. – Sie hält sich für die Mutterkirche von Jerusalem, dessen Bischof den Titel eines

Patriarchen seit dem Konzil von Chalcedon im Jahre 451 führt. Diese Glaubensrichtung erkennt nur die Lehre der ersten sieben Konzilien an. Seit 1054 lebt sie mit Rom im Schisma. Daneben haben noch die russisch-orthodoxe (seit 1858) und die rumänisch-orthodoxe Kirche (seit 1935) ihre Repräsentanten in Jerusalem.

2. Die Monophysiten oder die nicht- bzw. vorchalcedonischen Kirchen. – Es sind jene Ostkirchen, die die Lehre des Konzils von Chalcedon nicht anerkennen, die besagt, daß in Christus zwei Naturen in einer Person vereint seien. Dieser Richtung gehören die armenische, die koptische, die äthiopische und die syrisch-orthodoxe Kirche an.

3. Die römisch-katholische Kirche und die Unierten. – Seit der Kreuzfahrerzeit von 1099 an gibt es das lateinische Patriarchat von Jerusalem. Seit 1988 hat mit *Michel Sabah* erstmals ein Palästinenser dieses Amt inne. Zu den mit Rom unierten Kirchen gehören die Maroniten; sie sind seit 1182 mit Rom vereint und die einzige Ostkirche, die vollständig katholisch ist. Desweiteren bekennen sich die griechisch-katholische (Melkiten), die syrisch-katholische, die armenisch-katholische, die koptisch-katholische und die chaldäisch-katholische Kirche (Nestorianer) zu Rom.

4. Die Anglikaner und die anderen protestantischen Denominationen. – Die protestantischen Gemeinschaften in Jerusalem haben sich erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Zuge der Wiederentdeckung des Heiligen Landes als Missionsgebiet gebildet. Sie sind die bunteste Familie in der religiösen Landschaft des Nahen Ostens. Zu ihnen zählen die Anglikaner, die Lutheraner, die Baptisten und die Presbyterianer. Die Anzahl ihrer Mitglieder ist jedoch gering. Ihr Auftreten wurde von den alten Kirchen als Proselytenmacherei angeklagt. Das allmähliche Tauwetter zwischen ihnen und den alten Kirchen wird aber massiv durch das Eindringen fundamentalistischer Sekten gefährdet. Mit massiver finanzieller Unterstützung aus den USA entpuppen sich diese Gruppen als unkritische Apologeten der israelischen Besatzungspolitik auf der Westbank und im Gaza-Streifen und bringen keinerlei Verständnis für die einheimischen Christen auf.

Religion und Politik im Nahen Osten

Trotz vielfältiger Schwierigkeiten innerhalb der christlichen Gemeinschaften hat sich eine Vielzahl von Organisationen gebildet, die sich für ein besseres Verständnis nicht nur der Christen untereinander, sondern auch zwischen Juden und Christen sowie zwischen allen drei monotheistischen Religionen einsetzen. In diesem Zusammenhang seien nur einige exemplarisch erwähnt: die Israel Interfaith Association, die Rainbow Gruppe, die Ecumenical Theological Research Fraternity, das Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies, der Interreligious Coordinating Council in Israel (ICCI) sowie auf palästinensischer Seite Al-Liqa (Der Treff).

In kaum einer Gegend der Welt sind Religion und Politik so miteinander verwoben wie in Israel oder Palästina. An dieser ungelösten Problematik hängt oft das Gelingen eines fruchtbaren Dialoges. So ist es bis dato nicht möglich, einen Trialog in Israel zu führen. Zu groß sind die Animositäten zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften. Deshalb kann es nicht hoch genug veranschlagt werden, wenn das Martin-Buber-Haus (Heppenheim) versucht, einen solchen Trialog vom 11. bis 15. Juli 1993 erstmalig in Haifa zu veranstalten. Ein Vorbereitungskomitee unter Vorsitz von Rabbiner *Ehud Bandel* bemüht sich, Vertreter der drei monotheistischen Religionen aus Israel an einem Ort zusammenzuführen. Dieses Vorhaben erweist sich als äußerst delikat, da sich die Vertreter der Muslime dagegen wehren, daß Vertreter der Bahai an diesem Treffen offiziell teilnehmen. Als einen Kompromiß hat man den Besuch des Bahai-Heiligtums in Haifa auf die Tagesordnung gesetzt.

Ebenfalls wird aller Voraussicht nach kein Theologe aus der Westbank vertreten sein. Dies ist bedauerlich, da sich gerade dort eine *palästinensische Befreiungstheologie* entwickelt hat, die sich auf diesen interreligiösen Dialog durchaus fruchtbar auswirken könnte. So pflegt „Al-Liqa" den Trialog nur im westlichen Ausland, wie z.B. in Schweden oder in Deutschland bei der Konrad-Adenauer-Stiftung geschehen. Für *Mitri Raheb,* protestantischer Pastor in Bethlehem, ist die Zeit für einen Trialog in „Israel-Palästina" noch nicht reif. Er lehnt

Werner Thiede
Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?

Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 65). 1991. XII, 437 Seiten, kart. DM 98,–
ISBN 3-525-56272-1

Die Auferstehungserwartung droht durch materialistisch und spiritualistisch geprägte Weltanschauungen wie auch durch komplexe dogmatische Entwicklungen entwertet zu werden. Diese exegetisch und dogmengeschichtlich fundierte Untersuchung analysiert, welche Folgen dieser gravierende Bedeutungsverlust in Kirche und Gesellschaft und insbesondere auf dem Feld der neueren Religionspädagogik hat. Von daher kommt es zu einer kritisch-konstruktiven Reflexion gängiger religionsdidaktischer Leitbegriffe mit dem Ergebnis, daß eine verstärkte Rückbesinnung auf die elementaren Gehalte der christlichen Auferstehungshoffnung dringend notwendig ist.

V&R **Vandenhoeck & Ruprecht**
Göttingen / Zürich

den Dialog mit „Fraternity“ auch deshalb ab, weil diese Gruppe zu pro jüdisch und zu westlich orientiert sei. Raheb akzeptiert keinen Dialog mit einer westlichen Agenda: „Das Palästinenserproblem gehört auf die Tagesordnung eines jeden interreligiösen Dialogs in Europa.“

Das Problem von Religion und Politik sieht auch *Michael Krupp,* neuer Generalsekretär von „Interfaith“ und Beauftragter der Berlin-Brandenburgischen Kirche für das interreligiöse Gespräch. Nach Krupp war es ursprünglich nie die Absicht der Organisation, in die besetzten Gebiete zu gehen, „weil diese Dinge politisch geklärt werden müssen. Sie lassen sich nicht durch politische Good-will-Touren lösen“. Trotz dieser Einsicht werden in „Interfaith“ Stimmen laut, auch über den religiösen Tellerrand hinauszuschauen und sich stärker politisch zu engagieren. Die prekäre Lage der Palästinenser macht dies fast unumgänglich. So ist es nicht verständlich, warum die Religionsgemeinschaften bei eklatanten Verletzungen der Menschenrechte schweigen sollten.

Der Göttinger Politologe *Bassam Tibi* warnt vor einer Politisierung des interreligiösen oder interkulturellen Dialogs. So sei der islamisch-christliche Dialog auch deshalb gescheitert, „weil die genannten Voraussetzungen nicht erfüllt waren“. *Hans Küngs* gutgemeinte – aber etwas blauäugige – Vorstellung, daß Europäer auch ihre Fundamentalisten hätten und deshalb mit islamischen Fundamentalisten in einen Dialog eintreten sollten, berücksichtige nicht die Tatsache, daß ohne Toleranz und Pluralismus beider Seiten jeder Dialog in einer Sackgasse ende. Dialog sei für Muslime der Versuch, „Nicht-Muslime von der für sie allein wahren islamischen Offenbarung zu überzeugen“, so der renommierte Islamkenner Tibi. Reformwillige Christen dagegen sähen diesen Dialog auch als Korrektur eigener Vorstellungen. Als unabdingbar für den Erfolg eines Dialogs hält Tibi zweierlei: erstens die gegenseitige Anerkennung der Gleichheit auf der Basis gemeinsam akzeptierter Normen und Werte wie Toleranz und Pluralismus und zweitens allseits akzeptierte Formen der gewaltfreien Konfliktaustragung. Ohne diese Selbstverständlichkeiten scheine jeder Dialog auf Sand gebaut. Es dürfe deshalb keinen Dialog nur um des Dialoges willen geben.

Eine interessante Version des Ineinander von Politik und Religion präsentiert *Ehud Bandel,* Executive Director von „Rabbies for Human Rights“, einer Organisation, die ein Spektrum von orthodoxen bis zu reformierten Rabbinern umfaßt, wenn er im Blick auf eine Konfliktlösung von einer „Verschmelzung des Politischen mit dem Spirituellen“ spricht. Von dieser „Kultivierung des Herzens“ verspricht sich Bandel einen Weg, der die Menschen weg von ihren tiefverwurzelten Vorurteilen zu einer größeren Vision des friedlichen Zusammenlebens führen kann. Ein solches Zusammenleben könne nicht nach der Devise „Gott ist mit uns“ gelingen. Religion sollte nach Bandel dazu eingesetzt werden, um Bescheidenheit und Menschlichkeit zu leben und nicht Arroganz und Rechthaberei. Wie man eine solche Haltung der fundamentalistischen Hamas-Bewegung oder der israelischen Armee vermitteln kann, stellt sich als schwieriges Unterfangen für die Dialoggruppen in Israel heraus.

„Interfaith“ ist die größte und älteste interreligiöse Organisation in Israel; sie wurde 1957 gegründet und pflegt einen regen Austausch zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften. In ihr sind Juden, Christen, Muslime und Bahai Mitglieder. Daß man auch auf das praktische Kennenlernen des anderen Wert legt, zeigte ein Besuch am 14. Oktober 1992 in dem arabischen Dorf Shfar'am in Galiläa. Der Bürgermeister des Ortes, der gleichzeitig auch Präsident der arabischen Gemeinden in Israel ist, *Ibrahim Nimr Hussein,* sah in dem Besuch einen „Meilenstein auf dem Weg zu einem besseren Verstehen der Völker im Nahen Osten“. Der Bürgermeister, der gerade von einem Besuch bei König Hussein von Jordanien zurückgekehrt war, wertete den Besuch von „Interfaith“ als Anerkennung des Friedenswillens der arabischen Bevölkerung Israels. In Shfar'am leben rund 10000 Einwohner friedlich zusammen, von denen 40 Prozent den verschiedenen christlichen Kirchen angehören (vor allem Orthodoxe und Griechisch-Katholische), 40 Prozent Muslime und 20 Prozent Drusen sind.

Stolpersteine für den interreligiösen Dialog

Schwieriger gestaltet sich schon der Dialog mit den Muslimen generell. Von verschiedener Seite wird er sogar als nicht existent oder als totaler Fehlschlag eingeschätzt. Den Grund sehen Michael Krupp und Rabbiner *David Rosen* von der Anti-Defamation League im „prämodernen“ Charakter des Islam. Deshalb war der Dialog im Kulturellen und Sozialen immer stärker als im Religiösen. Das Fehlen der Muslime in diesem Dialog beklagte auf einer Veranstaltung von „Interfaith“ im November 1991 der Erzieher *Muhamed Hourani.* Ihm zufolge hat es der Islam nicht vermocht, als gleichberechtigter Partner in das Religionsgespräch einzusteigen. Bedauerlich sei aber auch die Feindseligkeit gegenüber dem Islam sowohl in der christlichen als auch in der jüdischen Welt. Nach jedem muslimischen Attentat werde der ganze Islam dafür verantwortlich gemacht. Für Juden wie Christen sei der Islam nur mit dem Djihad, dem heiligen Krieg, verbunden. Dabei verkenne man, daß für den Islam nicht nur die Welt des Islam und die Welt des Krieges bestehe, sondern auch die der Versöhnung und des friedlichen Ausgleichs.

Als sich „Interfaith“ anschickte, Mitte April 1991 erstmalig palästinensische Befreiungstheologen zu einer Diskussion einzuladen, war der Bruch mit der konservativ-religiösen Schamir-Regierung besiegelt. Die Organisation erhielt fortan keinerlei finanzielle Unterstützung mehr und ist seither „wirklich unabhängig“, wie es Krupp ausdrückte. *Geries Khoury,* der Begründer des Al-Liqa-Zentrums in Bethlehem und Verfasser des Buches „Intifada im Himmel und auf Erden“, und der protestantische Pastor von Ramallah, *Munib Jounan,* diskutierten vor Mitgliedern der Organisation „Interfaith“ über

die Schwierigkeiten der palästinensischen Christen mit dem Gott des Alten Testamentes. Ist dieser Gott der gleiche wie der des Neuen Testamentes? Jounan betonte, daß aber gerade das Alte Testament die arabischen Christen anspreche, da sie einen direkteren Zugang zu den Texten hätten als westliche Christen. Die Bibeldeutung vieler westlicher Christen, besonders der israelfanatischen *Fundamentalisten,* habe viel zur Entfremdung zwischen Altem Testament und Palästinensern beigetragen.

Einige dieser fundamentalistischen Gruppen vertreten die Ansicht, daß Israel den göttlichen Bund und damit das Recht auf das Land Israel verwirkt habe; demgegenüber steht die Mehrzahl dem Anspruch der Juden auf einen eigenen Staat mit großer Sympathie gegenüber. Die fundamentalistischen Strömungen begrüßen die Rückkehr der Juden enthusiastisch als ein Anzeichen des nahen Bevorstehens der Wiederkunft Christi. Einige Gruppen identifizieren sich mit den radikalen Teilen der israelischen Gesellschaft. Sie lehnen jeden interreligiösen Dialog ab und stellen eine schwere Belastung für diesen dar.
Die einseitige Unterstützung Israels von seiten dieser Gruppierungen hat dazu geführt, daß sie arabischen Christen in den besetzten Gebieten stark unter islamischen Druck geraten sind. Sie müssen sich dafür rechtfertigen, daß das Christentum die Besatzungsmacht auf Kosten der anderen Gläubigen unterstützt. Dies birgt die Gefahr in sich, daß alle Christen als Feinde der Muslime angesehen werden. Enormem Druck sind die Christen in Bethlehem und Ostjerusalem ausgesetzt. Sie müssen ihre Loyalität gegenüber der palästinensischen Sache jederzeit unter Beweis stellen. Die arabischen Christen lehnen deshalb diese fundamentalistischen Gruppen entschieden ab, weil sie den Interessen nicht nur der Christen vor Ort, sondern generell allen Christen schaden.

Eine „palästinensische Befreiungstheologie" oder eine „Theologie im palästinensischen Kontext" konnte sich nur auf dem konkreten Hintergrund der Besetzung der Westbank und des Gazastreifens durch Israel entwickeln. Bei der Bibellektüre müssen sich Christen unausweichlich die Frage stellen, wie zu reagieren sei, wenn „verheißenes Land" das ist, was besetzt oder enteignet wird. Oder: Was bedeutet es, Christ unter einer Besatzungsmacht zu sein? Sollen Christen Widerstand leisten oder Feindesliebe üben? *Mitri Raheb* gehört neben *Naim Stifan Ateek, Geries Khoury* und *Munib Jounan* zu den Mitbegründern einer palästinensischen christlichen Befreiungstheologie im Kontext israelischer Besatzung. Diese Theologen machen die Europäer für die Leiden sowohl der Juden als auch der Palästinenser verantwortlich: Ohne den Holocaust hätten die europäischen Mächte nicht die Gründung des Staates Israel zugelassen, wäre es auch nicht zur Vertreibung von einer Million Palästinensern gekommen.
Palästinensische Christen haben es leichter, sich mit Muslimen zu verständigen, da sie Sprache, Kultur, Schicksal und politische Erwartungen und Ziele mit ihnen teilen. Dennoch ist für die palästinensischen Christen der Dialog mit den Juden zentral, gerade weil er weit schwerer ist. Hierbei ist ein Austausch über die Person Jesu – über die sich Christen und Juden nicht einig werden könnten, wollen sie sich nicht selbst aufgeben – viel weniger wichtig als eine Diskussion über Streitpunkte wie Land und Erwählung.

Wie problematisch die Beziehung von Land und Erwählung für die Existenz der Palästinenser ist, macht Mitri Raheb deutlich: „Ich wußte, daß das, was ich als Palästinenser von der israelischen Besatzung erlebe, gegen die Würde und die Vernunft des Menschen verstößt. Nach menschlichem Ermessen ist dies eine Ungerechtigkeit. Daß diese erlebte Ungerechtigkeit nach jener biblischen Auslegung nichts anderes als Gottes Gerechtigkeit bedeutete, wollte mir nicht in den Sinn gehen. In diesem Dilemma befinden sich alle christlichen Palästinenser."

Nur von einer kleinen Elite getragen

Die alttestamentliche Verheißung wurde Israel und den Palästinensern in dem Augenblick zum Problem, als die Besiedlung Palästinas durch die zionistische Bewegung von dieser als Rückkehr in das Land der Väter propagiert wurde. Daß Israel seine Geschichte mit Gott als etwas Einmaliges sieht, ist für Mitri Raheb verständlich und in der Natur der Sache begründet. Israels Beurteilung seiner Geschichte mit Gott als eine einmalige Erscheinung sei ein Zeugnis, das im Glauben begründet und nur so zu verstehen sei. Werde diese Glaubensaussage aber verabsolutiert und für Israels expansionistische Politik vereinnahmt, dann sei das pure Ideologie. Die Verheißung Gottes sei nicht exklusiv an die Juden der damaligen Zeit ergangen, sondern stellvertretend für alle Völker an Abraham als ein Programm: „und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden" (Gen. 12,3). Werde die Wirkungsgeschichte nicht mit in den Kontext einbezogen, entstehe die Gefahr, ewige Wahrheiten vermitteln zu wollen. Eine Theologie, die dies nicht berücksichtige, könne Heil oder Unheil, Befreiung oder Versklavung, Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, Frieden oder Krieg bedeuten. Deshalb spielten für die Auslegung die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Implikationen, Motivationen und Interessen eine zentrale Rolle.

Kritiker der palästinensischen Befreiungstheologie wie *Malcolm Lowe,* Mitarbeiter des Shalom Hartmann Institutes in Jerusalem, werfen den Repräsentanten dieser Theologie vor, ähnlich zu argumentieren wie weiland die „Deutschen Christen" im Dritten Reich. Ihre Theologie sei zu ideologisiert und gehe mit den historischen Fakten zu selektiv um.

Der interreligiöse Dialog in Israel geht schleppend voran, und er wird nur von einer *kleinen Elite* getragen und erreicht nicht die einfachen Menschen. Diese Elite trifft sich bei offiziellen Anlässen, aber ihre Kontakte bleiben an der Oberfläche. Sie führen nicht zu einer sozialen Integration, da die Masse der Bevölkerung dem Dialog fremd gegenübersteht. Obwohl eini-

ge orthodoxe Juden daran teilnehmen, bleibt das orthodoxe Etablishment außen vor. Wie schwer sich orthodoxe und ultra-orthodoxe Juden mit einem solchen Gespräch tun, machte eine als kleine Sensation empfundene öffentliche Debatte zwischen vier orthodoxen Rabbinern deutlich: sie kamen zu dem verblüffenden Ergebnis, daß orthodoxe Juden nicht an einem interreligiösen Dialog teilnehmen dürfen. Als ein Erfolg kann dieses Treffen in Jerusalem aber dennoch gewertet werden, weil sich bis dato niemand aus dem orthodoxen Lager bereitgefunden hat, über dieses Thema öffentlich zu diskutieren.

Es disputierten Rabbiner *Joel Schwarz,* Lehrer einer Talmudhochschule im ultra-orthodoxen Viertel Mea Schearim, *Zwi Marx,* Lehrer des neo-orthodoxen Shalom Hartmann Institutes, sowie die Professoren *Zeev Falk* und *Schlomo Rosenberg* von der Hebräischen Universität. Es grenzt an eine Sensation, daß sich ein Vertreter der Ultra-Orthodoxen bereit gefunden hat, öffentlich mit „Ungläubigen" aufzutreten. Schwarz machte sofort deutlich, daß ein Dialog mit Andersgläubigen für ihn nach dem jüdischen Religionsgesetz nicht möglich sei, weil ein Dialog mit gleichberechtigten Partner die Religion des anderen bestätigen würden. Da aber nach jüdischer Vorstellung nur das Judentum den wahren Gott verkündige und Anbetung dieses Gottes von allen anderen Völkern verlange, sei jede Religion, die anderes verkündige, Götzendienst. Eine Vielfalt oder eine Gleichberechtigung der Religionen könne es nicht geben. Es gebe nur den Gott Israels oder aber Götzen. Auch Schlomo Rosenberg warnte vor den Gefahren des Dialoges. Vor allem komme es darauf an, die Unterschiede nicht zu verwischen. Ein Dialog zwischen Juden und Christen müsse immer ein ungleicher sein, da die Christen problemlos die Psalmen beten könnten, wohingegen christliche Gebete für Juden nicht mitsprechbar seien, wenn sich ein gläubiger Jude nicht selbst aufgeben wolle. Marx und Falk vertraten dagegen die Ansicht, daß auch das orthodoxe Judentum zum Dialog verpflichtet sei.

Eine weitere Schwierigkeit, die den interreligiösen Dialog belastet, ist die *arabische Identität,* der sich sowohl Christen als auch Muslime zurechnen. Ihr Widerstand gegen die jüdische Herrschaft und die psychologischen Folgen der israelischen Besatzungspolitik haben einen Dialog hervorgebracht, der eine Kopie des westeuropäisch dominierten ist. Weder Muslime noch die arabischen Christen haben eine Beziehung zum jüdischen Staat und zum Judentum. Auch fehlt ihnen das Schuldbewußtsein gegenüber dem Holocaust, da sie dafür nicht verantwortlich gemacht werden wollen. Sie fühlen sich sogar selbst als Opfer. Dieses Schuldbewußtsein tragen nur westliche Christen mit sich herum. Das prämoderne Bewußtsein der arabischen Christen reflektiert auch nicht den latent vorhandenen Antisemitismus in ihrer Liturgie, und sie machen keinerlei Anstalten wie die westlichen Kirchen, diesen zu revidieren.
Der größte Teil der einheimischen Christen ist damit beschäftigt, die Interessen ihrer jeweiligen Glaubensrichtung durchzusetzen und hat kein Interesse an einem Dialog, bei dem sie, so glauben sie, nur verlieren können. So vertritt der griechisch-orthodoxe Patriarch Diodoros I. die Meinung, daß die anderen christlichen Gemeinschaften diesen Dialog dazu benützen, um Proselyten zu machen. Seine Sorge ist insofern berechtigt, da eine große Anzahl orthodoxer Christen sich in letzter Zeit der römisch-katholischen oder der griechisch-katholischen Kirche angeschlossen haben.

Der Dialog mit nahöstlicher Tagesordnung

Wie wird sich der interreligiöse Dialog in Zukunft entwickeln? Wenn diese Form des Dialogs überleben will, muß es den Verantwortlichen gelingen, die wichtigsten Repräsentanten aller drei monotheistischen Religionen in ein intensives Gespräch einzubinden. Die *westliche* Agenda des Dialogs ist durch eine *nahöstliche* zu ersetzen. Die alles dominierenden Themen Holocaust und Antisemitismus müssen durch das Palästinenserproblem und die Intifada ergänzt werden, denn beides beeinflußt tief das Leben der Menschen vor Ort. Der Dialog kann nicht nur religiös orientiert bleiben, sondern muß politisch werden, was jedoch nicht bedeutet, daß er direkt Einfluß auf die Politik Israels nehmen sollte. Politisch meint, daß das Humanum, und um dieses geht es doch primär, ein Politikum ist. Der interreligiöse Dialog in Israel darf deshalb nicht die Augen vor der israelischen Besatzungspolitik und den damit einhergehenden Menschenrechtsverletzungen verschließen. Er ist so delikat, daß schon der kleinste Zwischenfall ihn auf Eis legen kann; man braucht dabei gar nicht an den Versuch extremistischer Juden zu denken, den Felsendom zu sprengen.

Vertrauensbildende Maßnahmen von seiten der Politik müssen flankierend hinzu kommen. So müßte Israel seine Sicherheitsneurose und seine Besatzungspolitik grundlegend überdenken. Hoffnungen, die in die Rabin-Regierung gesetzt worden sind, haben sich leider bisher nicht erfüllt. Rabin knüpft dort an, wo die Schamir-Mannschaft aufgehört hat, und zwar in der täglich zunehmenden Diskriminierung der Palästinenser. Die Sicherheitsparanoia Israels und ein aggressiver Zionismus korrespondieren mit einer Zunahme des Fundamentalismus, Antisemitismus und Antizionismus sowohl in den besetzten Gebieten als auch weltweit. Will Israel wirklich durch eine starre Haltung der Hamas-Bewegung und dem islamischen Djihad die Menschen in die Arme treiben? Beide Bewegungen sind das Ergebnis der fortwährenden Besatzung. Der andauernde Friedensprozeß hat unter den Palästinensern zu Frustrationen geführt; man fühlt sich von den Israelis nicht ernstgenommen und vorgeführt.
Rabbiner David Rosen hält die interreligiöse Aktivität für eine „prophetische". Dabei läßt es sich nicht vermeiden, daß es zu einer Verstrickung von Religion und Politik kommt, wie sie bei den Propheten zu beobachten war. Durch diese prophetische Macht kann es aber zu einer Transformation von Feindschaft und Zerstörung in gegenseitigem Respekt und Harmonie kommen.

Ludwig Watzal

In einer missionarischen Situation

Entwicklungen in der katholischen Kirche der Niederlande

Die katholische Kirche in den Niederlanden macht keine Schlagzeilen mehr wie einst in den sechziger und siebziger Jahren. Damals war sie in mancher Hinsicht exemplarisch für die Chancen und Probleme des nachkonziliaren Aufbruchs. Heute ist sie vor allem mit der Frage konfrontiert, wie der Glaube in einer säkularisierten Gesellschaft gelebt und weitergegeben werden kann. Gerade weil dieses Problem überall in Europa den Kirchen auf den Nägeln brennt, lohnt sich der Blick auf seine niederländische Variante.

In vieler Hinsicht unterscheidet sich die religiös-kirchliche Situation in den Niederlanden nicht von der in anderen westeuropäischen Ländern. Die niederländischen Bischöfe zählten in einem gemeinsamen Lagebericht für ihren jüngsten Ad-limina-Besuch, zu dem sie sich vom 7. bis zum 14. Januar in Rom aufhielten, unter Berufung auf die beiden europäischen Werte-Umfragen von 1981 (vgl. HK, August 1987, 383ff.) und 1990 (vgl. HK, Dezember 1991, 586) einige dieser länderübergreifenden, weil mit dem allgemeinen Modernisierungsprozeß verbundenen Entwicklungen auf: Abnahme der Kirchlichkeit, Rückgang des Gottesdienstbesuchs, schwindender Einfluß traditioneller Auffassungen in bezug auf Glauben und Moral, abnehmendes Vertrauen gegenüber den Kirchen. Sie hätten dieser Liste auch noch die zunehmende Pluralisierung des religiösen Spektrums und die inneren Auseinandersetzungen in den Kirchen über die angemessene Reaktion auf die gesellschaftlichen Veränderungen hinzufügen können.

Nach dem Rücktritt von Bischof Gijsen

Trotz der zweifellos vorhandenen Gemeinsamkeiten bzw. Ähnlichkeiten weisen die Niederlande aber auch ein *spezifisches religiös-kirchliches Profil* auf. So ist der Anteil der Menschen, die formell keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft angehören bzw. sich keiner zurechnen, zwischen Groningen und Maastricht deutlich höher als in anderen Ländern, sei es die „alte" Bundesrepublik, die Schweiz, Österreich oder Belgien. Die Niederlande sind wie Deutschland und die Schweiz durch das Nebeneinander eines jeweils ungefähr gleich starken katholischen und protestantischen Pols geprägt, aber die protestantische Seite ist in den Niederlanden anders differenziert: Das vorherrschende reformierte Element ist in zwei große und mehrere kleine Kirchen aufgeteilt. Schließlich erlebte die katholische Kirche in den Niederlanden zu Konzilszeiten einen besonders heftigen Umbruch vom „reichen römischen Leben" (Rijke Roomse Leven) zum Experimentierfeld, dessen Auswirkungen immer noch spürbar sind.

Das zeigte der jedenfalls zu diesem Zeitpunkt überraschende, mit gesundheitlichen Problemen begründete Amtsverzicht des 60jährigen Roermonder Bischofs *Joannes Matthijs Gijsen* kurz nach dem Ad-limina-Besuch, den er noch zusammen mit seinen Amtsbrüdern absolviert hatte. Die Ernennung von Gijsen hatte 1972 eine Flut von Protesten im Bistum und im ganzen Land ausgelöst. Gijsen sah sich als Hüter und Verteidiger des katholischen Erbes gegenüber nachkonziliaren Auflösungserscheinungen; er betrieb im eigenen Bistum eine rücksichtslose Personalpolitik und beförderte durch sein Verhalten die Polarisierung im niederländischen Katholizismus wie in der Bischofskonferenz. Auch nach der Sondersynode der niederländischen Bischöfe von 1980 (vgl. HK, März 1980, 116ff.), deren Schlußdokument den Roermonder Bischof zur Wiederaufnahme der Zusammenarbeit mit den anderen Bischöfen verpflichtete, hielt Gijsen an seinem Kurs fest.

Probleme im Priesterseminar Rolduc, das er kurz nach seinem Amtsantritt gegründet hatte und aus dem jahrelang ein erheblicher Teil der Neupriester in der niederländischen Kirchenprovinz hervorging, veranlaßten Bischof Gijsen dazu, Anfang 1991 seine bischöflichen Vollmachten weitgehend zwei Bischofsvikaren zu übertragen (vgl. HK, Februar 1991, 97). Damit war der vollständige Amtsverzicht in gewisser Weise vorprogrammiert. Auch in Rom sah man Gijsen offenbar seit einiger Zeit mehr als Belastung denn als unverzichtbaren Vorkämpfer für die eigene Sache: Nicht zufällig rief Johannes Paul II. in seiner Ansprache beim Ad-limina-Besuch im Januar die niederländischen Bischöfe zur einmütigen Zusammenarbeit auf und erinnerte dabei an die Aussagen der Sondersynode von 1980 über die notwendige Communio.

Nach dem Rücktritt von Bischof Gijsen sind jetzt in den Niederlanden zwei der insgesamt sieben Diözesen vakant. Neben Roermond steht auch das Bistum Breda zur Neubesetzung an: Bischof *Hubertus Ernst* hatte pflichtgemäß zu seinem 75. Geburtstag am 8. April 1992 seinen Rücktritt angeboten; der Papst nahm das Gesuch an und ernannte den seit 1967 amtierenden Bischof zum Apostolischen Administrator bis zur Ernennung eines Nachfolgers. Bei der Ernennung von Bischof Ernst 1967 wie auch zwei Jahre später bei der von Bischof *Möller* von Groningen (er ist noch im Amt, allerdings gesundheitlich angeschlagen) hatte sich Rom noch an die jeweilige Vorschlagsliste der Domkapitel gehalten. Von dieser Praxis wurde erst bei den dann auch heftig umstrittenen Ernennungen von Bischof Simonis für Rotterdam (seit 1983 ist er Erzbischof von Utrecht) und von Bischof Gijsen abgewichen.

Sowohl in Breda wie in Roermond kann man auf die neuen Bischöfe gespannt sein. Vermutlich wird man in Rom vor allem darauf achten, daß durch die Neuernennungen der *Zu-*

sammenhalt der Bischofskonferenz (ihr gehören neben den residierenden Bischöfen derzeit vier Weihbischöfe an) gestärkt wird. Gleichzeitig bietet sich im Fall von Roermond die Chance, einen seit zwanzig Jahren schwelenden Krisenherd zu entschärfen und einen Neuanfang zu ermöglichen.

Die sieben niederländischen Diözesen zählen nach der neuesten kirchlichen Statistik zusammen 5 548 000 Katholiken, was einem Anteil von 36,7 Prozent der Gesamtbevölkerung entspricht. Damit hat der Katholikenanteil an der niederländischen Bevölkerung in den letzten zwanzig Jahren nur geringfügig abgenommen: 1975 waren es 39,8 Prozent. Deutlich zurückgegangen ist im gleichen Zeitraum die Zahl der *Gottesdienstbesucher:* 1992 besuchten 13,1 Prozent im Durchschnitt der beiden „Zählwochenenden" den Gottesdienst am Sonntag bzw. Samstagabend; 1970 waren es dagegen 47,2 Prozent und 1980 noch 23,7 Prozent. Zum Vergleich die entsprechenden Zahlen für die Bundesrepublik: Dort betrug der Anteil der Gottesdienstbesucher 1990 (letzte verfügbare Zahl) 21,9 Prozent, 1980 waren es 29,1 Prozent.

Das sozialwissenschaftliche Institut KASKI, das die kirchliche Statistik für die niederländische Kirchenprovinz auswertet, hat Ende der siebziger und der achtziger Jahre jeweils eine Untersuchung über Grad und Art des *ehrenamtlichen Engagements* der niederländischen Katholiken veröffentlicht (die erste Untersuchung erschien 1978 unter dem Titel „Kerk al doende. Vrijwilligersarbeid in ruim achthonderd parochies in Nederland", die zweite 1989 unter dem Titel „Kerk metterdaad"). Der Vergleich beider Studien ergibt, daß sich die Zahl der ehrenamtlich in den Pfarreien engagierten Katholiken zwischen 1978 und 1989 von schätzungsweise 230000 auf etwa 330000 erhöht hat. Mit der Abnahme der Kirchgängerzahlen ging demnach eine Steigerung bei den ehrenamtlichen Helfern in der Liturgie, Katechese, Diakonie, Verwaltung) einher, so daß sich beide Gruppen quantitativ immer stärker angleichen. Zum Zeitpunkt der ersten Untersuchung machten die ehrenamtlich Engagierten 16,1 Prozent der Kirchgänger aus, bei der zweiten schon 38,4.

Weniger Priester und theologische Ausbildungsstätten

In seiner Ad-limina-Ansprache an die niederländischen Bischöfe sprach Johannes Paul II. von einer Zunahme der Zahl der Priesteramtskandidaten und der Priesterweihen, die „Anlaß zu begründetem Optimismus" sein könne. Tatsächlich ist die Zahl der *Priesterweihen* nach dem massiven Einbruch der siebziger Jahre (zwischen 1961 und 1965 wurden in den niederländischen Diözesen 411 Weltpriester geweiht, zwischen 1971 und 1975 nur 49) angestiegen: Von 1981 bis 1985 waren es 68, von 1986 bis 1990 96 und 1991 21 Weihen von Weltpriestern. Gleichzeitig ist aber die Zahl der Weihen von Ordenspriestern, die in den Niederlanden einen beträchtlichen Teil des Seelsorgeklerus stellen, deutlich zurückgegangen, von 120 zwischen 1976 und 1980 auf 34 von 1986 bis 1990. Die Gesamtzahl der Priester im aktiven Dienst der sieben niederländischen Bistümer betrug am 1. Januar 1992 2015, davon 1155 Welt- und 860 Ordenspriester. Die Zahl der ständigen *Diakone* belief sich zum gleichen Zeitpunkt auf 140.
Stetig gestiegen ist in den letzten Jahren die Zahl der *Pastoralreferenten* („pastorale werkers/werksters") in den niederländischen Bistümern, wobei es im Bistum Roermond bislang keine Pastoralreferenten gibt. Waren es 1980 insgesamt 302, so betrug die Zahl zum 1. Januar 1992 573, wobei etwas weniger als die Hälfte in der Pfarrseelsorge tätig ist. In allen Bistümern bestehen Berufsverbände für pastorale Mitarbeiter („Verenigingen van Pastoraal Werkenden"), denen neben Pastoralreferenten auch Priester angehören; nur im Bistum Breda ist der entsprechende Verband bisher offiziell kirchlich anerkannt.

Die *Priesterausbildung* findet in den niederländischen Diözesen entweder in Seminaren mit integrierter theologischer Ausbildung (neben Rolduc besteht seit 1987 ein Seminar in 's-Hertogenbosch) oder in Konvikten statt, wobei das Theologiestudium an Theologischen Fakultäten bzw. Universitäten absolviert wird. Solche Konvikte gibt es inzwischen in Utrecht (für die Diözesen Utrecht und Groningen), in Breda, Amsterdam und Voorburg. 1991 betrug die Zahl der *Priesteramtskandidaten* in Seminaren 121, in Konvikten 84 (nach: Handboek Godsdienst in Nederland, Amersfoort 1992, S. 560). Die Zahl der katholischen *Theologiestudenten* an öffentlich anerkannten Ausbildungsstätten auf Universitätsniveau betrug in den Niederlanden 1991 1063; 1977 waren es 1168 und 1984 1111 Theologiestudenten.
Die Zahl der *Ausbildungsstätten* wurde jetzt von fünf auf drei reduziert. Die Katholisch-Theologischen Universitäten Utrecht und Amsterdam schlossen sich zum 1. Januar 1992 zur „Katholischen Theologischen Universität" mit Sitz in Utrecht zusammen, ebenfalls im vergangenen Jahr kam es zur Fusion der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen mit der „Hochschule für Theologie und Pastoral" in Heerlen (Limburg), wobei ad experimentum Heerlen als Ausbildungsstätte für das Grundstudium erhalten bleibt. Unberührt von den Veränderungen blieb die Theologische Fakultät Tilburg. Die Reduktion der universitären Ausbildungsstätten für katholische Theologie entsprach den Vorschlägen einer staatlichen ad-hoc-Kommission unter dem Vorsitz des reformierten Kirchenhistorikers Oberman, die 1989 einen entsprechenden *Strukturplan* vorgelegt hatte. Er sah auch für die protestantisch-theologischen Ausbildungsstätten, deren Studentenzahlen stärker zurückgegangen sind als die der katholischen, eine Reduzierung vor. Sie wurde bisher allerdings noch nicht verwirklicht.

Das Jahr 1992 brachte der katholischen Kirche in den Niederlanden nicht nur die „Flurbereinigung" bei den wissenschaftlich-theologischen Ausbildungsstätten, sondern auch das Ende der vierten Sitzungsperiode des „Landelijk Pastoraal Over-

leg", einer Art überdiözesanem Forum der niederländischen Kirchenprovinz. Seit 1984 hatte sich LPO IV mit dem Thema „Glaubensvertiefung in unserer Zeit" befaßt, unter Berücksichtigung von Liturgie, Diakonie und Katechese als Grundpfeilern der Glaubensweitergabe. 1988 wurde ein Dokument über Diakonie und Gemeinde und Anfang 1992 eines über Gemeindekatechese veröffentlicht. Dem LPO gehören Vertreter der Diözesanräte und (seit 1984) auch verschiedener katholischer Organisationen und kirchlicher Einrichtungen an.

In einer Bilanz von LPO IV bei der letzten Zusammenkunft im Oktober 1992 war von einer *Verbesserung des Gesprächsklimas* im Verlauf der Sitzungsperiode die Rede; dadurch habe sich auch die Kommunikation zwischen der Kirchenleitung und den Gemeinschaft der Gläubigen verbessert. Auch die Bischöfe hätten das LPO als Lernprozeß erfahren. Es ist jetzt Aufgabe der Bischofskonferenz, über die Zukunft des LPO zu entscheiden, das kein ständiges Gremium ist, sondern jeweils wieder neu einberufen werden muß. Im Blick auf eine Weiterführung wurde bei der Schlußsitzung von LPO IV vorgeschlagen, auch in einem neuen LPO sollten die Vertreter der Diözesanräte den Kern der Mitglieder bilden. Man solle auch darauf achten, die katholischen Organisationen ausreichend zu beteiligen und keine wichtigen Segmente des niederländischen Katholizismus unberücksichtigt zu lassen.

Katholische Organisationen und Bewegungen

Die *katholischen Organisationen,* deren Gewicht und Zahl nach dem Ende der die niederländische Gesellschaft bis in die sechziger Jahre prägenden „verzuiling" deutlich gesunken ist, haben sich in den vergangenen Jahren darum bemüht, ihre Identität neu zu bestimmen und die noch vorhandenen Kräfte stärker zu bündeln. So kam es 1988 zur Gründung der „Vereinigung katholischer gesellschaftlicher Organisationen" (Verband van Katholieke Maatschapelijke Organisaties=VKMO). Der VKMO ist ein Zusammenschluß von dreizehn sehr unterschiedlichen Organisationen, denen zusammen etwa 1,5 Millionen Mitglieder angehören: Die katholische Organisation zur Mitfinanzierung von Entwicklungsprogrammen, der Christliche Gewerkschaftsbund, die „Landesweite katholische Vereinigung für gesellschaftliches Engagement", die katholische Bauern- und Gärtnervereinigung, die katholische Landfrauenbewegung, die katholische Rundfunkvereinigung KRO, die Zusammenschlüsse der katholischen Krankenhäuser und der katholischen Altersheime, die katholische Sportvereinigung, der katholische Schulrat, die katholischen Seniorenvereinigungen, die katholische Frauenbewegung und das „Katholische Zentrum für Lebensgestaltung" 1989 legten der VKMO ein Papier über die Existenzberechtigung katholischer gesellschaftlicher Organisationen und 1990 eines über die Identität katholischer Organisationen und Einrichtungen vor.

Die Frage nach der katholischen Identität ist auch darüber

Neu im Frühjahr '93

Schöningh Wissenschaft

Jetzt in 2. Auflage

Bernhard Sutor

Politische Ethik

Gesamtdarstellung auf der Basis der christlichen Gesellschaftslehre

2., durchgesehene Auflage 1992.
338 Seiten, gebunden, DM 38,–
ISBN 3-506-79090-0

Sutors Buch – die erste Auflage war in wenig mehr als Jahresfrist vergriffen – ist durch seine klare, systematische Struktur in kürzester Zeit zu einem Standardwerk im Bereich der Politischen Ethik geworden.

Wolfgang Ockenfels

Kolonialethik

Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik

151 Seiten, kartoniert, DM 32,–
ISBN 3-506-70232-7
= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 32

Das vorliegende Buch legt die religiös-moralische Dimension kolonialer Zeitalter und ihre geistes- und realgeschichtlichen Horizonte frei und erleichtert damit das Verständnis und die moralische Bewertung jener Zeit für die heutige Sicht. Dabei wird von der spanischen Kolonialethik zur heutigen Entwicklungsproblematik ein sinnvermittelnder Bogen gespannt.



Transzendenz

Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik

Festschrift für Klaus Kremer

Herausgegeben von Ludger Honnefelder und Werner Schüßler

317 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, DM 98,–
ISBN 3-506-73959-X

Um einen Zentralbegriff der Philosophie und der Theologie geht es in dem Band, der Beiträge zu Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Anselm von Canterbury, Meister Eckhart, Cusanus, Kant, Fichte, Schelling und Heidegger enthält.

Dieter Hattrup

Ekstatik der Geschichte

Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras

352 Seiten, kartoniert, ca. DM 74,–
ISBN 3-506-76273-7
= Paderborner Theologische Studien, Band 23

Schöningh
Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

hinaus in der niederländischen Kirche virulent. Die Bischöfe verweisen in ihrem Ad-limina-Bericht auf die *innerkirchlichen Spannungen und Konflikte,* „die einen Großteil der verfügbaren Aufmerksamkeit und Energie verschlingen" und machen als Ursache der Spannungen unterschiedliche Deutungen des Säkularisierungsprozesses namhaft: Für die einen erscheine Säkularisierung eher positiv als gesellschaftliche und kirchliche Emanzipation; die Entkirchlichung führten sie auf mangelnde Anpassung der Kirche an die säkularisierte Gesellschaft zurück. Andere Gruppen im niederländischen Katholizismus betrachteten die Säkularisierung negativ, weil sie zur Erosion traditioneller Glaubensüberzeugungen und moralischer Normen führe; für sie liege der Entkirchlichung der Einfluß säkularisierter Denk- und Lebenshaltungen zugrunde.

Als Zusammenschluß von Katholiken bzw. von Gruppen und Einrichtungen, in der niederländischen Kirche, die eine aktive gesellschaftliche Präsenz und Offenheit für den veränderten kulturellen Kontext als Grundoptionen vertreten und der offiziellen Kirche zu große Traditions- und Autoritätsfixiertheit vorhalten, entstand im Zusammenhang mit dem Papstbesuch von 1985 (vgl. HK, Juni 1985, 260ff.) die „Achter-Mai-Bewegung". Kurz vor dem Papstbesuch fand am achten Mai eine Großveranstaltung unter dem Titel „Das andere Gesicht der Kirche" statt, die der Bewegung den Namen gab. Seither haben jedes Jahr entsprechende Veranstaltungen stattgefunden, die letzte am 9. Mai 1992 unter dem Thema „Die Welt teilen". Zur „Achter-Mai-Bewegung" gehören über hundert Gruppen, Bewegungen und Institutionen sehr unterschiedlicher Art und Größenordnung (von der „Marienburg-Vereinigung" mit 6000 Mitgliedern, die sich um theologisch-kirchliche Bildungsarbeit in der Perspektive einer offenen, den Zeitproblemen zugewandten Kirche bemüht, über die Berufsvereinigungen der pastoralen Mitarbeiter bis zu Hausgemeinden); zu den Jahrestreffen kommen jeweils zwischen 11000 und 13000 Besucher. Den Vorsitz der Bewegung führt seit Beginn dieses Jahres *Hedwig Wasser,* als Nachfolgerin von *Wies Stael-Merckx.* Frau Wasser geriet ins Licht der Öffentlichkeit, als sie beim Papstbesuch von 1985 bei einer Veranstaltung mit Johannes Paul II. abweichend vom Manuskript einige heiße Eisen im kirchlichen Leben ansprach.

In den vergangenen Jahren fanden mehrere Gespräche zwischen den Verantwortlichen der „Achter-Mai-Bewegung" und der Bischofskonferenz bzw. einzelnen Bischöfen statt, die eine gewisse Klimaverbesserung, aber keine Annäherung in der Sache brachten. Als Reaktion auf die Einladung zum Treffen im Mai 1992 veröffentlichte die Bischofskonferenz eine Erklärung, in der es hieß, die „Achter-Mai-Bewegung" sei zwar ein pluriformes und komplexes Gebilde, aber in Äußerungen der Bewegung gebe es Tendenzen, „die nicht mit dem christlichen Glauben, so wie er durch die katholische Kirche bekannt wird, übereinstimmen". Anders als die „Achter-Mai-Bewegung" genießt „Contact Rooms-Katholieken" bischöfliche Wertschätzung: Diese Bewegung, die sich als Sammelbecken glaubens- und kirchentreuer Katholiken versteht, entstand 1986 als Reaktion auf die „Achter-Mai-Bewegung" und veranstaltet ebenfalls Jahrestreffen. Auf dem letzten Treffen am 27. Juni 1992 referierte der Erzbischof von Mecheln-Brüssel, Kardinal *Danneels*, und Kardinal *Simonis* stand der Eucharistiefeier vor.

Die Erosion dürfte weitergehen

„Nur in einem offenen und realistischen Dialog werden die niederländischen Katholiken in den neunziger Jahren den Einseitigkeiten und Kurzschlüssen entgehen, die überall lauern. Die Zukunft gehört einem Glaubensleben, das sowohl kirchlich-gesellschaftlich verwurzelt wie persönlich motiviert und verantwortet ist." Diese Perspektive formulierte *Jan Hulshof,* Studiensekretär im Sekretariat der niederländischen Kirchenprovinz, in einem instruktiven Rückblick auf die Entwicklung des niederländischen Katholizismus in den achtziger Jahren (De Nederlandse katholieken in de jaren tachtig, in: Op grond van vertrouwen. De r.k. kerk in Nederland op de drempel van de 21ste eeuw. Baarn 1991, S. 25–66, Zitat S. 65). Trotz mancher Anzeichen für eine Abschwächung der innerkirchlichen Polarisierung erweist sich der von Hulshof mit Recht urgierte Dialog nach wie vor als schwierig. Die in der katholischen Kirche der Niederlande bzw. in ihren aktiven Segmenten vertretenen Kirchenbilder liegen teilweise beträchtlich auseinander, was sich auch auf die Prioritäten und Akzentsetzungen beim Bemühen um die Glaubensweitergabe in einer säkularisierten Gesellschaft auswirkt.
Hier wachsen die Bäume im übrigen weder bei den stärker traditionsorientierten noch bei den „progressiven" Gruppen in den Himmel; auch die neuen geistlichen Bewegungen tun sich in den Niederlanden eher schwer. In der jüngeren Generation ist die Lockerung der kirchlichen Bindungen besonders stark ausgeprägt, gleich in welcher Form sich Kirche bzw. christlicher Glaube darstellen. Im Ad-limina-Bericht der Bischöfe heißt es dazu: „Jüngere Menschen sind im kirchlichen Leben wenig präsent, ob es sich um Liturgie oder Diakonie handelt, um ökumenische Kontakte oder Wallfahrten, um Gemeindeaufbau oder Missions- und Entwicklungsarbeit, um die charismatische Erneuerung oder die Achter-Mai-Bewegung. Sie sind so sehr abwesend, daß man nur mit Mühe glauben kann, es seien die kirchliche Formen, die sie nicht ansprechen. Vieles weist darauf hin, daß der Glaube selber nicht anspricht." Angesichts dieser Situation plädiert der Bericht für eine Jugendpastoral, die von Geduld, Offenheit und Vertrauen geprägt sein müsse, nicht von Erfolgsstreben, Hast und Bekehrungseifer. Andernfalls werde Kirche für Jugendliche noch weniger glaubwürdig.

Es sieht ganz danach aus, als würde sich die Erosion der Kirchen- und Glaubensbindung im katholischen Bevölkerungsteil der Niederlande weiter fortsetzen: Bei einem Katholikenanteil von knapp 37 Prozent der Gesamtbevölkerung wurden 1991 25,9 Prozent der Lebendgeborenen in der

katholischen Kirche getauft (1980 waren es 30,8 Prozent) und ließen sich 18,7 Prozent der bürgerlich getrauten Paare in der katholischen Kirche trauen (hier waren es 1980 31,2 Prozent). Damit ist ein Absinken des katholischen Bevölkerungsteils vorauszusehen. Die größte protestantische Kirche, die Nederlandse Hervormde Kerk (NHK), hat schon in den letzten Jahrzehnten einen deutlichen Aderlaß erlebt; ihr gehören derzeit etwa achtzehn Prozent der Niederländer an, während es 1970 23,6 Prozent und 1960 noch 28,3 Prozent waren. Auch die im 19. Jahrhundert als Folge zweier Abspaltungen von der Hervormde Kerk entstandene zweitgrößte protestantische Kirche, die Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN), verliert Mitglieder; ihr gehören zur Zeit etwas über fünf Prozent der Bevölkerung an.

„Im Blick auf die Zahlen zum Ausmaß der Unkirchlichkeit in den Niederlanden und die Beziehung zwischen Unkirchlichkeit und Abschwächung des Glaubens kann man ohne Übertreibung feststellen, daß sich die Kirchen in den Niederlanden in einer missionarischen Situation befinden" – so die niederländischen Bischöfe in ihrem Ad-limina-Bericht. Bischof Ernst hatte in seiner Predigt beim letzten Treffen von LPO IV im Oktober 1992 ebenfalls von den Niederlanden als einem Missionsland gesprochen und darauf hingewiesen, daß die Kirchen insgesamt in eine Minderheitensituation geraten seien. Die Frage nach den angemessenen Konsequenzen aus dieser Entwicklung dürfte in den Niederlanden in den kommenden Jahren ebenso weit oben auf der kirchlichen Tagesordnung stehen wie anderswo in Europa. *Ulrich Ruh*

Ein doppeltes Handicap?

Zur Lage der Frauen in der katholisch-theologischen Forschung und Lehre

Daß Frauen katholische Theologie studieren, ist längst eine Selbstverständlichkeit. Aber Frauen als Theologieprofessorinnen sind ebenso eine Ausnahmeerscheinung wie in hochrangigen kirchlichen Positionen. Die Diskrepanz zwischen den kirchenamtlichen Bekenntnissen zur Gleichrangigkeit der Frau und der Praxis ist beträchtlich. Die Autorin des folgenden Berichts arbeitet an ihrer Habilitation in Dogmatik an der Theologischen Fakultät Trier.

„Frauen begegnen vielfach Vorurteilen und verschiedenen Formen des Mißtrauens – nicht zuletzt von Frauen. Sie werden oft nicht anerkannt, einfach weil sie Frauen sind. Häufig wird ihnen selbständiges, verantwortungsvolles Arbeiten nicht zugetraut, so daß sie von den in der Regel leitenden Männern abhängig bleiben und ihnen leitende Aufgaben selten übertragen werden. Vielfach ist im kirchlichen Dienst die Zusammenarbeit zwischen verantwortlichen Männern und Frauen von verschiedenen Formen der Unsicherheit im Verhalten zueinander bestimmt, das sich in Abgrenzungen und gewissen Vorurteilen äußert." Was hier von den deutschen Bischöfen in ihrem 1981 veröffentlichten Schreiben zur Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (vgl. HK, Januar 1982, 26ff.) als Beschreibung der Situation der Frau im kirchlichen Dienst allgemein gedacht ist, erweist sich implizit auch als treffende Analyse der Situation der Frau in der katholischen Forschung und Lehre.

Daß Frauen Theologie studieren, ist längst eine Selbstverständlichkeit. Als Theologinnen übernehmen Frauen nicht mehr nur Lehraufgaben an Schulen, sondern erfüllen als Pastoral- und Gemeindereferentinnen Aufgaben, die früher, als noch eine ausreichende Zahl von Priestern zur Verfügung stand, diesen auch vorbehalten blieben. Aber die Bilanz mutet doch recht bescheiden an. In einflußreichen kirchlichen Positionen, dort, wo wichtige Entscheidungen getroffen werden, sucht man Frauen fast vergebens – und dies, obwohl es inzwischen eine Reihe von hochqualifizierten und promovierten Theologinnen gibt. Daß infolge des Priestermangels höherrangige kirchliche Positionen auch mit Frauen besetzt werden, ist bisher kaum zu beobachten. (Bisher ist nur die Ernennung einer Frau zur Ordinariatsrätin im Bistum Rottenburg-Stuttgart durch Bischof *Walter Kasper* bekannt geworden.) Wo sind die Direktorinnen der Katholischen Akademien? Wo sind die Ordinaratsdirektorinnen, wo die Archivdirektorinnen und Institutsleiterinnen? Die kirchliche Praxis hält mit der kirchenamtlichen Theorie ganz und gar nicht Schritt.

Das Frauenproblem ist auch ein Laienproblem

An der Tatsache, daß hochqualifizierte Frauen im kirchlichen Dienst untergeordnete Positionen bekleiden, hat sich noch zu wenig geändert. Vor diesem Hintergrund muß auch die Lage der Frauen in der katholischen Forschung und Lehre gesehen werden. Erfahrungsgemäß ist der akademische Mittelbau *die* „Rekrutierungsebene" für den wissenschaftlichen Nachwuchs. Die Lage der Frauen im Mittelbau der katholisch-theologischen Fakultäten bzw. der Fachbereiche für Katholische Theologie läßt daher eindeutige Rückschlüsse auf ihre Situation in der katholischen Forschung und Lehre generell zu.

Im Jahre 1989 führte das Hochschuldidaktische Zentrum der Universität Augsburg im Auftrag der Bundeskonferenz der wissenschaftlichen Assistenten und Mitarbeiter an den Fachbereichen und Fakultäten für Katholische Theologie eine bundesweite Untersuchung zur allgemeinen Situation des akademischen Mittelbaus in der Katholischen Theologie durch. Bezüglich der Situation der Frauen kommt die Untersuchung im einzelnen zu folgenden Ergebnissen (vgl. *Wolfgang Hornig,* Zur Lage des Akademischen Mittelbaus Katholische Theologie in der BRD, Augsburg 1989):

1. Frauen sind deutlich unterrepräsentiert. Das ist allerdings, wie andere Untersuchungen belegen, kein spezifisches Phänomen der Theologie. Ähnlich wie in anderen Fächern besteht auch in der Theologie nur knapp ein Viertel des akademischen Mittelbaus aus Frauen. Bei den unbefristeten Verträgen ist ihr Anteil noch weit geringer. Hier liegt er bei zehn Prozent. Überproportional häufig sind Frauen dagegen bei Verträgen von 15 Wochenstunden und weniger vertreten.
Das zeigt: Es ist für Frauen nach wie vor schwierig, im akademischen Mittelbau eine Dauerstelle zu bekommen. Frauen werden gerne für befristete, untergeordnete Aufgaben eingestellt. Schwieriger wird es bei Stellen, auf denen sie sich fest etablieren und einigermaßen selbständig arbeiten können.
2. In Deutschland ist die *Habilitation* die Voraussetzung für eine Berufung als ordentlicher Professor. Nur wer die Chance hat, habilitiert zu werden, hat daher in aller Regel auch Aussicht auf einen Lehrstuhl. Die Habilitationschancen von Frauen für das Fach Katholische Theologie schätzen 63 Prozent der befragten Mittelbauangehörigen als gering bis sehr gering ein. Die Frauen selbst sehen die Lage noch negativer: 72 Prozent der Frauen im Mittelbau stufen die Habilitationschancen von Frauen in der Katholischen Theologie grundsätzlich als gering ein. Noch schwärzer sehen sie die eigene Situation: 80 Prozent rechnen sich selbst nur geringe Chancen für eine Habilitation aus. Dabei befinden sie sich in guter Gesellschaft mit ihren männlichen Laienkollegen: Auch von ihnen sehen nur 30 Prozent gute Chancen für eine Habilitation. Damit wird deutlich: Die Situation der Frauen in der Theologie muß in engem Zusammenhang mit der Situation der männlichen Laien gesehen werden. Das „Frauenproblem" ist zumindest *auch* ein „Laienproblem".
3. Angesichts der negativen Einschätzung der Habilitationschancen von Frauen ist es nur folgerichtig, wenn lediglich fünf Prozent der Frauen im Mittelbau die Chancen für eine Hochschullaufbahn positiv einschätzen. Bei den männlichen Laien sind es immerhin zehn Prozent. Aber auch das ist im Vergleich zur Gruppe der Geistlichen eine geringe Zahl. Immerhin rechnen sich 48 Prozent der Geistlichen im Mittelbau gute Chancen für eine Hochschullaufbahn aus. Damit wird der Zusammenhang zwischen „Frauenfrage" und „Laienfrage" unterstrichen.
Die Habilitation eines Laien (oder richtiger: eines Nichtpriesters) in Katholischer Theologie sowie seine Berufung auf einen Lehrstuhl ist noch immer keine Selbstverständlichkeit. Sie ist nicht der Regelfall, sondern die *Ausnahme.* Die Laien, die in den vergangenen Jahren als ordentliche Professoren auf theologische Lehrstühle berufen wurden, verdanken dies einer Regelung, die erst seit zwanzig Jahren in Kraft ist: Erst seit 1972 können in Ausnahmefällen Nichtpriester in allen theologischen Fächern zur Habilitation zugelassen und zu Professoren der Theologie ernannt werden. (Vgl. zum Folgenden die instruktiven Ausführungen von *Heribert Schmitz,* Habilitation und Berufung von Nichtpriestern zu Hochschullehrern der Katholischen Theologie: TThZ 95 [1986] S. 319–330.)

Beim Abschluß der Konkordate in den Jahren 1924 bis 1933 setzten die Vertragspartner noch voraus, daß die Professoren der Katholischen Theologie Priester sind. Diese Annahme entsprach der bestehenden Rechtslage *und* den faktischen Gegebenheiten. Bereits 1968 ermöglichte jedoch ein Beschluß der Deutschen Bischofskonferenz im Bereich der deutschen Diözesen unter bestimmten Voraussetzungen im Einzelfall eine Habilitation und Berufung von Nichtpriestern in den sog. „Brückenfächern". Darunter verstand man jene Fächer, für die über das theologische Studium hinaus eine Fachausbildung in einer anderen Disziplin erforderlich ist: Philosophie, Christliche Soziallehre, Religionspädagogik und Religionsdidaktik, Pastoralmedizin, Christliche Archäologie, Christliche Kunstgeschichte sowie Sakrale Musik. Allerdings betonte man auch in bezug auf die Brückenfächer die grundsätzliche Überzeugung, daß nach dem Konkordatsrecht an einer Katholisch-theologischen Fakultät nur ein Priester habilitiert und zum ordentlichen Professor berufen werden könne. Nach Auffassung der DBK war daher eine Berufung von Nichtpriestern auf theologische Lehrstühle nur auf der Basis einer Ausnahmeregelung möglich.

Schwierigkeiten mit der Ausnahmeregelung

Mit dem Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 20. April 1972 wurde dann die Einschränkung auf die Brückenfächer aufgehoben, und die Voraussetzungen für die Habilitation und Berufung von Nichtpriestern wurden neu formuliert. Das Dekret setzte einen in der Anlage beigefügten entsprechenden Beschluß der DBK vom Februar 1972 in Kraft. Danach wird an dem Grundsatz festgehalten, „daß in der Regel nur Priester als Theologieprofessoren bestellt werden sollen". Dabei wird die Formulierung „in der Regel" allerdings so gedeutet, daß „für alle theologischen Disziplinen in Ausnahmefällen auch Nichtpriester habilitiert und berufen werden können". Durch das Dekret des Apostolischen Stuhls erfuhr die von der DBK beschlossene Ausnahmeregelung eine zusätzliche Präzisierung: Es hielt fest, daß die betreffenden Nichtpriester zur rechtmäßigen Bildung von Priesterkandidaten auch wirklich geeignet sein müssen. Durch das Akkomodationsdekret zu „Sapientia Christiana" von 1983 (vgl. HK, August 1983, 344ff.) wurde das Dekret von 1972 samt dem Beschluß der DBK bestätigt.
Die Entscheidung über die Anwendung der Ausnahmerege-

lung, die die Habilitation und Berufung von Nichtpriestern in nunmehr allen theologischen Disziplinen erlaubt, liegt beim Ortsbischof. Er allein entscheidet, ob er im Einzelfall von dieser Möglichkeit Gebrauch macht oder nicht. An eventuelle Weisungen der Bischofskonferenz ist er dabei in keiner Richtung gebunden. Allerdings haben die deutschen Bischöfe 1983 im Rahmen der Beratungen über die Frage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie eine diesbezügliche Aussage gemacht, die auf seiten der Katholisch-Theologischen Fakultäten und Fachbereiche zu einer tiefen Verunsicherung und lebhaften Diskussionen geführt hat. Die Bischöfe stellten fest: „Der Charakter der Katholisch-Theologischen Fakultäten als Priesterfakultäten muß wegen der hier erfolgenden Priesterausbildung unbedingt gewahrt bleiben. Dies bedeutet, daß der Anteil der Laien am Lehrkörper der Katholisch-Theologischen Fakultäten nicht über den gegenwärtigen Anteil hinausgehen sollte."

Der „gegenwärtige" Anteil der Laien am Lehrkörper der Katholisch-Theologischen Fakultäten wurde mit 15 Prozent angegeben. Damit war die sog. „Laienquote" geboren. (Zum Problem der „Laienquote" merkt *H. Mussinghoff,* Münster. Komm. zum CIC, hrsg. v. *K. Lüdicke,* Essen 1985, zu c. 812 Rdnr. 13 an, daß die Theol. Fakultäten für ihre Kernaufgabe der wissenschaftlichen Vorbildung der Geistlichen aus kirchlicher Sicht geeignet bleiben müssen und daß daher im Lehrkörper ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Geistlichen und Laien bestehen müsse.) Da die Bischöfe gleichzeitig – was auf dem Hintergrund der getroffenen Feststellung nur folgerichtig war – für energische Maßnahmen der Diözesen, u.a. für eine verstärkte Freistellung von Priestern für die Wissenschaft, eintraten, um die vorhandenen Lehrstühle auch künftig in ausreichender Zahl mit Priestern besetzen zu können, vermuteten nicht wenige, sie wollten nun im Nachhinein die von ihnen selbst beschlossene Ausnahmeregelung doch wieder einschränken. In seiner Antwort auf eine entsprechende Anfrage der Konferenz der Dekane der bayrischen Katholisch-Theologischen Fakultäten wies der damalige Vorsitzende der DBK, *Joseph Kardinal Höffner,* diese Vermutung zurück. Er versicherte, es gehe keineswegs darum, die Berufung von Laien auf eine Professur einzuschränken.

Daß die Verunsicherung damit keineswegs beseitigt war, lag auch an der immer wieder aufflammenden Diskussion über die *kirchlichen Anforderungen* an die zu habilitierenden bzw. zu berufenden Laien. Diese Anforderungen entsprechen nämlich nur in zwei von drei Punkten den Anforderungen an Priester: Von Laien wird wie von Priestern die Übereinstimmung mit der ganzen Glaubens- und Sittenlehre der Katholischen Kirche sowie ein Leben aus dem Glauben einschließlich der Erfüllung der Pflichten eines Katholiken gefordert. Für Laien wird aber darüber hinaus eine mehrjährige hauptamtliche praktische Tätigkeit im pastoralen Dienst, v.a. außerhalb der Hochschule als Anforderung *rechtlich verbindlich* festgelegt (vgl. Beschluß der DBK von 1972 Abs. I Nr. 1).
Da es keine analoge *rechtlich verbindliche* Anforderung an die zu habilitierenden und zu berufenden Priester gibt, war diese Vorschrift kirchenrechtlich von Anfang an heftig umstritten. Man sah durch sie das Gebot der Rechtsgleichheit verletzt. Zudem bereitete dieses Erfordernis auch praktische Schwierigkeiten, weil es von den wenigsten Bewerbern erfüllt werden konnte. Das führte zu einer *sehr großzügigen Praxis.* Sofern nicht überhaupt Dispens erteilt wurde, erkannten die Bischöfe in der Regel mehrjährige nebenamtliche bzw. ehrenamtliche kirchliche Tätigkeiten verschiedenster Art als ausreichende Erfüllung der genannten Voraussetzung an. Daß diese moderate Praxis jüngeren Berichten zufolge zumindest in einigen Bistümern aus der Übung kommen und der Ortsordinarius nunmehr auf einer buchstabengetreuen Erfüllung der Voraussetzung bestehen soll, hat zu neuen Verunsicherungen geführt. Doch diese Probleme, die sich aus der Handhabung der Ausnahmeregelung ergeben, ändern nichts daran, daß eine Habilitation und Berufung von Nichtpriestern grundsätzlich in allen theologischen Disziplinen möglich ist. Da nach geltendem kirchlichen Recht der Frau als Laie prinzipielle Rechtsgleichheit mit dem Mann zukommt, ist damit auch die Habilitation und Berufung von Frauen in allen theologischen Disziplinen in den Bereich des Möglichen gerückt.

Eine Diskrepanz zwischen Recht und Realität

Die prinzipielle rechtliche Gleichstellung von männlichen und weiblichen Laien wird durch c. 208 des CIC/1983 festgeschrieben, der betont, daß es aufgrund der Taufe unter allen Gliedern des Volkes Gottes eine wahre Gleichheit der Würde und der aktiven Teilnahme am Aufbau des Leibes Christi gibt. (Vgl. zum folgenden: *Ilona Riedel-Spangenberger,* Zwischen Rechtsschutz und Diskriminierung? Kanonistische Aspekte zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche: Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, hrsg. v. *Theodor Schneider,* Freiburg – Basel – Wien 1989 [QD 121] 124–141.) Soweit im Gesetzbuch nicht ausdrücklich Ausnahmen vermerkt sind, ist damit eine ungleiche Behandlung von Männern und Frauen nach geltendem Recht ausgeschlossen. Der Gesetzgeber nennt im wesentlichen zwei Ausnahmen: (Der vollen rechtlichen Gleichstellung stehen implizit auch die cc. 124; 111 § 1; 604; 1083 § 1; 1089 entgegen) Frauen können keine sakramentalen Weihen gültig empfangen, d.h. sie sind vom Empfang der Diakonats- und Priesterweihe ausgeschlossen (c. 1024). Außerdem kann ihnen das Amt eines Lektors und Akolythen nicht *in einem liturgischen Akt auf Dauer* übertragen werden (c. 230 § 1), was aber heute ohnehin fast nur noch bei Priesteramtskandidaten geschieht. Grundsätzlich aber haben die Frauen wie alle Gläubigen Rechte und Pflichten im Hinblick auf Liturgie, Verkündigung und Leitung der Kirche (cc. 209–223). Als Laien sind auch die Frauen in besonderer Weise berechtigt und verpflichtet (cc. 225–231).

Im Bereich des Lehrens reichen die Rechte der Frau von der Erteilung des Religionsunterrichtes über die Katechese und

Verkündigung bis zur *Ausübung der wissenschaftlichen Theologie in Forschung und Lehre* (cc. 229 § 2 u. 3; 810; 812; 818). Unter Berücksichtigung der im Bereich der DBK geltenden Regelung bzgl. der Habilitation und Berufung von Nichtpriestern bedeutet dies: Rechtlich unterliegen Frauen hinsichtlich der Habilitation und der Berufung zu Hochschullehrern der katholischen Theologie keinen anderen Beschränkungen als männliche Laien. Auch ihnen stehen grundsätzlich alle theologischen Disziplinen offen.

Daß die Chancen für die Habilitation und v.a. für die Berufung von Frauen trotzdem allgemein als gering eingeschätzt werden, hat andere Gründe. Der Hauptgrund dürfte in der Erfahrung einer Diskrepanz zwischen Recht und Realität, zwischen kirchenamtlicher Theorie und kirchlicher Praxis liegen, die nicht selten als unüberwindliche Kluft empfunden wird. Natürlich darf man nicht verschweigen, daß diese Kluft in den letzten Jahren etwas kleiner geworden ist. Allen Unkenrufen zum Trotz hat es Habilitationen und Berufungen von Frauen gegeben. Noch 1985 konnte man lesen, „daß das notwendige ‚Nihil obstat' für die Anstellung einer Professorin auf Lebenszeit nicht erteilt werden wird" (*Iris Müller,* Berufsperspektiven katholischer Theologinnen und ihre Situation in den Fachbereichen für Katholische Theologie an deutschen Universitäten. Fallbeispiel: Universität Münster in Westfalen: Conc 21 [1985] 454–459, 457). Diese mit viel Vehemenz vorgebrachte Behauptung hat sich glücklicherweise als Fehleinschätzung erwiesen. Der Bischof von Trier hat 1990 eine Frau auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der dortigen Theologischen Fakultät berufen; sie wurde zur Professorin auf Lebenszeit ernannt. In Tübingen wurde eine Professorin für Liturgiewissenschaft berufen. Erst kürzlich wurde, ebenfalls in Tübingen, erstmals in Deutschland eine Frau für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte habilitiert. Aber diese Habilitationen und Berufungen haben wohl noch zu sehr den Charakter von *Ausnahmen,* um eine echte Ermutigung darstellen zu können.

Etwas positiver ist die Bilanz bei den sog. „Professorinnen im Kirchendienst" an den Katholischen Fachhochschulen, die in der Regel nicht habilitiert sind. Hier ist eine Berufung von Frauen, wie von Laien überhaupt, unproblematisch, was natürlich seinen Hauptgrund darin hat, daß die katholischen Fachhochschulen nicht für die Priesterausbildung zuständig sind. Im Hinblick auf die Theologischen Fakultäten muß man jedoch nach wie vor feststellen: De iure besteht das „Handicap" der Frau in der katholischen Forschung und Lehre nur darin, daß sie Laie ist, de facto hat sie, aufgrund welcher skurriler Vorbehalte auch immer, anscheinend ein doppeltes „Handicap": Sie ist Laie, und sie ist Frau. Trotz aller ermutigenden Gegenbeispiele, die man gewiß nicht geringschätzen darf: Niemand, der das Innenleben der Fakultäten und der ge-

Biographie Alfred Delp



Im Erleiden der letzten Konsequenz, dem Tod am Galgen (2. Februar 1945), hat Alfred Delp Geschichte gemacht. Während der „politische Held" (Karl Rahner) verblaßt, gewinnt der Zeuge des Glaubens in der Biographie von Roman Bleistein faszinierend an Kontur. Denn nicht die Verstrickung in den 20. Juli wurde ihm letztlich zum Verhängnis, sondern sein Glaube an Jesus Christus, seine Hoffnung auf eine neue, soziale Gesellschaft, seine Option für Freiheit und Gerechtigkeit – nicht zuletzt auch sein jugendbewegtes, stürmisches Temperament und seine Sensibilität für die Nöte der Zeit.

532 Seiten, 49 Abbildungen, Feinleinen DM 58,–



Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
6000 Frankfurt 1

KNECHT

hobenen kirchlichen Entscheidungsebene einigermaßen kennt, niemand, der weiß, wie unendlich schwierig es für eine Frau auch bei bester wissenschaftlicher Qualifikation immer noch ist, in eine ihrer Ausbildung einigermaßen angemessene Position zu kommen – sei es an einer Theologischen Fakultät oder in anderen Bereichen des kirchlichen Dienstes –, wird ehrlicherweise behaupten können, daß das bisher Erreichte genügt.

Was ist zu tun? Hier sind natürlich nicht zuletzt die betroffenen Frauen gefordert. Selbstmitleid oder gar Larmoyanz helfen ebenso wenig weiter wie eine Mentalität, die in kämpferischem Übereifer das sprichwörtliche „Kind mit dem Bade ausschüttet". Frauen müssen um ihre vom Recht garantierten Möglichkeiten wissen und deren Umsetzung mit Geschick, Klugheit und Durchsetzungskraft verfolgen. Gefordert sind auch und gerade jene Frauen, denen das nur scheinbar Unmögliche geglückt ist, die den „Sprung" auf einen Lehrstuhl oder auch nur eine „Professur i.K." geschafft haben. Sie haben die Chance durch unspektakuläres, aber kompetentes Forschen und Lehren dazu beizutragen, daß psychologische Vorbehalte und Vorurteile abgebaut werden und die „Frauenprofessur" von der skeptisch beäugten Ausnahme zur selbstverständlich akzeptierten Alltäglichkeit wird. Auch die Fakultäten sind gefordert. Sie sollten mehr als bisher begabte Frauen fördern – auch über die Promotion hinaus. Das schließt die verstärkte Besetzung von *unbefristeten* Mittelbaustellen mit entsprechend qualifizierten Frauen ein.

Denn in einem befristeten Dienstverhältnis stellt eine Habilitation für Frauen, zumal in den „Kernfächern", wie die Fakultäten sehr wohl wissen, zumindest dort, wo nach einer Habilitation keine „Auffangmöglichkeiten" bestehen, ein unwägbares wirtschaftliches und menschliches Risiko dar.

Bei Berufungsverfahren sollten sich *alle* Verantwortlichen um größtmögliche Transparenz bemühen, damit auch der *Verdacht,* die Frage nach Weihe oder Geschlecht rangiere womöglich vor der Frage nach der wissenschaftlichen Qualifikation gar nicht erst aufkommen kann. Dabei sollte unzweifelhaft deutlich werden, daß sich das vorrangige Interesse auf die langfristige Sicherung des Niveaus von Forschung und Lehre richtet. Die Kirche wird angesichts der Herausforderungen, die in den nächsten Jahren mit Sicherheit auf sie zukommen werden, mehr denn je Theologen brauchen, die auch imstande sind, die geistige Auseinandersetzung zu leisten, die von ihnen erwartet werden wird, und den Dialog lebendig zu halten, ohne den Theologie nicht fruchtbar werden kann. Ist es daher nicht ein Gebot der christlichen Klugheit, den Besten zu wählen – sei er nun Mann oder Frau, Priester oder Laie?

Nur wenn es gelingt, die Diskrepanz zwischen den rechtlich garantierten und in kirchlichen Verlautbarungen immer wieder betonten Möglichkeiten der Frauen und ihrem tatsächlichen Status auf allen Ebenen Schritt für Schritt zu überwinden, und so eine Atmosphäre des solidarischen, partnerschaftlichen und fairen Miteinanders von Priestern und Laien, von Männern und Frauen zu schaffen, kann sich auch die Situation der Frau in Forschung und Lehre positiv entwickeln. Dieses Miteinander muß das Ergebnis eines Umdenkungsprozesses sein, den man nicht zu verordnen und nicht zu erzwingen vermag, dem man sich aber auf Dauer ohne Schaden für die Kirche auch nicht verschließen kann. *Marion Wagner*

Denken aus jüdischem Ursprung

Zum zweiten Hauptwerk von Emmanuel Levinas

Vierzehn Jahre nach der Veröffentlichung des französischen Originals erschien jetzt die deutsche Übersetzung des zweiten Hauptwerks von Emmanuel Levinas (Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1992). Levinas ist im deutschen Sprachraum längst kein Geheimtip mehr: Sein Denken, das die Erfahrung des Anderen in den Mittelpunkt stellt, erweist sich zunehmend als eine der gewichtigsten philosophischen Ansätze der Gegenwart. Walter Strolz stellt das zweite Hauptwerk des französisch-jüdischen Philosophen vor.

Die Philosophie von *Emmanuel Levinas,* des französischen Phänomenologen jüdischer Herkunft (geb. 1905 in Kaunas/Litauen), ist seit dem Erscheinen der deutschen Übersetzung des ersten Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit" (Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1987. Vgl. dazu HK, Mai 1987, 240ff.) hierzulande Gegenstand einer herausfordernden Auseinandersetzung. Ihr Kernpunkt ist die von diesem Denker behauptete *Ablösung der Ontologie durch die Ethik,* die Unterbrechung der Seinssage durch die Verantwortung für den Anderen. In diesem Werk erhebt eine Freiheitserfahrung ihre unverwechselbare Stimme, die jedem Versuch der systematisierenden Aufhebung des Menschen widerspricht. Weder wird das Urteil der Geschichte als letzte Instanz anerkannt, noch wird einem anonymen Seinsverständnis entsprochen, das die Dinge in ihrem Sichzeigen staunend sein läßt.

Der *Leitbegriff Subjektivität,* den Levinas entwickelt, erweist

ihn im folgenreichen Unterschied zu Hegel und Heidegger nicht als den Denker des Seins und des Einen, sondern als den *Anwalt des Anderen.* Es ist die ethische Verpflichtung, die Verantwortung für den Anderen, die diese Subjektivität nicht in sich, bei sich sein läßt, als ob sie je für sich bestehen könnte, um dann fallweise in generöser Geste sich auch dem Anderen zuzuwenden. Levinas versucht schon in dem genannten Werk, jedweden Rückzug in die Substanzialität des einsamen Ich abzuschneiden, weil es diesen ontologischen Wesensgrund gar nicht gibt, sondern dem Selbstbewußtsein die Begegnung mit dem Anderen vorausgeht. „Die solipsistische Dialektik des Bewußtseins, das sich immer selbst verdächtigt, im Selben gefangen zu sein, wird unterbrochen. In der Tat ist die ethische Beziehung, die die Rede unterfängt, keine Variante des Bewußtseins, dessen Strahl vom Ich ausgeht. Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage. Diese Infragestellung geht vom Anderen aus" (Totalität und Unendlichkeit, S. 280).

Wenn die heutige Geisteslage und das religiöse Klima durch Leitbegriffe wie Selbstfindung und Selbstverwirklichung, mystische Einheitserfahrung und Erlösung durch meditative Versenkung, durch Innerlichkeit und Selbstsorge weitum gekennzeichnet sind, wenn Tendenzen zur Remythisierung der Religion und zur tiefenpsychologischen Aufwertung erstarrter Kultformen das Diskussionsfeld beherrschen, so verschärft Levinas in seinem zweiten Hauptwerk „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht" die Kritik an diesem abendländisch neuzeitlich geprägten Subjektivismus. Die Flucht vor persönlicher Verantwortung ist für diesen Denker eines der großen Übel unserer Zeit. Seiner philosophischen Analyse und Überwindung gilt der verwegene Versuch, sich aus der Umklammerung des Seinsdenkens zu lösen, um durch die Wiedereinsetzung der Ethik die Menschlichkeit des Menschen als eines verantwortlichen Wesens neu zur Sprache zu bringen.

Der Weg vom Sein zum Anderen

Schon der Titel des zweiten Hauptwerkes von Emmanuel Levinas ist eine Provokation. Hier wird die Seinszugehörigkeit des Menschen, das mit dem menschlichen Dasein gegebene Seinsverständnis, der Reichtum der Seinsbestimmungen, kurz die *Priorität der Ontologie* in ihrer abendländischen Entfaltung von Parmenides bis zu Hegel und Heidegger in Frage gestellt. Zwar bleibt Levinas auch jetzt noch der Husserl'schen Intentionalanalyse treu, überschreitet sie aber in dem Bestreben, „die letztgültige Legitimation für die Subjektivität" nicht „im Offenbarwerden des Seins" zu erkennen. Das transzendentale Begründungsverfahren, das Ich als die Welt „konstituierendes" Bewußtsein, wird suspendiert und einer radikalen Destruktion unterworfen.
Wie aber soll der von der Geburt bis zum Tod *seinsbedingte* Mensch in eine Dimension „jenseits des Seins" gelangen, oder wie Levinas sagt, „sich vom Sein-lösen-können"? Kann auf die überlieferte Sprache des ist-Sagens, auf die jedes Urteil, jede Aussage und ihre Bestreitung, jeder Rechtfertigungsversuch einer philosophischen Position angewiesen bleibt, verzichtet werden? Spricht das „Es gibt Sein" (Heidegger) nicht auch im Schweigen und aus tiefster Stille?

Schon Jahre vor der französischen Originalausgabe des zweiten Hauptwerkes gibt uns der Denker des Anderen einen entscheidenden Hinweis für den *lebensgeschichtlichen* Hintergrund seiner Philosophie, wenn er sich in einem Beitrag über „Hegel und die Juden" fragt, „ob die Sprache vielleicht ein anderes Geheimnis birgt als jenes, das die griechische Tradition ihr bringt, und eine andere Sinnquelle hat; ob die vermeintlichen ‚Vorstellungen' – die sogenannten ‚Nicht-Gedanken' – der Bibel vielleicht mehr Möglichkeiten enthalten als die Philosophie, die sie ‚rationalisiert', jedoch nicht von ihnen Abschied zu nehmen vermag: ob der Sinn nicht von den Schriften abhängt, die ihn erneuern; ob das absolute Denken fähig ist, Moses und die Propheten zu umfassen." (*Emmanuel Levinas,* in: Schwierige Freiheit – Versuch über das Judentum, Jüdischer Verlag, Frankfurt/Main 1992, S. 181. Gerade das Studium dieses Buches ist unumgänglich, wenn man die tiefsten, der jüdischen Tradition entspringenden Denkmotive von Levinas verstehen will.) Daß es sich im Fall Levinas aber um *Philosophie aus jüdischem Ursprung* handelt, die gleichwohl beansprucht, Philosophie und nicht Glaube zu sein, zeigt noch eindeutiger das dem Werk vorangestellte *Gedächtniswort:* „Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus."
Dieser Text wird durch Zitate aus dem Buch Ezechiel ergänzt (3,20; 9,4–6), in welchen die mitmenschliche Verantwortung, der Rechenschaft fordernde Anspruch des Gottes Israels zum Ausdruck kommt. Damit ist der geschichtliche Erfahrungsort bezeichnet, von dem aus Levinas Subjektivität als Nichtidentität, Stellvertretung, schonungslose Ausgesetztheit, als Verletztwerden durch die Transzendenz im Angesicht des Anderen zu verstehen sucht. Was es aber für das denkerische Fragen heißt, *„einen nicht durch das Sein infizierten Gott zu vernehmen",* ist nach Levinas immer ein vom Scheitern bedrohtes Unternehmen. Wie entrinnt es der Gefahr, in ontotheologische Beweisführung zurückzufallen, im Gesagten aufzugehen, anstatt es in das nicht-thematisierbare Unsagbare zurückzunehmen?

Der Weg vom Sein zum Anderen führt bei diesem Denker über die Kritik der anonymen, unpersönlichen Seinsage. Subjektivität wird als das Andere gegenüber dem Sein verstanden. Diese Ich-Einzigkeit ist unvergleichlich. Sie läßt sich nicht in die Heideggersche Bestimmung der Seinsfrömmigkeit und nicht von ihrem Gegenpol aus, von der Seinsverlassenheit aus fassen. Noch entschiedener steht die Menschlichkeit dieser Subjektivität gegen Hegels Philosophie, denn hier ist die Entäußerung des Ich im Anderen nur das dialektische Durch-

gangsstadium für die Rückkehr zu sich selbst. Der *personalen* Existenzverfassung des Menschen gibt Levinas ihre hohe Würde durch die Phänomenologie der Verantwortung für den Anderen zurück. In einer ersten vorläufigen Bestimmung heißt es dazu: „Stellvertretung – Bedeutung. Nicht Verweis des einen Ausdrucks auf einen anderen, so wie es im Gesagten thematisiert erscheint, sondern Stellvertretung als die eigentliche Subjektivität des Subjekts, Unterbrechung der unumkehrbaren Identität, die dem *sein* zugehört, Unterbrechung dieser Identität in der Übernahme der Verantwortung, die mir aufgebürdet wird, unausweichlich, und in der die Einzigkeit des Ich erst einen Sinn annimmt: in der nicht mehr von dem Ich die Rede ist, sondern von mir."

Verwundbarkeit, Geduld, Leiden, Schmerz, Entblößung, Anklage, Erwählung, Sühne treten an die Stelle von Eigenliebe, Selbstgewißheit, Selbstbewahrung. Die Destruktion des verantwortungslosen Ich-Bewußtseins führt bei Levinas zu einem *extremen Humanismus,* wie der folgende Text zeigt: „Entbindung, die das *sein* umkehrt: nicht Seinsverneinung, sondern Sich-vom-Sein-Lösen, ein *Anders-als-sein,* das übergeht zum *Für-den-Anderen,* das für den Anderen brennt und dabei die Grundlagen jeder Für-sich-Position verzehrt und jegliches Substanzwerden, das durch diese Verzehrung noch Gestalt annehmen könnte, ja noch die Asche dieser Verzehrung verzehrt, aus der am Ende alles erneut zu entstehen droht. Identität in der unbeschränkten Geduld des Vorgeladenen, der geduldig, wider den eigenen Willen, fortwährend stirbt, nur in seinem Jetzt Bestand hat, ‚im Dienst ergraut'."
Das angeblich in sich stehende Ich-Bewußtsein verwandelt sich in der ungestümen, apodiktische Logiksprünge nicht vermeidenden Levinas'schen Denkbewegung in eine Brandstätte, aus der sich eine *Subjektivität messianischer Unruhe* erhebt. Sie führt bis zur „Selbstaufopferung in der vollen Verantwortung für den Anderen." Durch die Deutung der Stellvertretung und aus der geschichtlichen Erfahrung der Verfolgung in der langen Leidensgeschichte des Judentums wird die philosophische Beweisführung ebenso überschritten wie durch den Sühne-Gedanken, von dem die Ontologie nichts weiß.

Es fehlt die kosmologische Perspektive

Dieses Denken führt zu keiner theologischen These. Gott etwa „jenseits des Seins" anzutreffen, als ob mit dieser Unterbrechung der Seinssage ein neuer „Gottesbeweis" möglich wäre, diese Erwartung verfehlt, worauf Levinas hinauswill. Auch die begrifflichen Bestimmungen einer negativen Theologie bleiben der Dialektik von Sein und Nichts verhaftet. Levinas bestreitet darüber hinaus auch die Möglichkeit des rein Religiösen außerhalb der Verantwortlichkeit für den Anderen, und er kritisiert eine mystische Geisteshaltung, die in ihrem zurückgezogenen Einheitsstreben den Anderen in seiner unaufhebbaren Andersheit nicht mehr wahrnimmt.

Die unabweisbare Frage ist, in welchem vermittelnden Element sich das Levinassche Denken bewegt. Wenn es den Anspruch erhebt, sich „jenseits des Seins" in kritischer Abhebung von der Seinsphilosophie anzusiedeln, so ist damit das Weltproblem und seine vorgängige Einbettung in die Natur nicht gelöst, ja nicht einmal exponiert. Die *kosmologische* Seinsbindung des Menschen in seiner geschichtlich bedingten Existenz *umgreift* als Urvoraussetzung des Lebens Ontologie und Ethik. Auch eine Philosophie der Verantwortung für den Anderen, so anarchisch, jedem Systemzwang enthoben, sie verstanden sein will, ist an die natürlichen Lebensgrundlagen gebunden, für deren Erhaltung der Mensch verantwortlich ist. Es gibt nicht nur die Verantwortung für den Mitmenschen, sondern auch für die Natur in ihrer Eigenheit und in ihrem Eigenrecht. In seiner atemberaubenden Konzentration auf den Nächsten im philosophischen Übergang vom Sein zum Anderen fehlt im zweiten Hauptwerk von Levinas die *kosmologische* und die *ökologische* Perspektive. Der Andere, für den ich nach Levinas bis zur Austreibung aus mir selbst, ins Exil gestoßen, verantwortlich bin, ist wie ich ein Kind der Erde im verläßlichen Rhythmus der Jahreszeiten (Gen 8,21–22). In seiner nicht thematisierbaren Andersheit, in welcher mir das *gottebenbildliche* Menschsein begegnet (Gen 1,26; 5,1), verkörpert der Andere dergestalt gleich mir eine *verdankte* Existenz.

Die Frage nach dem Element, in welchem sich auch ethisches Handeln von vornherein bewegt, beantwortet Levinas am Rande durch den aus jüdischer Glaubenstradition stammenden Gedanken der *Schöpfung ex nihilo.* In souveräner Freiheit ruft der Schöpfer aus dem Nichts, also absolut bedingungslos, etwas hervor, was nicht er selber ist und erhält das von ihm Getrennte jeden Augenblick. Levinas versteht diese ständige Vor-gabe über dem Abgrund des Nichts *als Passivität,* die Erfahrung endlicher Freiheit. Mit einem Seitenblick auf das *Buch Hiob* erläutert er diesen Gedanken auf folgende Weise:
„Es wird im Namen der Freiheit des Ich so argumentiert, als sei ich bei der Schöpfung der Welt dabei gewesen und als könnte ich nur für eine Welt verantwortlich sein, die aus meinem freien Willen hervorgegangen ist. Philosophische Überheblichkeit, idealistische Vermutungen. Oder unverantwortliche Ausflüchte. Genau das wirft die Schrift Hiob vor. Hätte sich sein Unglück aus seiner Schuld ergeben, so hätte er es sich erklären können. Aber er hatte ja niemals das Böse gewollt! Seine falschen Freunde denken wie er: in einer vernünftigen Welt geht es nicht an, daß man sich zu verantworten hat, während man gar nichts begangen hat. Also muß Hiob wohl seine Schuld vergessen haben! Indessen besteht die Subjektivität eines Subjekts, das spät in eine Welt gekommen ist, die nicht auf seine Pläne zurückgeht, weder darin, diese Welt zu planen noch sie wie einen eigenen Plan zu behandeln."

Entspricht diese Exegese dem biblischen Befund? Weiß Hiob nichts von der göttlichen Schöpfungsordnung, der darin sich für den Sterblichen kundgebenden Weisheit? Hiob ist für sein

Unglück nicht verantwortlich. Er leidet unschuldig. Nichts spricht im biblischen Text dafür, daß sein rebellisches Fragen nach der Ursache seiner Leiden in der Auseinandersetzung mit seinen moralisierenden Freunden vom *Schöpfungsheimnis* unberührt bleibt. Im Gegenteil: Hiobs Gegenreden bezeugen das unbegreifliche Walten des Schöpfers, die Schöpfungsweisheit des Anfangs und die alle irdischen Tage durchdringende Schöpfungsordnung, innerhalb welcher dennoch Furchtbares, Frevelhaftes, Widersinniges geschieht. Hiob erfährt es am eigenen Leibe, auf dem Aschenhaufen seiner Existenz und indem er auf die geschichtlichen Ereignisse der Menschenwelt blickt. Er stellt sich dieser dunklen Weltverfassung mit seinen bohrenden Warum-Fragen aus einer die Trostsprüche der Freunde in Staub auflösenden Ich-Stärke (13,12).

Wird in Hiobs Kampf um seine Lebenshoffnung nicht eine Subjektivität sichtbar, die sich aus der Energie der Revolte speist? Ist sie nicht *stellvertretende* Selbstbehauptung auf einem vorgeschobenen Posten der Menschheit *gegen* die Gottesbegreifer (12,6), welche über die ununterbrochene Leidensgeschichte der Kreatur hinwegsehen? Hält die „Absetzung des Ich" Levinas davon ab, diese dramatische Seite der Subjektivität, die unveräußerliche menschliche Möglichkeit, *deshalb* Gott anzuklagen, anzuerkennen? (Vgl. dazu *Walter Strolz,* Hiobs Auflehnung gegen Gott. Schriftenreihe Opuscula, Pfullingen 1967; *Gerhard von Rad,* Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, S. 267–292.) Hiobs glaubensfest (19,25–26) gegen Gott anstürmende Rede wird *nach* der Einsicht in die Unmöglichkeit, Gott, der Schöpfer, habe sich vor seinem Geschöpf zu rechtfertigen, *von ihm* dennoch gutgeheißen (42,7–9).

Ein großes Werk, das Fragen stellt

Im Schlußteil des Werkes mit der Titelüberschrift „Subjektivität und Unendlichkeit" vertritt Levinas noch einmal mit glühender Intensität seine Hauptthese, die Subjektivität aus der parmenideischen Seinsumklammerung zu lösen, die Einheit von Sein und Denken durch den Anderen aufzusprengen. Das seinsbefreite Subjekt wird in seiner Verantwortlichkeit für den Anderen aufgespürt. Der Mensch erscheint nicht mehr als vom Sein selbst „gebrauchter Hüter des Seins", wie bei Heidegger, sondern Zeugnis, Erwählung, Prophetie, also *biblische* Leitworte, bestimmen durchgehend die Argumentation. Zur Auslegung solcher Existenzerfahrung beruft sich Levinas mehrfach auf Jes 6,8: „Hier, sieh mich, sende mich." Darin ist der „Gehorsam gegenüber der Herrlichkeit des Unendlichen" ausgesprochen, „die mich an die Anderen weist." Für den Einbruch der *Transzendenz der Offenbarung* ist die Stimme des *hörfähigen* Zeugen unverzichtbar. Auf höchst subtile Weise versucht Levinas das Verhältnis von Zeugnis und Prophetie zu fassen, ohne „die wesentliche Ambiguität jedes Gesagten" außer acht zu lassen.
Was heißt das? Auch das prophetische Heilswort kann sich kulturellen, soziologischen, psychologischen Bedingungen nicht entziehen. So ist es geschöpflich vermittelte Transzendenz, fleischgewordenes Wort und trotzdem nicht Menschenwerk. In diesem Verhältnis von Zeugnis und Prophetie zeigt sich eine *Differenz* von großer Tragweite. Dieser ist nach Levinas auch die Thematisierung des Gesagten durch die Theologie unterworfen. „Die Transzendenz ist es sich schuldig, ihre eigene Bekundung zu unterbrechen. Ihre Stimme muß verstummen, sobald man ihre Botschaft hört. Ihr Anspruch muß sich dem Spott und der Ablehnung aussetzen lassen, bis dahin, daß das sie bezeugende ‚hier, sieh mich!' in den Verdacht gerät, der Schrei oder der Lapsus einer kranken Subjektivität zu sein. Aber einer Subjektivität, die verantwortlich ist für den Anderen."

Die Transzendenz spricht aus der „Diachronie", setzt die Seinsunterbrechung voraus, zerbricht die Einheit von Sein und Denken, Sein und Wahrheit. Diese neue Transzendenzerfahrung läßt der historisch-kritischen Bibelauslegung nicht das letzte Wort, sondern sie muß, wie Levinas betont, über das zweifellos notwendige philologische Geschäft hinausgehen auf die prophetische Bedeutung zu. (Vgl. dazu *Emmanuel Levinas,* Zur jüdischen Leseweise der Bibel, in: Außer sich – Meditationen über Religion und Philosophie, München 1991, S. 172–182.)

Der Denker des Anderen weiß um den Vorwurf, seine Philosophie überschreite den streng philosophisch geführten Diskurs. Er nimmt ihn auf sich und wirft seinerseits der europäischen Denktradition vor, sie habe das *Bei-sich,* das *Zuhause* eifersüchtig verteidigt, sodaß die Andersheit des Anderen verschüttet blieb. Dieser Ontologie gegenüber läßt sich die Philosophie von Emmanuel Levinas in der Tat als eine Philosophie des Exils, der Ausgesetztheit, vom „Trauma der Verfolgung" betroffen, kennzeichnen. (Zur *conditio judaica,* Judentum als eine extreme Möglichkeit der Menschheit, vgl. *Emmanuel Levinas,* Eigennamen – Meditationen über Sprache und Literatur. Textauswahl und Nachwort von *Felix Philipp Ingold,* München 1988, S. 56–66 und S. 101–106.) Ob sie zureichend „jenseits des Seins" im Wunder der fortdauernden Schöpfung in der erhabenen Ordnung von Tag und Nacht, Himmel und Erde (Jer 31,35–36) verankert ist, ob diese Philosophie eine neue, nichtmetaphysische Form utopischen Denkens sein könnte, das von Gott nur in der Spur des Vorübergegangenen zu sprechen wagt, ob der Tod, diese radikale Seinsberaubung, nicht doch erneut den Diskurs über dieses Nichts erzwingt, ob das griechisch-philosophische Erbe des Abendlandes von einem nicht mehr durch den gewaltigen Seinsgedanken geprägten Denken jüdischen Ursprungs jemals abzulösen ist, anstatt sich als streitbarer Logos (Parmenides, Frgm. 8; Platon, Protagoras 334 E; Der Sophist 245 D; *Martin Heidegger,* Zur Seinsfrage, in: Gesamtausgabe Band 9, hg. von *Friedrich Wilhelm von Herrmann,* Frankfurt/Main 1976, S. 385–426) wechselweise zu erhellen – mit solchen Fragen entläßt uns dieses Unruhe stiftende, große Werk.

Walter Strolz

Kurzinformationen

Allensbach-Studie zum Thema Frauen und Kirche

Die kirchlichen Bindungen von Frauen haben sich in den letzten zehn Jahren kontinuierlich und im Vergleich zu den Männern sehr viel stärker gelockert. Während 1982 noch 40 Prozent der Katholikinnen eine enge Beziehung zu ihrer Kirche hatten, sind es 1992 nur noch 25 Prozent. Dies zeigt eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz vom Allensbacher Institut für Demoskopie durchgeführte Repräsentativumfrage unter katholischen Frauen mit dem Titel „Frauen und Kirche"; erste Ergebnisse wurden Anfang Februar vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* und der Leiterin der Studie, *Renate Köcher,* vorgestellt. Die Mehrzahl der Katholikinnen, so ein weiteres Ergebnis, sehen in der Institution Kirche eine „Männerkirche", die für die Anliegen und Probleme der Frauen kein Verständnis zeige. Die kirchliche Position zur Empfängnisverhütung und Ehescheidung sowie den Zölibat lehnt ein Großteil der Katholikinnen ab. Positiv beurteilen die Frauen dagegen die Erfahrungen mit Kirche in ihrem persönlichen Lebensbereich und in der Gemeinde vor Ort. Der gesellschaftliche Wandel habe die Position und das Rollenverständnis der Frauen, besonders der jüngeren Generation, noch viel stärker erfaßt und verändert, als es in der Kirche bisher bewußt geworden ist, beurteilte Lehmann in einer ersten Wertung die Ergebnisse der Studie. Zum Bild der Kirche und dem Verhältnis zu kirchlichen Stellungnahmen, wie es sich in den Aussagen der befragten Frauen widerspiegelt, unterstrich er: Es sei alarmierend, wenn die Kirche eine Reihe von wichtigen Sachverhalten vielen ihrer Mitglieder nicht mehr plausibel genug vermitteln könne. Gerade die kontroversen Themen verlangten nach einer radikalen Vertiefung und Neuformulierung der kirchlichen Anschauungen, wobei eine Konzentration auf das Wesentliche gefordert sei. Auch müsse die Kirche sich immer wieder fragen, „wo sie unnötig an traditionellen Rollen der Frau festhält und dies meist implizit und indirekt mit dem ‚Frauenbild' verknüpft". In einer in Reaktion auf die Studie veröffentlichten Erklärung betonen die Präsidentinnen der katholischen Frauenverbände, es sei unerläßlich, „daß die Kirche, um der Zukunft von Frauen und Männern willen, die Erfahrung und Fähigkeiten von Frauen aufnimmt, damit die Kluft zwischen der verfaßten Kirche und den Gemeinden und Gemeinschaften vor Ort überwunden wird". (Eine ausführliche Darstellung der zum Zeitpunkt des Redaktionsschlusses noch nicht vollständig veröffentlichten Studie ist vorgesehen.)

Johannes Paul II. forderte die Staaten Afrikas zu politischer Erneuerung auf

Seine 57. Auslandsreise, die zehnte nach Afrika, führte Johannes Paul II. vom 3. bis 10. Februar nach Benin, Uganda und in den Sudan und war im wesentlichen geprägt von der politischen Umbruchsituation auf dem Schwarzen Kontinent: Die Bewohner Ugandas rief der Papst mit Blick auf die zurückliegenden Bürgerkriege und Diktaturen des Landes zur „Versöhnung" und zum Wiederaufbau des Landes auf. In Benin forderte Johannes Paul II. bei einer Begegnung mit der Bischofskonferenz alle Geistlichen, die vorübergehend politische Aufgaben wahrgenommen hätten, dazu auf, zu ihren seelsorglichen Aufgaben zurückzukehren. Der Erzbischof der Landeshauptstadt Cotonou, *Isidore de Souza,* hatte bis zu den Staatsratswahlen den Staatsrat geleitet und war damit faktisch Staatsoberhaupt. Der Papst dankte ihm für sein politisches Engagement. So etwas könne aber nur die große Ausnahme in einer Notsituation sein. Bei Begegnungen mit Vertretern des Islam und traditioneller Naturreligionen forderte Johannes Paul II. zu Toleranz, Dialog und mehr Pflichtbewußtsein auf. Die Religionsfreiheit bezeichnete er als „unveräußerliches Recht". Politisch schwierigster und umstrittenster Teil dieser Afrikareise war der neunstündige Aufenthalt im Sudan. Von Kirchenvertretern des Landes, darunter auch katholischen Bischöfen, war bis zuletzt befürchtet worden, die Papstreise könne von dem international ansonsten weithin geächteten sudanesischen Regime unter General *Omar Hassan Al Baschir* zur Selbstaufwertung mißbraucht werden. Seit zehn Jahren wütet im Sudan ein Bürgerkrieg zwischen dem arabisch-islamischen Norden und dem schwarzafrikanisch geprägten, teils animistischen, teils christlichen Süden des Landes. Das gegenwärtige Regime betreibt eine u.a. vom Iran geforderte radikale Islamisierungspolitik. Der Papst sagte, er hoffe, daß „alle Bürger des Landes unterschiedslos Gerechtigkeit und Frieden erlangten, unabhängig von ihrer Religion, ihrer sozialen Stellung, ihrer ethnischen Zugehörigkeit und Hautfarbe". An die Muslime gerichtet, äußerte er die Hoffnung, daß sein Besuch das gestörte Verhältnis zwischen beiden Religionen entlaste. (Zu den Ankündigungen des Papstes die afrikanische Bischofssynode betreffend vgl. ds. Heft S. 162).

Die Church of England im Spiegel ihrer neuesten Statistik

In der Statistik der Church of England wird nicht die Zahl der getauften Kirchenmitglieder angegeben, sondern nur die Zahl derjenigen, die sich in die Wählerverzeichnisse der Pfarreien („electoral rolls") haben eintragen lassen. 1990 waren in den 43 Bistümern, die zu den beiden englischen Kirchen-

provinzen von Canterbury und York gehören, insgesamt 1,4 Millionen Kirchenmitglieder in diesen Wählerverzeichnissen eingetragen. Zum Vergleich: 1930 waren es 3,7 Millionen, 1960 dann 2,8 und 1980 noch 1,8 Millionen. In der Kirche von England wurden 1990 insgesamt 184000 *Kindertaufen* gespendet, was einem Anteil von 27,5 Prozent der im gleichen Jahr Lebendgeborenen entspricht (1970 betrug dieser Anteil noch 46 Prozent und 1930 lag er knapp unter 70 Prozent). Zu den Kindertaufen (bis zum Ende des ersten Lebensjahrs) kamen 1990 noch 35200 Taufen von Kindern zwischen dem ersten und zwölften Lebensjahr und 9400 Taufen von älteren. Die Zahl der *Konfirmationen* betrug im Berichtsjahr 1990 insgesamt 59000, wobei etwa die Hälfte der Konfirmierten zwischen 12 und 15 Jahre alt war, die andere Hälfte über 20. In der Church of England (und der anglikanischen Kirche von Wales) wurden 1989 insgesamt 119000 Paare kirchlich getraut; das entsprach einem Anteil von 34 Prozent aller im gleichen Jahr registrierten Eheschließungen. Am *Sonntagsgottesdienst* nahmen 1990 in den Diözesen der Church of England im Schnitt 1,2 Millionen Besucher teil. Jeweils 1,5 Millionen Teilnehmer an der Oster- und Weihnachtskommunion wurden registriert. Diese Zahlen haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren nur unwesentlich nach unten verändert. Im Dienst der Church of England standen 1991 insgesamt 10375 männliche Kleriker und 674 weibliche Diakone. Das Durchschnittsalter der Diözesanpriester lag 1991 bei 49,1 Jahren, das der weiblichen Diakone bei 45 Jahren. 138 Männer und 774 Frauen gehörten 1991 den verschiedenen anglikanischen Ordensgemeinschaften an. 1991 waren insgesamt 575 Männer und 240 Frauen als Weihekandidaten von den Diözesen registriert. Die Statistik gibt für 1991 insgesamt 4904 Schulen an, die von der Church of England entweder direkt geführt oder unterstützt werden; das entspricht 21,4 Prozent aller Schulen in England, die von 12 Prozent aller englischen Schüler besucht werden.

Ergebnisse der zweiten europäischen Werte-Untersuchung für Italien veröffentlicht

Unter dem Titel „Persistenze e mutamenti dei valori italiani nel contesto europeo" (Trient 1992) sind die Ergebnisse der 1900 durchgeführten zweiten europäischen Werte-Umfrage für Italien veröffentlicht worden. Die Untersuchung wurde für Italien von der Universität Trient durchgeführt. Im europäischen Vergleich, so die Schlußfolgerung des Untersuchungsleiters *Renzo Gubert,* ließen die Ergebnisse ein Italien erkennen, das stärker als andere Länder traditionell geprägt sei, sich aber gleichzeitig auf dem Weg der postmaterialistischen Moderne befinde. Italien bewege sich in Richtung Individualismus, Hedonismus und Säkularisierung, erlebe aber auch eine positive Neubewertung von Dimensionen des menschlichen Lebens, die für die traditionelle Kultur der Vormoderne wichtig gewesen seien. Es werde sich zeigen müssen, ob sich das besondere Profil Italiens durch Angleichung an das stärker modernisierte Profil anderer europäischer Länder angleiche, oder ob es durch eine gegenseitige Beeinflussung postmaterialistischer und aus der Tradition erhalten gebliebener Werte als spezifisches gestärkt werde. Gegenüber der ersten Werteumfrage von 1981 ist in Italien der Prozentsatz der Menschen gestiegen, die die Existenz absoluter moralischer Werte ablehnen. Bei der Untersuchung von 1990 votierten 49,2 Prozent für die Aussage, es gebe keine immer und für alle geltenden Moralprinzipien, 43 Prozent dagegen. Die Tendenz zum moralischen Relativismus ist überdurchschnittlich ausgeprägt bei jungen Erwachsenen zwischen 18 und 29 Jahren, bei Befragten mit Abitur und in Großstädten. Den Interviewten wurde eine Liste mit 24 Verhaltensweisen bzw. Handlungen vorgelegt, die sie nach dem Grad ihrer sittlichen Erlaubtheit einstufen sollten. Für erlaubt hielten die 18- bis 29jährigen am ehesten die Tötung in Notwehr, die Scheidung, Homosexualität und Abtreibung. Als am ehesten unerlaubt wurden genannt: Mord aus politischen Motiven und Autofahren in betrunkenem Zustand. In einer Bewertung der Untersuchung zieht die „Civiltà Cattolica" (in ihrer Ausgabe vom 16.1. 1993) den Schluß, die Kirche müsse wieder die Moralverkündigung aufnehmen, die in den vergangenen Jahrzehnten wegen des Moralismusvorwurfs vernachlässigt worden sei. Die christliche Moralverkündigung dürfe sich nicht den permissiven Tendenzen der Gegenwartsgesellschaft anpassen.

Konflikte zwischen dem Moskauer Patriarchat und der russisch-orthodoxen Auslandskirche.

Im Dezember 1992 beschloß der Heilige Synod der russisch-orthodoxen Kirche, die drei in Deutschland gelegenen Eparchien (Bistümer) – Berlin und Leipzig, Düsseldorf, Baden-Baden und Bayern – zu *einer* Eparchie von „Berlin und Deutschland" zusammenzufassen. Zugleich wurde der bisherige Bischof von Berlin-Leipzig, *Feofan,* zum Bischof dieser neuen Diözese ernannt. Mit der Zusammenführung wurde der Zustand vor 1946 wiederhergestellt. Unter dem Druck des Berlin-Ultimatums Chruschtschows im Herbst 1958 hatte das Bistum auf den Titel „von Berlin und Deutschland" verzichten müssen. Statt dessen war im Juli 1960 ein Mitteleuropäisches Exarchat eingerichtet worden, das sich über beide deutschen Staaten und Österreich erstreckte. Dieses Exarchat wurde ebenso wie die übrigen Auslandsexarchate des Moskauer Patriarchats in Europa und Amerika 1990 aufgehoben. Gegen den Beschluß der Wiedereinrichtung des Bistums von Berlin und Deutschland hat Ende Januar die *russisch-orthodoxe Auslandskirche* in einer öffentlichen Erklärung protestiert: Die Errichtung einer „zweiten" russisch-orthodoxen Diözese von Berlin und Deutschland verstoße gegen das Kirchenrecht. Die russisch-orthodoxe Auslandskirche, die

sich 1921 auf einer Synode emigrierter Bischöfe, Priester und Laien konstituiert hatte, hat 1926 ihrerseits eine Diözese Berlin-Deutschland gegründet. Gegenwärtig ist *Mark Michael Arndt* Bischof dieser Diözese. In den Westen emigrierte Russen schlossen sich bisher stets der Auslandskirche an. Während im Moskauer Patriarchat ein Fortbestehen der Auslandskirche mit Hinweis auf die nicht mehr gegebene Bedrohung der Heimatkirche durch ein atheistisches Regime in Frage gestellt wird, hat die Exilkirche bereits in Rußland Fuß gefaßt und sich als Freie Russische Orthodoxe Kirche registrieren lassen. Zwischen beiden Kirchen schwelt zudem ein *Konflikt um Eigentumsrechte* in Berlin, Potsdam, Dresden, Leipzig und Weimar. 1933 wurden der Auslandskirche per Regierungserlaß sämtliche Kirchen auf dem Gebiet des damaligen deutschen Reiches übereignet. Das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe hat diese Eigentumsrechte 1983 und 1992 bestätigt. Vor dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Deutschland konnte die russisch-orthodoxe Auslandskirche jedoch keinen Gebrauch von diesen Rechten machen.

Bücher

BERNHARD IRRGANG, Christliche Umweltethik, Ernst Reinhardt Verlag, München – Basel 1992 (UTB 1671), 351 S. 39,80 DM.

Mit dem Erscheinen des ebenso spektakulären wie umstrittenen Ersten Bericht des Club of Rome 1972 begann eine breite Diskussion um die Umweltethik, die eine Fülle von Veröffentlichungen hervorgebracht hat. Mehr und mehr kristallisierten sich in dieser Diskussion zwei einander gegenüberstehende Positionen heraus, die anthropozentrische und eine physiozentrische oder biozentrische. Der Versuch der Konzeption einer christliche Umweltethik, wie sie Irrgang unternimmt, steht innerhalb dieser Diskussion vor einer doppelten Herausforderung: Zum einen muß er sich mit dem beispielsweise von C. Amery in aller Schärfe vorgetragenen Vorwurf auseinandersetzen, der neuzeitliche, totalitäre Anthropozentrismus mit seinen unbestreitbar verheerenden, „gnadenlosen" Folgen für die Umwelt oder „Mitwelt" (K. M. Meyer-Abich) habe seinen Ursprung in der christlichen Anthropozentrik. Zugleich muß er den eigenen Vorschlag des auf einem geläuterten oder modifizierten Anthropozentrismus aufbauenden „Ethos ökologisch orientierter Humanität, das den technisch-orientierten Humanismus ablösen und als künftiges Ethos des Industriezeitalters dienen könnte", begründen (63). Eine dritte Herausforderung besteht darin, den Ansatzpunkt beim handelnden Menschen – in der Diskussion mit der natürlichen Theologie und der Schöpfungstheologie – als das Spezifikum christlicher Umweltethik auszuweisen. Dies leistet Irrgang in einer umfassenden geistesgeschichtlichen Rekonstruktion des Anthropozentrik-Themas. Aus der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen philosophischen und theologischen Konzeptionen von Umweltethik und der Interpretation schöpfungstheologischer Modelle der Bibel wird für diese Analyse und Rekonstruktion ein dreigliedriges Anthropozentrik-Schema – einer materialen Anthropozentrik, einer methodischen Anthropozentrik und einer Anthropozentrik als Ethosform – entwickelt. Die Anthropozentrik als Paradigma oder „Denkform" für eine theologische wie philosophische Ethik sei unverzichtbar, so die These Irrgangs. Gerade in der Kritik ethischer Konzeptionen, die auf einem „Eigenrecht" der Natur basieren (Meyer-Abich), zeigt Irrgang, daß – da Ethik und Recht menschenbezogen seien – eine Eliminierung der Anthropozentrik aus der Umweltethik nicht möglich ist, ohne Ethik selbst in ihrem Ansatz zu zerstören. Statt an der Natur selbst müsse Umweltethik an Handlungsfeldern (Technik, Wirtschaft, Forschung) orientiert sein, müsse eine Bewertung potentieller Folgen von Eingriffen in die Natur nach sittlichen Grundsätzen und Orientierungs- und Konfliktregeln im Rahmen einer skizzierten Handlungstheorie vorgenommen werden. Aktualität gewinnt das Buch durch das selbstgestellte Postulat einer interdisziplinären Anlage und der Dialogfähigkeit mit den Naturwissenschaften. *A. F.*

FRANZ-XAVER KAUFMANN. Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt. Herder/Spektrum Bd. 4138. Verlag Herder, Freiburg 1992, 122 S. 12,80 DM.

Wer heute Verantwortung einklagt, Akteure in Politik und Wirtschaft an ihre Verantwortung gegenüber der Schöpfung bzw. künftigen Generationen erinnert, sollte sich erst einmal darüber klar werden, was unter unseren Lebensverhältnissen mit Verantwortung gemeint sein kann. Diesem Zweck möchte das kleine Buch von Franz-Xaver Kaufmann dienen, das keine Ethik der Verantwortung entwirft, sondern in nüchternen sozialwissenschaftlicher Diktion begriffliche und sachliche Klärungen im Blick auf die Grundkategorie Verantwortung anbringt. Die Vorstellung oder das Postulat, die Großrisiken unserer Zeit ließen sich durch Übernahme von Verantwortung lösen, sei offensichtlich kurzschlüssig, so die Ausgangsthese Kaufmanns (S. 13). Als Grundproblem erweist sich dabei die ungemein gesteigerte Komplexität unserer Gesellschaft, in der die

Handlungsketten durch organisierte Arbeitsteilung immer länger werden und immer mehr korporative an die Stelle individueller Akteure getreten sind. Dementsprechend insistiert Kaufmann auf der Unterscheidung zwischen positionsgebundener Verantwortung, Verantwortlichkeit als „Bündel personenbezogener Fähigkeiten" und Verantwortung von Organisationen. Eine weitere unerläßliche Unterscheidung ist für Kaufmann die zwischen Verantwortung im Sinne einer Rechenschaftspflicht für die Folgen früherer Handlungen und Verantwortung als zukunftsbezogener Übernahme von Entscheidungsrisiken: „Während die Haftungsverantwortung zugeschrieben, eingefordert werden kann, kann niemand gezwungen werden, sich zu entscheiden; die Übernahme von Entscheidungsverantwortung ist nur durch Selbstverpflichtung möglich" (S. 98). Kaufmanns Buch endet mit dem Hinweis, die eigentliche Herausforderung für den Umgang mit den großen Risiken bestehe darin, institutionelle Arrangements zu entwickeln, welche Lernfähigkeit und freiwillige Anpassung belohnten. *U. R.*

BISCHOFSWAHLEN IN DER SCHWEIZ. Expertenbericht im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz. NZN Buchverlag. Zürich 1992. 192 S. 25,80 DM.

An juristischen bzw. staatskirchenrechtlichen Gutachten zur umstrittenen Ernennung des Bischofs von Chur, Wolfgang Haas, besteht kein Mangel. Es gehört zu den bemerkenswerten Seiten der Churer Vorgänge, wie selbstbewußt Schweizer Katholiken für ihre Interessen in dieser Angelegenheit eintreten, und zwar mit Mitteln, die zu den Gepflogenheiten ihrer politischen Kultur gehören. Der vorliegende, im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz, dem Zusammenschluß der kantonalkirchlichen Institutionen, erstellte Bericht, fügt den bereits vorhandenen Dokumenten nicht noch ein weiteres hinzu, sondern weitet die Fragestellung gegenüber dem aktuellen Fall Haas auf die generelle Frage nach einem zeitgemäßen Bischofswahlverfahren aus. In einem ersten Teil geht es um historische, theologische, kirchenrechtliche, staatsrechtliche und völkerrechtliche Aspekte von Bischofswahlen allgemein. Im Anschluß daran wird die geltende Regelung – sowie deren Entstehungsgeschichte – bei Bischofswahlen in der Schweiz (2. Teil) bzw. im Bistum Chur (3. Teil) dargestellt. Schließlich wird ein Vorschlag für eine Bischofswahlreform auf der Basis der schweizerischen Gegebenheiten unterbreitet. Damit werden Anregungen der Synode 72 der Schweizer Bistümer wiederaufgenommen. Auch wenn man sich bewußt ist, daß dieser Vorschlag gegenwärtig kaum Aussicht auf Realisierung besitzt, so ist er dennoch nicht einfach realitätsfremd. Er versucht vielmehr, die mit Can. 377 § 1 („Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten") gegebenen Möglichkeiten offensiv zu nutzen. Sosehr man dabei auf die Mitbeteiligung der Ortskirche am Bischofswahlverfahren setzt, auf eine Mitwirkung staatlicher oder staatskirchlicher Organe wird bewußt verzichtet. Der Wert dieses Berichtes besteht vor allem darin, daß er den Blick von den Churer Vorgängen weg auf das tiefer liegende Problem richtet: das ist weniger die Einhaltung bestehender rechtlicher Regelungen als der ekklesiologisch wünschenswerte Ausbau legitimer Mitwirkungsrechte der Ortskirche im Sinne eines Kirchenbildes als „dialogisch geführter Gemeinschaft" *K. N.*

BERNHARD CASPER / WALTER SPARN (Hrsg.), Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft. Verlag Alber, Freiburg/München 1992. 434 S. 118,— DM.

Die Beiträge dieses Bandes legen allesamt Einspruch ein gegen die Meinung, die Alltagserfahrung sei grundsätzlich und irreversibel säkularisiert. Die Autoren, eine interdisziplinäre Forschergruppe aus (Religions-)Philosophen, Theologen, Philologen, Soziologen und Politologen, beleuchten aus unterschiedlicher Perspektive die Tiefendimension alltäglicher Wirklichkeitserfahrung. Dabei gewinnen vor allem die Kategorien von „Erinnerung" und „Fest" herausragende Bedeutung. Der einführenden Vorstellung der Frage nach der (nur scheinbar verschütteten) Erfahrung von Transzendenz in Alltag und Fest folgen hochkarätige religionsphilosophische Abhandlungen zur augustinischen „memoria" und zur Zeitbetrachtung des Cusanus. Phänomenologische Analysen offenbaren die tiefe „Zweideutigkeit des Alltags" (*U. Perone*), der nur auf den ersten Blick „alltäglich" erscheint: „Der geheime Inhalt des Alltags ist das Fest, weil das Fest in dem alltäglichen Tag als ersuchter/entflohener Kern bewahrt ist." (261) Die Erörterung von gesellschaftlichen Dimensionen der Fragestellung („Charisma", „politisches Wissen", „Erziehung zum Feiern" u.ä.) mündet in abschließende „Ausblicke". Dabei greift *L. Wenzler* nochmals die (auch sonst stets präsente) Frage nach dem Sinngehalt des Festes auf. Unter Weiterführung von Anregungen Lévinas' verweist er u.a. auf die ethische Absicht des messianisch verstandenen Festes, „Unruhe und Aufbruch zu bewirken, die Sorge um das Heil für alle Menschen zu wecken" (369). Auffallend ist hier wie sonst die Präsenz jüdischer Denker (bes. Benjamin, Scholem u.a.) sowie französischer Autoren. Einige Beiträge geben sich leider ziemlich abstrakt und theoretisch. Die meisten Autoren jedoch verstehen es meisterhaft, die konkreten Phänomene anschaulich und dennoch anspruchsvoll zu erschließen. Dabei bestechen z.B. *W. Gebhardts* soziologische Analysen zu Fest und „Charisma" (M. Weber) und *J. Greischs* Erschließung von Thomas Manns Josephsroman als „Fest der Erzählung". Wer verstehen will, warum sich heute religiöse Bedürfnisse vehement zu Wort melden, und wer bereit ist, sich dieser Herausforderung nachdenklich zu stellen, wird aus diesem Band viele wertvolle Einsichten und Anregungen gewinnen. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

HUBER, WOLFGANG. Über das Verhältnis von Verbindlichkeit und Freiheit in der evangelischen Ethik. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 37 Heft 1 (1993) S. 70–79

Huber unternimmt den Versuch, Konzeptionen evangelischer theologischer Ethik zu klassifizieren, in dem er unterscheidet, wie diese das Verhältnis von Freiheit und Verbindlichkeit bestimmen. Denn charakteristisch für evangelische Ethik überhaupt sei der Ausgangspunkt bei dem Begriff der Freiheit. Drei Typen theologischer Ethik ergeben sich in dieser Schematisierung: Ethische Entwürfe, die häufig den Charakter christologisch bestimmter Gebotsethik hätten, knüpften an einem neutestamentlich-paulinisch und reformatorisch orientierten Freiheitsverständnis an, das Freiheit als Gabe verstehe, die es im Leben zu bewähren und bewahren gilt. Somit werde hier Freiheit als Verbindlichkeit ausgelegt. In ethische Konzeptionen, die der neuzeitlichen Ethik mit ihrem aufgeklärten Postulat der Begründung ethischer Imperative in der freien Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft verpflichtet sind, erscheint die Freiheit dagegen als der ausschließliche Grund von Verbindlichkeit. Eine dritte Form versuche die Vermittlung der spezifisch neuzeitlichen Vorrangstellung der Würde des Individuums vor den Anforderungen der Gemeinschaft. Sie suche in Verbindung zu einem Begriff von Freiheit als Verfassungsprinzip der Neuzeit die Legitimität der freiheitlich-rechtsstaatlichen Ordnung als solcher nachzuweisen.

KRESS, HARTMUT. Menschliches Leiden zwischen technischer Weltbewältigung und theologischer Deutung. In: Pastoraltheologie Jhg. 82 Heft 1 (1993) S. 12–31.

Nicht so sehr aufs „Vernünfteln" kommt es an, als auf die „Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft", zitiert Kreß Kant in dessen Werk „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee". Kant ist damit Gewährsmann für die Kritik des Autors an theologischen wie außertheologischen Denkmodellen, die eine scheinbar rationale Auflösung der Theodizee versuchen. Das Verständnis des Leidens übersteige theoretische, objektivierende und begriffliche Konstruktionen. Dies zeige sich, anhand der Aporien der Lehre von den Gottesprädikationen ebenso wie an den objektivierenden und relativierenden Leidensdeutungen in der Theologie, die allesamt Gefahr liefen, im Blick auf betroffene Menschen fehlzugehen und den Schmerz individuellen Leides zu verkennen. Jedoch auch die Handlungsutopien instrumenteller, technischer Vernunft zur praktischen Leidensverminderung gerieten hier Aporien. Dennoch dürfe sich gerade eine christliche Theologie nicht dem Verdikt Max Webers beugen, sämtliche Religionen verstrickten sich in Aporien, suchten sie die „Erfahrung von der Irrationalität der Welt" zu deuten. Einen Ansatzpunkt biete der jüdische Philosoph Hermann Cohen, der die Wahrnehmung individuellen mitmenschlichen Leidens zum zentralen Gedanken einer religiösen Begründung der Ethik erklärt habe. Ein weiterer Anknüpfungspunkt lasse sich in dem Gedanken der Möglichkeit personaler Gottesbegegnung des einzelnen im Leid finden, ein dritter im Gedanken Gottes, in Gottes Mit-Leiden in der Person Jesu.

Kultur und Gesellschaft

MONACO, FRANCO. I cattolici italiani nell'attuale congiuntura politica. In: aggiornamenti sociali Jhg. 44 Heft 2 (Februar 1993) S. 101–120.

Der Autor läßt die Hauptkennzeichen der gegenwärtigen politischen Krise Italiens Revue passieren, ebenso die unterschiedlichen Wege, die von italienischen Katholiken derzeit angesichts dieser Krise ein- bzw. vorgeschlagen werden: Von der Erneuerung der Democrazia Cristiana über die parteiübergreifende Bewegung der „Popolari per la riforma" bis zur Mitarbeit in der „Lega Nord". Er plädiert für ein katholisches politisches Engagement, das alle „möglichen und angemessenen Konvergenzen" ausloten solle. Das sei für Italiener nicht leicht, da sie aus einer Tradition der ideologischen Überbestimmtheit von Politik stammten und noch dem Klischee einer eng mit der Kirche verbundenen Partei verhaftet seien. Es komme darauf an, die Bedingungen eines legitimen Pluralismus unter Katholiken zu vertiefen und sich zu eigen zu machen, um nicht in einen Beliebigkeitspluralismus abzugleiten. Das katholisch-demokratische Erbe solle nicht verschleudert werden; man müsse sich aber darüber im klaren sein, daß es sich nicht auf die Democrazia Cristiana einschränken lasse. Die Kirche solle Vertrauen in die Laien setzen und sie auf eine verantwortungsvolle Weise experimentieren lassen. Insgesamt brauche die italienische Kirche keine Angst zu haben: „Von immer mehr Seiten schaut man mit unverhohlenem Neid auf die katholische Welt als das auf längere Sicht an ideellen, moralischen und praktischen Ressourcen für die Wiedergeburt des Landes reichste Element."

TIBI, BASSAM. Universalität der Menschenrechte? In: Universitas Jhg. 48 Heft 2 (Februar 1993) 130–139.

Der Beitrag des Göttinger Politikwissenschaftlers befaßt sich mit den Schwierigkeiten des Islam mit dem westlichen Konzept der Menschenrechte. Der Autor setzt sich für kulturell-religiöse Reformen am Islam ein – Islam in diesem Fall nicht als Glauben, sondern als „kulturelles und rechtliches System" verstanden. Neben einer Minderheit von Muslimen, die die Menschenrechte nach westlichem Verständnis akzeptierten, sei die Mehrheit der Muslime gespalten in jene, die sie offen ablehnten, und jene, die sich bemühten, ein „spezifisch islamisches Menschenrechtskonzept innerhalb eines ideologischen Rahmens zu schaffen, der auf eine Rechtsreform im Islam verzichtet". Der Unterschied zwischen diesen beiden Strömungen entspreche nicht dem zwischen einer menschenrechtsfeindlichen und einer den Menschenrechten verpflichteten Partei. Neben einer dringlichen Rechtsreform seien die Muslime aufgefordert, zwischen der Dominanz des Westens und der Universalität des internationalen Niveaus der Menschenrechte zu unterscheiden. Jüngst entwickelte islamische Menschenrechtskonzeptionen trügen eher zu einer Vernebelung als zu einer Klarstellung der Konflikte bei.

Notizen

Ende Januar wurde mit einer feierlichen Abschlußveranstaltung in Dresden das von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen getragene „Jahr mit der Bibel" offiziell beendet. Der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Klaus Engelhardt, bilanzierte, diese gemeinsame Aktion habe vor allem die Kirchen und Freikirchen einander nähergebracht. Die Kosten für die Veranstaltungen im Bibeljahr, die von Bibelzügen, -schiffen und -bussen über eine Erlebnisausstellung bis zu einem breit angelegten Medienverbundprojekt reichten, werden mit 4,2 Millionen Mark beziffert. Laut einer Umfrage des Emnid-Institutes haben etwa zwölf Prozent der Deutschen das Bibeljahr bewußt miterlebt, 40 Prozent registrierten es als „Ereignis am Rande". Eine im Auftrag der Kirchen durchgeführte und im Oktober 1992 veröffentlichte Umfrage ergab, daß 80 Prozent der Deutschen die Bibel „selten oder nie" lesen.

Am 9. Februar verabschiedete die Zweite Kammer des niederländischen Parlaments (sie entspricht dem deutschen Bundestag) mit 91 gegen 45 Stimmen ein Gesetz, das die aktive Sterbehilfe unter bestimmten Bedingungen straffrei stellt. Grundsätzlich bleibt nach dem niederländischen Strafgesetzbuch Euthanasie strafbar und ist mit einer Freiheitsstrafe von bis zu zwölf Jahren belegt. Nach dem jetzt verabschiedeten Gesetz wird aber ein Arzt in Fällen aktiver Sterbehilfe nicht strafrechtlich belangt, wenn er seiner im Gesetz genauer umschriebenen Sorgfaltspflicht nachgekommen ist. Es ist eine Meldepflicht für alle Fälle von aktiver Euthanasie vorgeschrieben. Die niederländischen Bischöfe hatten unmittelbar vor der Parlamentsentscheidung nochmals schwere Bedenken gegen den Gesetzentwurf geäußert und ihre Kritik nach der Entscheidung wiederholt.

In seiner Ansprache an die Rota, das höchste päpstliche Gericht, anläßlich der Eröffnung des neuen Gerichtsjahrs warnte Johannes Paul II. davor, das Kirchenrecht, besonders im eherechtlichen Bereich, durch das Streben nach einer „humaneren Anwendung" aufzuweichen. Solche Bestrebungen zielten auf eine übermäßige Relativierung des Kirchenrechts. Der Papst wies auch auf die Kontinuität zwischen dem neuen CIC von 1983 und der ihm vorausgehenden kirchlichen Rechtstradition hin: Bei der Deutung und Anwendung des CIC müßten dessen Bestimmungen dem Sinn entsprechend verwendet werden, der ihnen in einer langen Tradition kirchlicher Rechtsprechung zugewachsen sei.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof Karl Lehmann, hat in einer Erklärung (Wortlaut in: Frankfurter Rundschau, 12.2.93) begründet, was ihn bewogen hat, die Anzeigenkampagne einer „Initiative Pro Gentechnik" der Chemischen Industrie mit seiner Unterschrift zu unterstützen. Die Initiative wirbt im Vorfeld der Novellierung des Gentechnik-Gesetzes um Zustimmung und Verständnis für eine verantwortlich genutzte Gentechnik. Bischof Lehmann meinte, mit seiner Unterschrift habe er dazu beitragen wollen, das gängige Vorurteil durchbrechen zu helfen, als ob es sich dabei um „Teufelswerk" handele, das nur dem Interessenfeld der Industrie und Wirtschaft diene. Das Aufzeigen von Risiken und Grenzen dürfe nicht zu einer globalen Verweigerung, sondern müsse zur Annahme einer differenzierten Verantwortung führen.

Knapp 500 katholische und evangelische deutsche Theologieprofessoren forderten die Christen dazu auf, „allen Formen des latenten oder offenen Antisemitismus entschieden entgegenzuwirken". Die glaubwürdigste Form des Widerstandes gegen den gegenwärtig neu aufbrechenden Antisemitismus in Deutschland sei die „rechtzeitig gelebte und bezeugte Solidarität der Christen mit den Juden als ihren älteren Schwestern und Brüdern", heißt es in der Erklärung. Die Theologen beklagten, daß sie es als Theologen weithin versäumt hätten, „nach Auschwitz eine Erneuerung des christlichen Verhältnisses zum Judentum und die Verlebendigung der jüdischen Wurzeln der christlichen Theologie zu suchen".

Eine „anhaltende und systematische Verleumdung des ostdeutschen Protestantismus" haben Mitglieder des Beratenden Ausschusses für Ost-West-Beziehungen beim britischen Kirchenrat in einem an den Vorsitzenden des Rates der EKD, Landesbischof Klaus Engelhardt, adressierten Brief kritisiert. Mit oft unzuverlässigen und bruchstückhaften Beweismaterialien solle glaubhaft gemacht werden, heißt es in dem Ende Januar veröffentlichten Schreiben weiter, in der ehemaligen DDR seien Kirchenleitung und Gemeinden durch das kommunistische Regime korrumpiert worden. Dagegen wäre sie, so die britischen Kirchenvertreter, in den 40 Jahren der Existenz der DDR einer ganz anderen Kirche begegnet, die den einzig glaubhaften alternativen Lebensweg in einer vollkommen geschlossenen und kontrollierten Gesellschaft geboten habe.

Im Rahmen einer Vesper zur Eröffnung der dritten Versammlung des Vorbereitungsrates für die geplante Afrikasynode in der ugandischen Hauptstadt Kampala (vgl. ds. Heft, S. 157) gab Johannes Paul II. bekannt, daß die Sondersynode am 10. April 1994 in Rom eröffnet werde. Zu einer zweiten „festlichen Phase" der Bischofssynode werde er nach Afrika kommen, um deren Ergebnisse feierlich zu verkünden. Als Begründung für die nicht unumstrittene Wahl Roms als Tagungsort wies der Papst darauf hin, daß bisher alle Bischofssynoden dort abgehalten worden seien und auf diese Weise die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst dokumentiert werde.

Gegen die Einschränkung der Religionsfreiheit und die Mißhandlung zahlreicher Mitarbeiter der lutherischen Toba-Batak-Kirche auf Sumatra hat Ende Januar die EKD in einer öffentlichen Erklärung protestiert. Im Anschluß an die Absetzung von Ephorus Soritua Nababan – er ist auch stellvertretender Vorsitzender des ÖRK-Zentralausschusses – durch die Militärbehörde seien zahlreiche Mitarbeiter der mit 2,5 Millionen Mitgliedern größten protestantischen Kirche Indonesiens verhaftet, mißhandelt und gefoltert worden, die gegen die Entscheidung Einspruch erhoben hätten. Nach Ansicht der EKD verstößt die Absetzung Nababans und die Einsetzung eines kommissarischen Leiters der Batak-Kirche durch die Militärbehörde gegen die in der indonesischen Verfassung garantierten Rechte auf freie Religionsausübung und die Freiheit der Kirchen, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, und eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Isidor Baumgartner, Heilende Seelsorge in Lebenskrisen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 140 S. 22,80 DM.

Heinz Bechert (Hg.), Die Reden des Buddha. Lehre, Verse, Erzählungen. Herder/Spektrum, Band 4112. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 464 S. 24,80 DM.

Frauenarbeit der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (Hg.), Feministische Theologie. an-stöße, stich-worte, schwer-punkte, Chr. Kaiser Verlag, München 1992. 80 S. 7,80 DM.

Eduardo Galeano, Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1992. 400 S. 19,80 DM.

Richard Geisen, Anthroposophie und Gnostizismus. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1992. 584 S. 68,– DM.

Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992. 384 S. 48,– DM.

Karl Golser (Hg.), Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen. Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1992. 128 S. 24,– DM.

Bernhard Häring, Ich habe mit offenen Augen gelernt. Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992. 150 S. 22,80 DM.

Walter Hartinger, Religion und Brauch. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992. 314 S. 59,– DM.

Hartmut von Hentig, Glaube. Von der Unmöglichkeit, ihn zu lernen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1992. 144 S. 26,80 DM.

Karl Homann / Franz Blome-Drees, Wirtschafts- und Unternehmensethik. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1992. 207 S. 19,80 DM.

Vittorio Hösle, Praktische Philosophie in der modernen Welt. Verlag C. H. Beck, München 1992. 213 S. 19,80 DM.

Rainer Isak, Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992. 464 S. 56,– DM.

Otto Kallscheuer, Glaubensfragen. Über Karl Marx und Christus und andere Tote. Frankfurter Verlagsanstalt, Frankfurt 1992. 295 S. 36,– DM.

Kurt Koch, Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft. Benziger Verlag, Zürich 1992. 280 S. 38,– DM.

Dietz Lange, Ethik in evangelischer Perspektive. Grundlagen christlicher Lebensgestaltung. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1992. 551 S. 98,– DM.

Volker Matthies (Hg.), Kreuzzug oder Dialog. Die Zukunft der Nord-Süd-Beziehungen. Verlag J. H. W. Dietz, Bonn 1992. 176 S. 19,80 DM.

Thomas Meyer, Die Inszenierung des Scheins. Edition Suhrkamp, Frankfurt 1992. 203 S. 16,– DM.

Ursula Münch, Asylpolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Entwicklung und Alternativen. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1992. 239 S. 24,80 DM.

Stephan Pfürtner, Sexualfeindschaft und Macht. Eine Streitschrift für verantwortliche Freiheit in der Kirche. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992. 148 S. 24,80 DM.

Judith Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Edition Exodus, Luzern 1992. 317 S. 38,– DM.

Emanuel Richter, Der Zerfall der Welteinheit. Vernunft und Globalisierung in der Moderne. Campus Verlag, Frankfurt – New York 1992. 291 S. 68,– DM.

Erwin K. und Ute Scheuch, Cliquen. Klüngel, Karrieren. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek 1992. 182 S. 9,80 DM.

Wolfgang Schroeder, Katholizismus und Einheitsgewerkschaft. Der Streit um den DGB und der Niedergang des Sozialkatholizismus in der Bundesrepublik bis 1960. Verlag J. H. W. Dietz, Bonn 1992. 451 S. 75,– DM.

Harald Schützeichel (Hg.), Albert Einstein, Zeiten des Staunens. Herder/Spektrum, Band 4153. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 192 S. 16,80 DM.

Wolfgang Thierse, Mit eigener Stimme sprechen. Piper Verlag, München 1992. 310 S. 32,– DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 3/1993

Bernhard Grom SJ: Vom Egotrip zur Solidarität – *Josef Fuchs SJ:* Weltethos oder säkularer Humanismus? – *Kurt Koch:* Sonntag um der Menschen willen. Fragmente zur christlichen Würde des Sonntags – *Raymund Schwager SJ:* Erlösung durch das Blut, Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Buggle – *Fernand Hoffmann:* Karl May im katholischen Verlagswesen während des Kulturkampfs – *Stefan Taeubner SJ:* Obdachlosigkeit in Deutschland. Ursachen, Erscheinung und Wege zu ihrer Überwindung – *Marek Zybura:* Schlesien in der polnischen Gegenwartsliteratur – *Oskar Köhler:* Soziologie und Theologie in Nachbarschaft.

DIAKONIA
Heft 1/1993

Schwerpunkt: Verkündigung
Wilhelm Zauner: Dienst an der Botschaft – *Marie-Louise Gubler:* Nahegekommen ist das Reich Gottes. Erfahrung, Zeugnis, Verkündigung im Neuen Testament – *Hugo Bogensberger:* Die Empfänger der Botschaft – *Ehrenfried Schulz:* „Wo ein Christ ist, da predigt er." Pastoraltheologische Erwägungen zur derzeitigen Verkündigungssituation – *Hermann-Josef Venetz:* „Wort Gottes"?! Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift – *Helga Lemke:* Beziehung und Verkündigung – *Walter Wiesli:* Kirchenlied und Verkündigung.

Verlag Herder Freiburg

HERDER/SPEKTRUM

Das Taschenbuch mit Linie

Neu im März



Band 4160, DM 16,80



Band 4166, DM 16,80

Frithjof Schuon
Den Islam verstehen
Innere Lehre und mystische Erfahrung
Band 4189, DM 18,80
Was macht den Kern des Islam aus? Was sind seine spirituellen Kraftzentren? Weit entfernt von Zerrbildern und Vorurteilen, beschreibt Frithjof Schuon, einer der großen Religionsphilosophen unserer Zeit, warum und woran Muslime glauben.

Ruth C. Cohn
Es geht ums Anteilnehmen
Die Begründerin der TZI zur Persönlichkeitsentfaltung
Band 4224, DM 16,80
Ganzheitliches Miteinander-Lernen ist das Grundprinzip der Themenzentrierten Interaktion: eine partnerschaftliche Methode, entwickelt von einer inspirierenden Frau.



Band 4146, DM 19,80



Band 4161, DM 16,80



Band 4163, DM 17,80

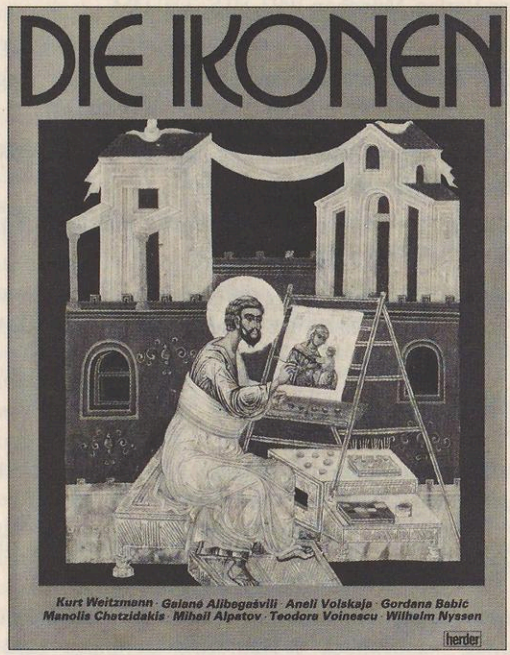


Band 4180, DM 12,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Taschenbuch-Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

Ikonenkunst

Die „Welt der Wunder Gottes"



Die Ikonen
Mit Beiträgen von Kurt Weitzmann, Wilhelm Nyssen sowie weiteren renommierten Wissenschaftlern
420 S., mit über 390 Farbbildern
geb. mit Schutzumschlag, DM 198,-
ISBN 3-451-19629-8

wieder lieferbar!

In dieser einzigartigen Gesamtdarstellung der Welt der Ikonen werden nicht nur die kunstgeschichtlichen Aspekte vermittelt, sondern auch die theologisch-liturgische Bedeutung der Darstellungen von Christus, der Gottesmutter, der Engel, der Apostel und Heiligen vorgestellt. Ein kenntnisreicher Prachtband mit brillanten Bildern, der alle wichtigen Regionen, die Ikonenkunst im Laufe der Jahrhunderte hervorbrachten, berücksichtigt.

In Ihrer Buchhandlung!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 4 47. Jahrgang April 1993

Weil er uns frei macht, deshalb ist Gott allein anzubeten.

Eberhard Jüngel

Religion als Heilmittel?

„Wieviel Religion braucht der deutsche Staat?" – Diese Titelfrage eines vor einigen Monaten erschienenen Buchs ist symptomatisch. Sie verweist auf ein Problem, das zur Zeit mehr oder weniger ausdrücklich viele Gemüter bewegt. Ob Diskussion über den Wertewandel und seine möglichen Konsequenzen, Nachdenken über Notwendigkeit bzw. Gefährdung des Grundkonsenses für den demokratischen Rechtsstaat oder Debatte über den moralischen Standard unserer Gesellschaft: fast immer kommt dabei auf irgendeine Weise der *Faktor Religion* ins Spiel. Kirchenvertreter warnen vor einer „Gesellschaft ohne Gott", in der letztlich die Würde des Menschen Schaden nehmen müsse; Politiker beklagen die schwindende Bindung an die christlichen Kirchen und das dadurch entstehende Sinnvakuum; Intellektuelle beschäftigen sich mit Religion als Integrationsfaktor, fragen nach Sinn und Grenzen einer „Zivilreligion" oder klopfen angesichts einer allgemeinen Orientierungskrise religiöse Überlieferungen auf zukunftsträchtige Potentiale ab.

Ausweichmanöver und Verunsicherung

Daß gerade heute wieder verstärkt über die gesellschaftliche Rolle von Religion und über religiöse Fundamente bzw. Voraussetzungen des modernen Staates diskutiert wird, *kommt nicht von ungefähr.* Diese Entwicklung läßt sich aber nicht auf eine einzige Ursache zurückführen, sondern verweist auf ein ganzes Ursachenbündel, in das das Ende des jahrzehntelang selbstverständlichen Ost-West-Gegensatzes ebenso hineingehört wie die deutsche Vereinigung im besonderen. Die Wende in der DDR demonstrierte zunächst, welche Ausstrahlungskraft eine religiös motivierte Minderheit haben kann, und regte damit zum Nachdenken über das gesellschaftliche Veränderungspotential des christlichen Glaubens an. Davon ist inzwischen kaum mehr die Rede; die Diskussion hat sich weithin auf die Frage verlagert, ob die geltenden staatskirchenrechtlichen Regelungen der veränderten Situation noch angemessen sind.

Der Systemumbruch in den bislang kommunistisch beherrschten Ländern Europas stürzte nicht nur einen Teil der westeuropäischen Linken in erhebliche Verlegenheit, sondern erwies sich für die siegreiche Seite im ideologisch-politischen Wettbewerb der Systeme insgesamt als ausgesprochen *ambivalent.* Neben die nur allzu berechtigte Freude angesichts der Wende zu Demokratie und Marktwirtschaft ist der verstärkte Zweifel getreten, ob das westliche System seine inneren Spannungen und Probleme ohne die Bereitschaft zur Korrektur offensichtlicher Fehlentwicklungen und ohne einen neuen Motivationsschub auf die Dauer wirklich meistern kann. Man registriert Krisensymptome wie das Aufkommen bzw. Anwachsen extremer Protestbewegungen, gestiegene Gewaltbereitschaft, das weitere Abbröckeln von Tabus bei der Darstellung von Sexualität und Gewalt in den elektronischen Medien. Auf diesem Hintergrund liegt die Frage nach der Bindungskraft von Religion, nach der Verantwortung gegenüber einer transzendenten Instanz als möglichem Heilmittel nahe.

Dazu kommt der in vieler Hinsicht *prekäre Zustand der christlichen Kirchen* nicht nur in der Bundesrepublik, sondern in praktisch allen Ländern Europas, wobei sich hier Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung gegenseitig verstärken: In den Kirchen selber wird oft über einen Rückgang des Einflus-

ses auf die Gesellschaft, über die Abnahme der religiösen Praxis und des Glaubenswissens geklagt; von außen erscheinen die Kirchen weithin als Großorganisationen, denen inzwischen immer mehr Schäfchen davonlaufen und die den gesellschaftlichen Veränderungen ziemlich hilflos gegenüberstehen. Für die einen ist dieser Befund Anlaß zur Genugtuung, andere stellen mit Besorgnis fest, daß die großen Kirchen ihre traditionellen Integrations- und Sinngebungsleistungen nicht mehr erbringen. Gleichzeitig muß man damit fertigwerden, daß sich der Islam als starke religiöse Minderheit in den säkularen Staaten Europas etabliert hat und sich überdies viele Menschen eher diffusen religiösen Angeboten zuwenden, deren gesellschaftliche Funktion und Auswirkungen bislang unbestimmt bleiben.

Nun wäre es allerdings falsch, alle diejenigen, die heute das Metaphysische, die Transzendenz, die Religion oder speziell das Christentum als integrierenden Bestandteil der europäischen Kulturtradition ins Spiel bringen, über einen Kamm zu scheren. Teilweise unternehmen sie schlicht *Ausweichmanöver:* Es ist nämlich allemal leichter, über den Verlust an religiöser Substanz und Bindung als Ursache aller möglicher Übel in der Gegenwartsgesellschaft zu klagen, als konkrete Ursachenforschungen in bezug auf gesellschaftlich-politische Fehlentwicklungen zu treiben und sich um Lösungsansätze zu bemühen, auch wenn diese wenig populär sind und entsprechendes Stehvermögen verlangen. Für Kirchenleute wie für Politiker oder Intellektuelle ist es bequemer, Schuldzuweisungen an die Adresse so anonymer Instanzen wie der „Säkularisierung" oder des „Wertezerfalls" vorzunehmen, als sich erst einmal an der eigenen Nase zu fassen und über die eigenen Versäumnisse nachzudenken. Schon deshalb empfiehlt sich bei diversen Rufen nach der Religion oder nach den Kirchen als Sinnstiftungsagenturen die kritische Rückfrage nach den Interessen, die sich dahinter verbergen.

Der freiheitliche Staat als das große Wagnis

Oft handelt es sich aber gar nicht um bewußt kalkulierte und strategisch eingesetzte Ausweich- und Entlastungsmanöver. Häufig ist die neue Aufmerksamkeit für die gesellschaftliche Funktion von Religion verständlicher *Ausdruck von Verunsicherung und Verlegenheit* angesichts vielfältiger Krisenphänomene und schwer überschaubarer Veränderungen: Sie reichen von der Entwicklung neuer Milieus und Formen des Zusammenlebens, denen weniger traditionelle Vorgaben als subjektive Entscheidungen zugrunde liegen, über die Suche nach neuen Koordinaten für Erziehung und Bildung bis zu Anfragen an einen Politikbetrieb, der die entscheidenden Zukunftsfragen zu vernachlässigen scheint. Wem Religion wichtig ist, für den bieten solche Verunsicherungen eine Chance, sie in ihrer unverzichtbaren Bedeutung neu herauszustellen; wer sie nur noch ungefähr und von Ferne kennt, dem kommt sie am ehesten in einer solchen schwierigen Übergangssituation für Staat und Gesellschaft in den Sinn.

Aber wieviel Transzendenz braucht die Demokratie wirklich? Können Menschenwürde und Grundrechte letztlich nur unter der Voraussetzung bewahrt werden, daß ihre Verankerung in der christlich-abendländischen Tradition bewußt bleibt? Was können und dürfen Staat und Gesellschaft in diesem Zusammenhang von den Religionsgemeinschaften, speziell von den christlichen Kirchen, erwarten und was nicht? Dürfen sich die Kirchen mit ihrer Botschaft einfach zum Zweck gesellschaftlicher Integration und im Interesse der Stabilisierung des demokratischen Rechtsstaats funktionalisieren lassen? Diese Fragen lassen sich nur angemessen angehen, wenn man sich die gegenwärtige Lage sowohl von Christentum und Kirche wie des modernen Staates auf dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung genauer vor Augen führt.

Beim Blick auf die religiös-kirchliche Situation in der *Bundesrepublik* springen zunächst zwei Dinge ins Auge: Die Zahl der Kirchenaustritte ist auf evangelischer wie katholischer Seite in den letzten Jahren deutlich angestiegen; durch den Beitritt der neuen Bundesländer ist der Prozentsatz der Deutschen, die formell keiner Religionsgemeinschaft angehören, signifikant größer geworden. Damit ist allerdings noch nicht der entscheidende Punkt berührt: Schließlich kann ein Kirchenaustritt sehr verschiedene Gründe haben und muß nicht per se bedeuten, daß sich der Betreffende völlig vom christlichen Glauben verabschiedet; die Entchristlichung in den neuen Bundesländern ist zu einem erheblichen Teil Ergebnis der politisch-ideologischen Zwänge in der DDR. Entscheidend ist vielmehr, daß allem Anschein nach in der Bundesrepublik der Anteil derjenigen wächst, die nur schwach mit ihrer Kirche verbunden sind und für die zur Deutung und Gestaltung ihres Lebens Elemente der christlichen Tradition keine oder eine höchstens rudimentäre Rolle spielen. Es sieht nicht danach aus, als würde dieser Prozeß in absehbarer Zeit zum Stillstand kommen oder sich gar umkehren. Ebensowenig gibt es ernsthafte Anzeichen dafür, daß eine andere Religion oder Weltanschauung in der Breite das Christentum beerben könnte; die in sich sehr vielgestaltige „neue Religiosität" erreicht nur Minderheiten.

Bei allen nationalen und regionalen Unterschieden gilt dieser Befund doch für *ganz Europa.* Wo die christliche Substanz schon seit Jahrzehnten mehr oder weniger ausgedünnt ist (wie in weiten Teilen Skandinaviens oder in manchen Regionen Frankreichs), ist keine grundlegende Veränderung in Sicht; wo noch starke volkskirchliche Milieus vorhanden sind, beginnen sie zusehends abzubröckeln, wie sich in Polen wie in Irland beobachten läßt. Der Trend zur Individualisierung und Pluralisierung von Religion scheint sich europaweit durch- bzw. fortzusetzen, wie nicht zuletzt die zweite Werteumfrage von 1990 belegt.

Der „christliche Staat" gehört überall in Europa der Vergangenheit an, und seit der Wende im ehemals kommunistischen Teil des Kontinents gibt es auch keine Weltanschauungsstaaten mit offiziell vorgeschriebener Ideologie mehr. Ungeachtet der Unterschiede in der Regelung des Staat-Kirche-Verhält-

nisses herrscht inzwischen überall in Europa Religionsfreiheit; ist der Staat grundsätzlich religiös-weltanschaulich neutral und in diesem Sinne säkular. Anders als in den Vereinigten Staaten wird auch nirgendwo in Europa das demokratische System zivilreligiös überhöht.

Nach einem vielzitierten Diktum von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* lebt der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann: „Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist." Die Implikationen und Konsequenzen dieses Wagnisses treten unter den gegenwärtigen bzw. für die absehbare Zukunft zu erwartenden politisch-gesellschaftlichen und religiösen Verhältnissen in Europa wie speziell in der Bundesrepublik deutlicher ans Licht als in früheren Jahrzehnten: Eine Legitimations- und Motivationskrise des demokratischen Systems, das in den letzten Jahren quantitativ Terrain gewonnen hat, fällt zusammen mit einer erheblichen Schwächung der religiösen Bindungskräfte, die es bisher zwar nicht allein, aber doch in beträchtlichem Umfang und über die verschiedensten Kanäle gespeist und so in seinen Grundlagen stabilisiert haben.

Pfleglicher miteinander umgehen

Eine glatte Lösung für dieses Problem ist nicht in Sicht; es bleiben vielmehr *Spannungen, die ausgehalten werden müssen.* Der *freiheitliche Staat* kann seinen Bürgern keine religiöse Bindung aufoktroyieren oder sie auf eine transzendent-metaphysische Verankerung ihres Handelns in der Gemeinschaft verpflichten, und er darf es vor allem auch gar nicht, ohne die für ihn konstitutive Freiheitlichkeit aufzugeben. Insofern ist er ein „Staat ohne Gott" und muß es auch bleiben, wenn er nicht in die vormoderne Symbiose von Religion und Politik zurückfallen will. Der freiheitliche Staat sollte sich auch davor hüten, angesichts der gegenwärtigen Legitimationskrise das Heil in einer quasi-religiösen Herausstellung der eigenen Grundwerte zu suchen; eine „Zivilreligion" wie die amerikanische verdankt sich einer ganz speziellen historischen Konstellation und ist nicht auf andere Länder übertragbar. Sie bliebe dort entweder ein bloßes Kunstgebilde ohne reale Wirkung oder würde im Endeffekt wieder mit dem Grundrecht auf Religionsfreiheit und der religiösen Neutralität in Konflikt geraten.

Auch die Möglichkeiten der *christlichen Kirchen* sind begrenzt. Sie haben in einem langen und mühsamen Prozeß gelernt, den modernen Staat als religiös-weltanschaulich neutrales, säkular-pluralistisches Gemeinwesen nicht nur als notwendiges Übel zu betrachten, sondern von der eigenen Botschaft her positiv zu würdigen und als angemessenen Raum für ihr Wirken anzunehmen. Unter diesen Bedingungen reichen ihre Einfluß- und Wirkmöglichkeiten grundsätzlich so weit, aber auch nur so weit, wie sie mit ihrer Botschaft bzw. speziell mit ihren Äußerungen zu gesellschaftlichen und politischen Grundfragen Menschen in der säkularen Gesellschaft überzeugen oder zumindest nachdenklich machen. Sie sind heute der „konstantinischen" Last enthoben, religiöser Legitimations- und Stabilisierungsfaktor für staatliche Herrschaft und gesellschaftlichen Konsens sein zu müssen.

Daß sich der christliche Glaube nicht zum Zweck der gesellschaftlichen Integration und der politischen Legitimation funktionalisieren lassen darf, weil er sich dazu im letzten nicht eignet, bedeutet aber gerade nicht, er hätte unter unseren Bedingungen keine gesamtgesellschaftliche und politische Funktion und Relevanz. Auch wenn die überzeugten und bewußten Christen noch stärker zur Minderheit werden, traditionelle Transmissionsriemen zwischen Glaube und Politik nicht mehr funktionieren und der Einfluß der Kirche als Großinstitution zurückgeht, behält der christliche Glaube seine Ausrichtung auf das Heil und auf das irdische Wohl aller Menschen und damit auch aller Bürger des freiheitlich-säkularen Staates. Wenn sich Christen deshalb politisch engagieren, wenn die Kirchen im Religionsunterricht, in ihrer Erziehungs- und Bildungsarbeit Menschen für die ethischen Voraussetzungen des demokratischen Rechtsstaats und für moralische Grundhaltungen sensibilisieren, sind sie damit ihrem eigenen Auftrag treu und leisten dem Gemeinwesen gleichzeitig einen Dienst, den diese zwar nicht erzwingen, wohl aber dankbar entgegennehmen kann.

Fazit: Es führt weder weiter, wenn Politiker oder Intellektuelle in beredten Worten den Wertewandel, das Sinnvakuum, den neuen Säkularisierungsschub beklagen, noch wenn Kirchenleute über die „Gesellschaft ohne Gott" lamentieren. Religiöse Bindungen lassen sich unter unseren Verhältnissen nicht erzwingen und auch nicht einfach mit dem Argument stabilisieren, sie würden als Motivation für das Bemühen um Sicherung der Freiheit, um die Förderung von Gerechtigkeit und Solidarität dringend gebraucht. Die Bezogenheit des Menschen auf einen ihn übersteigenden transzendenten Horizont läßt sich ebensowenig andemonstrieren. Weder die inneren Krisen des demokratischen Staates in einer immer stärker von Individualisierung und Pluralisierung geprägten, traditionsschwachen Gesellschaft noch die Erosionserscheinungen und Verwerfungen in den Kirchen lassen sich durch den Verweis auf die Gefahren eines transzendenzvergessenen Zusammenlebens und den bedrohlichen Schwund an konsensfähigen Sinnressourcen zudecken oder gar bewältigen.

Wichtig wäre in dieser Situation allerdings, daß man auf allen Seiten etwas *pfleglicher miteinander umgeht.* Es stünde manchen Zeitgenossen gut an, nicht soviel Häme über die Kirchen auszugießen, sondern sich darüber Rechenschaft zu geben, welches Sinn- und Hoffnungspotential in der christlichen Überlieferung steckt. Politiker wären gut beraten, keine überzogenen Erwartungen und Forderungen an die Adresse der Kirchen zu richten, und die Christen und ihre amtlichen Repräsentanten sollten sich darüber im klaren sein, daß sie letztlich nur einen begrenzten Beitrag zur gedeihlichen Entwicklung von Staat und Gesellschaft leisten können, sich davon aber nicht dispensieren dürfen. *Ulrich Ruh*

Konflikt

Die Auseinandersetzung um ein Staatsziel Umweltschutz hat symptomatische Züge

Auf den ersten Blick scheint es schwer, überhaupt einen Dissens auszumachen. Das Thema Umweltschutz ist mittlerweile zum Allgemeingut geworden. Wer würde heute angesichts der Katastrophenmeldungen über die beschädigte Ozonschicht, die Erderwärmung durch den Treibhauseffekt, radioaktive Verseuchung, tote Meere und Seen, Wassermangel hier und Überflutungen dort, über Artensterben und unbewältigte Abfallberge dem Erhalt der natürlichen Umwelt eine vorrangige Dringlichkeit im politischen Alltag abstreiten?
Umweltschutz wird schon lange nicht mehr zwischen den unversöhnlich gegenüberstehenden Polen von Ökonomie und Ökologie, mit der Alternative „Ausstieg" oder unbegrenztes Wachstum diskutiert, nicht mehr in Grabenkämpfen zwischen Öko-Realisten und Öko-Fundamentalisten ausgefochten. Modelle ökologischer Steuerreformen oder Produktions- und Recyclingverfahren, in denen Ressourcenverschleiß und Umweltbelastung von vornherein verringert oder vermieden werden, harren zwar weiterhin ihrer umfassenden Realisierung, werden jedoch längst nicht mehr nur als utopisch und weltfremd disqualifiziert. Umgekehrt ist eine pragmatische Neuorientierung der Ökologiebewegung zu registrieren, die nicht mehr die in ihren Anfangszeiten fast unvermeidliche Konfrontation, sondern die Kooperation bis in die Führungsetagen der Industrie sucht.
Die Frage bleibt allerdings, ob damit schon eine gesamtgesellschaftlich tragfähige Wert- und Verhaltensorientierung zugunsten eines versöhnteren Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umwelt erreicht ist. In diesem Zusammenhang hat der Blick auf den Verlauf der jüngsten Diskussion um die Festschreibung eines Staatszieles „Umweltschutz" im Grundgesetz heuristischen Wert, abgesehen von unverständlichen parteipolitischen Querelen und der grundsätzlichen Problematik dieser Verfassungskommission (vgl. HK, Januar 1993, 34ff.).
Daß der Umweltschutz seinen festen Platz im Grundgesetz finden soll, ist heute bei keiner Partei oder Gruppierung von Bundestag oder Bundesrat umstritten. Die Diskussion um eine entsprechende Grundgesetzänderung wird mit einigen Ruhepausen seit 20 Jahren geführt, mit mehr oder minder geringem Interesse in der breiten Öffentlichkeit verfolgt. Bereits im Januar 1973 forderte der damalige Bundeskanzler *Willy Brandt* in seiner Regierungserklärung, den Menschen sei ein elementares, verfassungsmäßig abzusicherndes Recht auf eine menschenwürdige Umwelt zu gewährleisten. Die Idee, wie sie vor allem von den Grünen vertreten wurde und wird, dies in einem Umwelt-Grundrecht zu realisieren – Bürger und Bürgerin könnten vor Gericht gegen rechtswidrige Eingriffe in die Natur klagen – konnte in der weiteren Debatte aus der wohl berechtigten Furcht vor einer Prozeß- und Klagelawine keine Mehrheiten finden.

Von der grundgesetzlichen Festschreibung eines Staatszieles „Umweltschutz" kann zuallererst eine Signalwirkung auf Bürger, Gerichte, Verwaltung und die Industrie erhofft werden. Direkte, einklagbare Rechte können von einer Staatszielformulierung nicht abgeleitet werden, sie leistet höchstens Orientierung im Zweifelsfall. Kritiker der einen Seite vermuten daher hinter einer solchen Formulierung inhaltsleere Sätze. Dagegen läßt sich einwenden, daß die verfassungsmäßige Festschreibung der sozialen Marktwirtschaft in ihrer Formulierung zunächst auch abstrakt geklungen haben mag, sie als Grundorientierung heute jedoch unbestritten ist.

Auf der anderen Seite weckte schon die als Kompromiß zwischen allen Seiten erarbeitete Formulierung Ängste: „Die natürlichen Lebensgrundlagen stehen im Rahmen der verfassungsmäßigen Ordnung unter dem Schutz des Staates." Ohne weiteren Gesetzesvorbehalt würde der Konflikt zwischen Ökologie und Ökonomie in Zukunft zur Sache der Verwaltungsgerichte, der Legislative und Exekutive entzogen. Damit würden wieder politischer Spielraum und Handlungsfreiheiten, die beispielsweise ein Beschleunigungsgesetz zur Erleichterung von Investitionen öffnen soll, eingeschränkt.

Politologen haben in der Umweltproblematik ein typisches Exempel dafür ausgemacht, daß einerseits der unbestreitbare Handlungsbedarf staatliche Reglementierung unumgänglich macht, dies jedoch im politisch-administrativen System zur Gewichtsverlagerung zugunsten des administrativen Bereiches führt. Das Thema Umweltschutz wird also künftig, dies machen die beiden Positionen deutlich, kontrovers zwischen einem *staatsdirigistischen und einem marktwirtschaftlichen* Lösungsweg diskutiert werden.
Grundsätzlich zeigt sich auch an dieser Kontroverse: Der Einsatz für die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen steht unter ungünstigen Vorzeichen. Nicht nur, daß sich die Misere hier leichter als in anderen Bereichen verdrängen läßt. Gegen die augenscheinliche Umweltzerstörung in unseren Breiten hat der bisherige Umweltschutz doch einige Erfolge zu verzeichnen, und die verschwundenen Schaumkronen auf deutschen Flüssen, serienmäßige PKW-Katalysatoren und Mehrwegflaschen wirken ungemein beruhigend. Das abstrakte Wissen um vergiftete Ackerböden und Trinkwasserreservoire, um unsichtbare Gase, die zu vergleichsweise langsamen, aber unumkehrbar katastrophalen Veränderungen der Erdatmosphäre führen, wandelt sich nur sehr schwer in subjektive Betroffenheit, die zum Impuls der dringend notwendigen Selbstbeschränkung werden kann.

Wie kaum ein anderer politischer Bereich steht der Umweltschutz vor allem aber im Zentrum von *Interessenkonflikten.* Dabei soll nicht so getan werden, als ginge es nur um die Interessen

der Industrie; die egoistische Bequemlichkeit der breiten Masse aller Konsumenten ist kaum weniger problematisch. Wenn der Bundespräsident „Umweltschutz" als „Nachweltschutz" bezeichnet, bringt er genau jene gefährliche Asymmetrie in diesem Interessenkonflikt zur Sprache, die *Hans Jonas* auf der Ebene der Umweltethik in seinem „Prinzip Verantwortung" benannt hat: Unsere „Gegenwartsethik" ist auf das Miteinander der Zeitgenossen fixiert, die Dimension der Zukunft bleibt dabei ausgeklammert; eine neue Ethik muß die Folgen unserer Handlung mitbedenken, die weit in der Zukunft liegen. Im gesellschaftlichen Interessenkonflikt haben die nachfolgenden Generationen keine Stimme. Die Verzichts- und Selbstbeschränkungsbereitschaft der lebenden Generation entscheidet jedoch über deren Zukunft, zugunsten oder gegen deren – im Wortsinn zu verstehen – vitale Interessen. Eine Staatszielbestimmung „Umweltschutz" wäre damit zuerst eindeutig auf die Zukunft ausgerichtet. Sie kann im letzten nur die – ohnehin schwache – mahnende Stimme gegen die zukunftsvergessene Fixierung auf kurzfristige Ziele und den geographischen Nahbereich sein. In ihr drückt sich die Anwaltschaft für künftige Generationen aus, die einen Anspruch auf die gleiche Lebensqualität wie die heutige Generation haben. *fo*

Überdeutet

Die „Hessenwahl" als Trendsetter

Wo es keine Konkurrenz gibt, erhält auch das weniger Bedeutsame Gewicht. Die hessischen Kommunalwahlen vom 7. März waren gewiß kein nationaler Vorgang. Aber sie sind die einzige überörtlich durchgeführte Wahl in Deutschland in diesem Jahr vor dem großen Wahljahr 1994. Da wurde besonders gründlich im Kaffeesatz gelesen. Und sie haben umstandsbedingt auch einiges bewegt.

Die Klausurtagung von Bund und Ländern, von Bundesregierung und Bundesopposition am Wochenende darauf hätte ohne das Ergebnis von Hessen kaum das so überschwenglich begrüßte und – vermutlich etwas voreilig – über den grünen Klee gelobte Ergebnis gebracht, wenngleich es zunächst eher gegenteilige Befürchtungen gab: Die verheerende Niederlage der Sozialdemokraten in den hessischen Kommunen könnte dazu führen, daß sich die SPD aus der nationalen Konsenssuche zurückziehen und ihr Heil in verschärfter Opposition im Bund suchen würde.

Aber die Zeichen von Hessen erhielten nicht nur ungewöhnliche bundespolitische Bedeutung, sie wurden als *Niederlage der Parteienpolitik schlechthin* – welch ein Glücksfall! – ausnahmsweise auch richtig gedeutet. Sie machten Koalition und Opposition klarer als alles öffentliche Gejammere über Politikverdrossenheit: Wenn es jetzt im Rahmen des angestrebten Solidarpakts nicht zu einem gesamtdeutschen Konsens über die Lastenverteilung für den Aufbau Ost kommt, wird sich nicht nur die gegenwärtige Rezessionsphase vertiefen und verlängern und damit das deutsche Wohlstandsniveau möglicherweise auf Dauer gefährden, sondern das Schicksal der bislang staatstragenden Parteien würde endgültig besiegelt, die Hoffnung in ihre Handlungsfähigkeit unwiederbringlich schwinden.

Insofern wurde die Hessenwahl – in der Wirkung – tatsächlich zu einem Ereignis von herausgehobener Bedeutung, zu einem, das gesamtdeutsche Lösungen erzwang, die anders gar nicht oder erst nach weiterem monatelangem Verhandlungs- und Debattengezerre zustande gekommen wären.
Die Kehrseite dieser Zufallsbedeutungsschwere einer regionalen Wahl: Ihre Aussagekraft als Trendsetter wurde über alle Maßen überdeutet. Natürlich mußten die landesweiten Verluste der Sozialdemokraten von 8,2 Prozent nicht nur die SPD bundesweit, sondern die Parteien insgesamt erschrecken, zumal das Ergebnis sich quer zu allen Prognosen einstellte. Aber beurteilt man das Gesamtergebnis der Wahl, so läßt sich feststellen, daß es bundesweite Trends nicht neu setzt, nicht einmal verschärft, sondern auf einer seit den späten achtziger Jahren sich abzeichnenden Linie *bestätigt*. Die Volksparteien insgesamt verlieren an Zustimmung, die „neuen" Formationen gewinnen als Ausweich- und Protestparteien zu Lasten der alten Mitte, die Neigung zur Wahlenthaltung nimmt zu, die Parteibindungen lockern sich weiter. Wenn die eine Partei verliert, gewinnt die andere nicht oder verliert mit; im Ergebnis gleichen sich die beiden Großen auf niedrigem Niveau – irgendwo zwischen dreißig und vierzig Prozent – einander an.

Aber all dies bewegt sich innerhalb der erwarteten Grenzen – auch die geringe Wahlbeteiligung, mit der sich im internationalen Vergleich – *Daniel Cohn-Bendit* hat in einem „Spiegel"-Interview dies untermauert – eher eine Normalisierung, wenn man will Nivellierung, denn eine demokratiefeindliche Pervertierung des Wählerverhaltens abzeichnet.

Die großen Verschiebungen gab es allein bei der SPD. Die Grünen haben leicht zugelegt – angesichts des guten Standings in Hessen durch *Joschka Fischer* kein Wunder. Aber auch die Bäume der Grünen wachsen trotz des Lamentos über Bonn nicht in den Himmel. Die *Republikaner* hatten sensationelle Erfolge in sozialdemokratischen Traditionsmilieus und Kleine-Leute-Vierteln von Offenbach bis Kassel; aber der von ihnen erhoffte Sprung über die Zehn-Prozent-Grenze ist nicht annähernd gelungen. Dies ist kein Grund zur Entwarnung, um so weniger als der rechtsradikale Bodensatz zur Zeit fast überall in Europa ansteigt. Nur ist wenig spezifisch Deutsches daran.
Interessant sind an der Hessenwahl weniger die großen Trends, deren Ursachen allzu schnell und allzu pauschal auf die Bundesebene hochgerechnet wurden, als die trotz landesweit erdrutschartiger Verluste der SPD enormen Unterschiede von Stadt zu Stadt, von Wahlkreis zu Wahlkreis – in beachtli-

chem Umfange auch bei der CDU (Bad Homburg – 7,8 %, Hanau –6,8 %, Marburg + 2,9 %, Kassel + 7,4 %). Offensichtlich gab oft weniger die Unzufriedenheit über die Bonner Steuer- und Abgabenpolitik, über Solidaritätszuschlag und Autobahnvignette oder gar über Kieler Verhältnisse den Ausschlag als vielmehr der Ärger über örtliche Verkehrs- und Stadterneuerungspolitik und über sich unbeliebt machende Stadtverwaltungen.

Es scheint auch im *örtlichen Verhältnis zwischen Bürger und Politik,* an der Wurzel der „Polis", einiges nicht in Ordnung zu sein. Einschlägige Symptome sind bereits hinlänglich bekannt: unruhig anspruchsvolle Bürger und Interessengruppen, entnervte Bürgermeister. *Joachim Becker,* der Pforzheimer Oberbürgermeister, hat sich vor einiger Zeit aus seiner Sicht sehr drastisch dazu geäußert. Wer also Politikverdrossenheit ganz realistisch zu Leibe rücken will, wird nicht alles gleich allein über den nationalen Leisten schlagen, sondern bei den örtlichen Spannungsverhältnissen ansetzen.
Und noch etwas fällt auf: Angesichts der Abwendung von den großen Volksparteien würde man erwarten, daß bei kommunalen Wahlen örtliche Wählergemeinschaften Zulauf finden oder neu aus dem Boden schießen. Die Wählergemeinschaften haben bei der Hessenwahl zwar leicht zugenommen (2,3 %), aber groß profitieren vom großen Unbehagen an den Parteien konnten sie nicht. Wo bleibt das Bürgerengagement in der „Bürgergesellschaft"? *se*

Fragezeichen

Der Papst setzt auf einen gesamtkirchlichen „Priesterausgleich"

Eine gerechtere Verteilung der Priester innerhalb der Weltkirche, wie er sie kürzlich forderte, ist für Johannes Paul II. seit langem ein wichtiges Anliegen. In seiner Schlußansprache bei der letzten ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode hatte sich der Papst für dieses Anliegen stark gemacht (vgl. HK, Dezember 1990, 579). Seine jüngsten Äußerungen zu diesem Thema tat er auf der ersten Vollversammlung einer im Anschluß an die genannte Bischofssynode gegründeten „Kommission für eine gleichmäßigere Verteilung der Priester in der Welt" unter der Leitung von Kardinal *Pio Laghi.* Aufgabe der Kommission sei es, so Johannes Paul II., eine „weltweite Strategie zur Intensivierung und Koordination des ‚Austausches von Talenten' zwischen Teilkirchen" zu entwickeln (vgl. Osservatore Romano, 27.2.93).

Die Vorstellung, man könne in Zeiten einer sehr ungleichen Verteilung von Priestern innerhalb der Weltkirche einen organisierten Austausch von Priestern in Gang setzen, ist zunächst einmal sehr naheliegend. Daß Gemeinden und Ortskirchen sich gegenseitig unterstützen und beistehen, ist eine Praxis, die sich bis in frühchristliche Zeiten zurückverfolgen läßt. Inwieweit man es in den Ländern des Nordens und Westens etwa im Vergleich mit Teilen der sogenannten Dritten Welt wirklich mit einem Priestermangel, der diesen Namen verdient, zu tun hat, sei dahingestellt: Tatsache ist, daß in weiten Teilen der südlichen wie auch nördlichen Welthalbkugel Ortskirchen eine Entwicklung durchmachen, die sie trotz aller Unterschiedlichkeit der Lage im einzelnen als „Priestermangel" beschreiben. Und da ist es nicht einzusehen, warum sich zwischenkirchliche Hilfe auf materielle Unterstützung beschränken soll.

Aber auch in dem Maße, wie die katholische Kirche sich zunehmend bewußt wird, eine sich in den unterschiedlichsten kulturellen Räumen inkulturierende Gemeinschaft zu sein, ist es nur folgerichtig, die Vorstellung aufzugeben, wie auf einer Einbahnstraße müßten auf ewige Zeiten Priester und Ordensleute aus Europa und Nordamerika in die südlichen Missionsländer ziehen, um dort Funktionen wahrzunehmen, in denen sie dringend gebraucht werden. Dafür spricht auch die Tatsache, daß es seit langem immer schwieriger geworden ist, zu sagen, welches Land in Sachen Mission *nimmt* und welches *gibt.*

Dennoch hat der angestrebte Ausgleich in Sachen Priesternachwuchs zwischen den Kirchen auch seine problematischen Seiten. Die katholische Kirche kennt – sieht man einmal von der besonderen Situation des Ordensklerus ab – keinen für die Weltkirche als solche geweihten Klerus, eine Tatsache, die etwa bei großen, international „besetzten", vom Papst vorgenommenen Priesterweihen in Rom oder anderswo im Grunde verschleiert wird. Das hohe Maß an Eigenständigkeit, das die Orts- oder Teilkirche unter ihrem Vorsteher, dem Bischof, in der katholischen Kirche genießt, führt notwendigerweise zur engen Bindung eines Klerikers an „seinen" Bischof. Was immer man an Austauschmaßnahmen und Personaltransfer beschließen wird – diese ekklesiologisch bedingte Festlegung ist nicht in Frage zu stellen oder zu unterhöhlen.

Praktische Probleme mit einem internationalen Austausch von Priestern ergeben sich aus einem anderen Grund. Die Einbindung der Orts- und Teilkirchen in ein bestimmtes kulturelles und gesellschaftliches Umfeld mit einer eigenen Prägung führt zu einer großen Vielfalt an Stilen, Mentalitäten, Akzentsetzungen innerhalb der Kirche, die nicht ohne weiteres austauschbar sind und sein sollen. Dies führt dazu, daß schon heute auch in Deutschland mit Priestern aus vergleichsweise priesterreichen Ländern keineswegs nur gute Erfahrungen gemacht werden. Zuweilen können hier deutlich unterschiedliche Einstellungen zwischen der örtlichen Gemeinde und dem ausländischen Gastpriester aufeinanderprallen und sich in dauerhaften Konflikten entladen. Es kommt dabei auf die Bereitschaft und die Fähigkeit des einzelnen Priesters an, sich auf die besonderen Bedingungen des Gastlandes einzulassen. Das klingt jedoch einfacher, als es in vielen Fällen ist.
Priester aus noch vergleichsweise „volkskirchlichen" Verhältnissen beispielsweise bringen zuweilen die Er-

wartung an eine gesellschaftliche und kirchliche Stellung mit, die sich unter deutschen Verhältnissen nur selten realisieren läßt. Die Möglichkeiten zu Mißverständnissen und Reibungsflächen sind schier unbegrenzt: vom Verhältnis zwischen Laien und Klerus bis hin zu unterschiedlichen Kirchenbildern und der gesellschaftlichen Rolle der Kirche u.v.a. Auch eine gut gemeinte, vom Papst eingeforderte „Großzügigkeit" kann diese Unterschiede nicht überspringen.
Selbst wenn die allgemeine kulturelle Entwicklung annehmen läßt, eine sich z.T. rasant vereinheitlichende Weltkultur würde den angestrebten internationalen Austausch von Priestern eher begünstigen, sind dem offenbar durchaus Grenzen gesetzt. Die legitime und notwendige Sorge um das Wohl der Gesamtkirche und die nicht weniger legitime Eigenprägung der Ortskirchen können insofern zu konkurrierenden Werten werden, bei denen es im einzelnen abzuwägen gilt, welchem man den Vorrang einräumt. Modelle und Lösungen im großen Stil scheinen dabei eher ausgeschlossen. Internationale Hilfsaktionen, die Lösungsansätze, die die betroffenen Ortskirchen möglicherweise aus sich selbst heraus entwickeln könnten, obendrein torpedieren würden, wären erst recht problematisch. Gefordert sind also zuallererst die Ortskirchen selbst. *nt*

„Renovabis"

Bischofskonferenz gibt der Hilfsaktion für Osteuropa eine vorläufige Struktur

Ob der Name besonders einprägsam, leicht verständlich und damit werbewirksam ist, das sei dahingestellt. Jedenfalls setzten die deutschen Bischöfe eine Tradition fort, indem sie im Januar der neu geschaffenen Hilfsaktion für die Länder Mittel- und Südosteuropas den Namen „Renovabis" gaben, entlehnt aus Psalm 104: „Du erneuerst das Antlitz der Erde." Die Namensverwandtschaft mit den bestehenden kirchlichen Hilfswerken Missio, Misereor und Adveniat bedeutet jedoch nicht, daß mit „Renovabis" ein weiteres Hilfswerk etabliert wurde.

Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft 171, 175 und 214) widmete sich jetzt der näheren Ausgestaltung und der Suche nach einem Verfahrensmodus für die „Aktion der partnerschaftlichen Solidarität der deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa". Fest steht dabei zunächst ein *Datum:* Am 2. Mai wird in allen Gottesdiensten eine Kollekte durchgeführt, deren Mittel im Rahmen der neuen Aktion verwendet werden sollen (vgl. HK, Januar 1993, 54).
Die Idee zu einer solchen Aktion ist nunmehr *fast drei Jahre alt.* Die Initiative kam dabei aus dem *Zentralkomitee der deutschen Katholiken.* Als das ZdK zu Beginn des Karlsruher Katholikentages im Juni letzten Jahres diese Idee einer breiteren Öffentlichkeit vorstellte, weckte es damit nicht nur uneingeschränkte Begeisterung. Die bestehenden Hilfswerke und der Caritasverband wandten sich zunächst gegen eine neue „Initiative", da man trotz der den Deutschen immer wieder attestierten Spendenfreudigkeit eine Überforderung befürchtete, die auch zu Lasten des kirchlichen Dritte-Welt-Engagements gehen würde (vgl. HK, August 1992, 351f.). Zudem wurde mit Hinweis auf die bereits bestehenden Hilfsaktionen und Werke für Osteuropa vor der *Etablierung von Parallelstrukturen* gewarnt, die einander behindern oder gegenseitig Konkurrenz machen könnten.

Die Bedenken, das Spendenaufkommen könne in einer Phase allgemeiner Rezession und angesichts sinkender Kirchenmitgliedschaft doch geschwächt und die Neuverteilung der Mittel infolgedessen zuungunsten der Dritten-Welt-Arbeit erfolgen, werden sich im letzten kaum ausräumen lassen. Hier ist schlicht die Kollekte vom 2. Mai abzuwarten.

Befürchtungen vor schädlicher Konkurrenz oder unnötigen Parallelunternehmungen zu bereits Bewährtem scheinen mit der nun geschaffenen Struktur, die überdies, wie durchweg betont wird, unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit steht, aus der Welt zu sein. Der Beschluß der deutschen Bischöfe ist deutlich von dem Willen geprägt, alle vorhandenen Kompetenzen und Kräfte effektiv zu bündeln und zur Kooperation zu führen. In der möglichst noch vor der Mai-Kollekte einzurichtenden Geschäftsstelle – deren Ort ist noch nicht festgelegt – werden Mitarbeiter der Hilfswerke fürs erste Amtshilfe leisten.

Als wohlwollendes und integrierendes Zeichen auch in Richtung der Hilfswerke wurde dabei schon die von allen Seiten gelobte Entscheidung der Bischofskonferenz gewertet, den Vorsitz des zu errichtenden Geschäftsführenden Ausschusses der Aktion dem Trierer Weihbischof *Leo Schwarz* zu übertragen. Dieser war als Vorgänger von *Norbert Herkenrath* Hauptgeschäftsführer von Misereor.
Dem *Geschäftsführenden Ausschuß,* der eine möglichst plurale Zusammensetzung erhalten soll und in dem auch – als Initiator des ganzen – das ZdK vertreten sein wird, ist die konzeptionelle und praktische Durchführung der Aktion übertragen. Die geistliche und pastorale Leitung und zugleich die Zuständigkeit für die Vergabe der Kollektenmittel übernimmt eine bereits im Herbst 1990 unter dem Vorsitz des Kölner Erzbischofs, Kardinal *Joachim Meisner,* eingerichtete Unterkommission der Kommission für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz.

Solange keine endgültige rechtliche Struktur für „Renovabis" geschaffen ist, wird mit einem am 16. März gegründeten eingetragenen Verein der Aktion eine Rechtsform gegeben, die auch den Zugang zu öffentlichen Mitteln sichern soll.
Wie die konkrete Koordination und Kooperation mit den bereits bestehenden Einrichtungen verlaufen soll, ist bisher nicht entschieden.

Gebündelte Kompetenz wird dringend erforderlich sein, um „Renovabis" im Sinne seiner Initiatoren auf den Weg zu bringen, etliche Hindernisse sind zu überwinden. Dies gilt wohl zuallererst für den der Hilfsaktion zentralen „partnerschaftlichen Ansatz". Bei der Realisierung der Selbstverpflichtung, mit den „Schwesterkirchen" die Prioritäten der Hilfe gemeinsam zu erarbeiten, ist die junge Aktion mit völlig unterschiedlichen Ausgangssituationen – man denke etwa an Polen und die Ukraine – in den Ländern Mittel- und Osteuropas konfrontiert. Zum Teil fehlen nahezu alle kirchlichen Strukturen, ist die katholische Kirche in einer extremen Minderheitenposition. Spezifische Anliegen, wie sie etwa das ZdK mit einer Förderung der Laienarbeit verfolgt, werden in manchen Ländern wohl einen sehr langen Atem verlangen. Vor allem wird das Verhältnis der katholischen Ortskirchen zur Orthodoxie einiges Fingerspitzengefühl erfordern. Die Bischöfe betonen eigens die besondere Bedeutung der ökumenischen Zusammenarbeit.

Es bleibt die Hoffnung, daß die Spendenfreudigkeit der Deutschen durch die Konfrontation mit der zum Teil unvorstellbaren Notsituation in manchen Ländern Osteuropas ungetrübt bleibt. Den Glaubwürdigkeitsbonus, über den die kirchlichen Hilfswerke in ihrem Dritte-Welt-Engagement insgesamt verfügen, wird ihnen auch für die neue Hilfsaktion einen Vorteil sichern. *fo*

Signal

Die Spanische Bischofskonferenz und ihr neuer Vorsitzender

Die jüngste Vollversammlung der Spanischen Bischofskonferenz, die vom 15. bis 20. Februar stattfand, stieß schon im Vorfeld auf weit größeres Interesse in Kirche, Öffentlichkeit und Medien, als es solchen Veranstaltungen normalerweise zuteil wird, und auch während der Vollversammlung drängten sich die Journalisten am Madrider Sitz der Bischofskonferenz. Der Grund für diese besondere öffentliche Aufmerksamkeit: Die Bischöfe hatten einen *neuen Vorsitzenden* zu wählen und von dieser Wahl wurde gleichzeitig eine *Richtungsentscheidung* erwartet.

Der bisherige Vorsitzende, der Madrider Erzbischof Kardinal *Angel Suquía,* stand nach Ablauf von zwei dreijährigen Amtsperioden nicht mehr zur Wahl; er hatte im letzten Jahr mit Erreichen der Altersgrenze von 75 Jahren pflichtgemäß sein Rücktrittsgesuch als Erzbischof der spanischen Hauptstadt eingereicht. Der aus dem Baskenland stammende Suquía hatte sich als Konferenzvorsitzender als scharfer Kritiker des moralischen Verfalls in der spanischen Gesellschaft profiliert und immer wieder deutliche Gegenpositionen zu Maßnahmen der sozialistischen Regierung unter *Felipe González* bezogen (vgl. HK, Juni 1991, 283ff.). Dieser Kurs war auch im Episkopat zumindest im Blick auf Stil und einzelne Akzentsetzungen nicht unumstritten: In der Diskussion über die letzten drei Jahre von Kardinal Suquía an der Spitze der Konferenz gab es auf der Vollversammlung offenbar kritische Anmerkungen, die sich vor allem auf das Verhältnis der Kirche zur Regierung, zur Kultur und zu den Medien bezogen.

Das Ergebnis der Neuwahl überschrieb ein Bericht in der Zeitschrift „Ecclesia" mit „Kontinuität und Erneuerung". Die Bischöfe wahrten die Kontinuität, indem sie den Erzbischof von Zaragoza, *Elias Yanes,* für die nächsten drei Jahre zum Vorsitzenden der Konferenz und den Erzbischofkoadjutor von Granada, *Fernando Sebastián*, zu seinem Stellvertreter wählten. Der neue Vorsitzende war von 1972 bis 1977 Sekretär der Bischofskonferenz und amtierte die letzten sechs Jahre als Stellvertreter von Kardinal Suquía; Bischof Sebastián diente der Konferenz von 1982 bis 1988 als Sekretär. Zum neuen Sekretär wählten die spanischen Bischöfe jetzt den Bischof von Sigüenza-Guadalajara, *José Sánchez,* nachdem der zunächst gewählte Madrider Weihbischof *Gutiérrez* die Wahl nicht angenommen hatte.

Gleichzeitig bedeutet die Wahl von Erzbischof Yanes aber auch ein Signal der *Erneuerung*, eine *Zäsur* gegenüber der Amtszeit von Kardinal Suquía. Die Bischöfe entschieden sich schon im ersten Wahlgang überraschend deutlich (mit 45 von 77 Stimmen) für den Kandidaten, der für Offenheit und Dialogbereitschaft stand, während der Wunschkandidat des konservativen Flügels in der Bischofskonferenz, Erzbischof *Ricardo María Carles* von Barcelona, sich mit 30 Stimmen zufriedengeben mußte. Erzbischof Yanes betonte in seiner Ansprache zum Abschluß der Vollversammlung die Bedeutung des „evangelisierenden Dialogs mit der Gesellschaft", der eine „dienende und evangelisierende Präsenz" der Kirche im Bereich der Kultur und in den sozialen Problemfeldern beinhalte. Dazu brauche es einen „respektvollen und konstruktiven Dialog" mit den staatlichen Organen und den Zugang zur öffentlichen Meinung durch die Medien (Vida Nueva, 27.2.93). Diese Sätze wurden auch in das Kommuniqué der Vollversammlung aufgenommen.

Beobachter des Treffens waren sich darin einig, daß die Spanische Bischofskonferenz als Institution gestärkt aus der Vollversammlung hervorging, daß die Wahl der neuen Führung vor allem als Sieg der *bischöflichen Kollegialität* zu werten ist: Die Bischöfe wählten einen Vorsitzenden, von dem sie sich Fähigkeit zum Gespräch, zum Ausgleich zwischen den verschiedenen Strömungen im Episkopat wie in der Kirche insgesamt und zu einer kollegial rückgebundenen Praxis öffentlicher Verantwortung der Kirche versprechen. Gleichzeitig ist die Wahl von Erzbischof Yanes auch ein Zeichen für die wachsende Einsicht, daß ein einseitiger Konfrontationskurs gegenüber der Öffentlichkeit für die spanische Kirche letztlich eher nachteilige Auswirkungen hat, daß moderate Töne mehr bewirken als überzogene Anklagen. *ru*

Bosnien: Kirchen drängen zu politischer Entschlossenheit

Über Monate sei die Welt nun ohnmächtiger Zeuge des Dramas in Bosnien-Herzegowina, schreibt der Papst in seiner jüngsten Botschaft an den UNO-Generalsekretär. Seit Beginn der Kämpfe mahnen kirchliche Stimmen in Deutschland ebenso wie der Apostolische Stuhl vor allem die Regierungen in Europa zu entschlossenerem Handeln. Besonderes Augenmerk gilt dabei dem Verhältnis zur serbisch-orthodoxen Kirche.

Tiefes Erschrecken, Empörung und Zorn löse der Krieg im ehemaligen Jugoslawien mit seinen entsetzlichen Menschenrechtsverletzungen, den sogenannten ethnischen Säuberungen und der Schändung von Frauen und Kindern aus. Besonders bedrückend sei dieser Krieg auch, „weil er Gefühle der Ohnmacht aufkommen läßt". Einmal mehr haben die deutschen Bischöfe bei ihrer Frühjahrsvollversammlung in einem Gebetsaufruf für den Frieden im ehemaligen Jugoslawien der Spannung von Entsetzen und Ohnmacht Ausdruck verliehen, die die Stellungnahmen, Hilfs- und Gebetsaufrufe der deutschen Kirchen, der christlichen Friedensbewegung ebenso wie des Vatikans durchweg kennzeichnet.

Dem Rechtsbruch entgegentreten

Ohne direkt Schuldige oder Aggressoren zu benennen, beklagen die Bischöfe den Krieg in Bosnien-Herzegowina und Kroatien als klaren Bruch des in der UN-Charta verankerten Schutzes der Zivilbevölkerung, als Mißachtung der KSZE-Verpflichtung zur Achtung der Menschenwürde, des Minderheitenschutzes und der Demokratie. Die Völkergemeinschaft insgesamt und in ihr die Bundesrepublik müßten diesem offenkundigen Rechtsbruch entschiedener entgegentreten. Nichts dürfe unversucht bleiben, um den zahllosen Opfern der Gewalt zu helfen und den brutalen Krieg rasch zu beenden. Die militärische Intervention ist dabei für die Bischofskonferenz ultima ratio; zuvor müßten alle Möglichkeiten unterhalb der Gewaltanwendung ausgeschöpft sein.

Auch bei den Vertretern der *evangelischen Kirchen* Deutschlands herrscht gegenüber der in der politischen Landschaft mehr und mehr zu vernehmenden Forderung nach einem direkten Eingreifen von UN-Truppen große Zurückhaltung, wenngleich beispielsweise der Präses der rheinischen Landeskirche, *Peter Beier,* Anfang Februar zu bedenken gab: Es gebe in der Völkergemeinschaft Situationen, die keine Möglichkeiten mehr offenließen als die Androhung und schließlich auch Anwendung militärischer Gewalt. Skeptisch gegenüber einer militärischen Lösung hatten sich auf Anfrage des evangelischen Pressedienstes im Januar die ostdeutschen Bischöfe gezeigt und auf mehr politische Entschiedenheit, eine konsequentere Durchsetzung des Waffenembargos und die Unterstützung der Friedenstruppen vor Ort gedrängt.
Nach einem Besuch des serbisch-orthodoxen Bischofs Konstantin im Kirchenamt der EKD Mitte März – der in Hildesheim residierende Bischof steht rund 200000 Mitgliedern der serbisch-orthodoxen Kirche in Deutschland vor – forderten beide Kirchen in einem gemeinsamen Kommuniqué die Schaffung eines internationalen Gerichtes für die im ehemaligen Jugoslawien begangenen Kriegsverbrechen.

Der Ökumenische Rat der Kirchen wandte sich zur gleichen Zeit eindeutig gegen eine Militärintervention, denn dies würde, so Generalsekretär *Konrad Raiser,* den Konflikt weiter verschärfen. Ebenso äußerte sich im März auch der Zentralausschuß der KEK und forderte zugleich eine bessere Unterstützung der Friedensbemühungen der Vereinten Nationen.

Die Beziehungen zur serbisch-orthodoxen Kirche

Mit dem Appell an die *besondere Verantwortung der Christen* für „Konfliktminderung und Vertrauensbildung" benennen die deutschen Bischöfe in ihrem Gebetsaufruf zugleich einen zentralen Nerv des kirchlichen Friedensengagements im ehemaligen Jugoslawien: die „Schwierigkeiten, die bis heute auf den Beziehungen der Schwesterkirchen – vor allem der römisch-katholischen und der serbisch-orthodoxen Kirche – zueinander lasten".
Seit Ausbruch des Krieges haben immer wieder einzelne Vertreter der serbisch-orthodoxen Kirche ausländische Kirchen mit einer vorbehaltlosen Rechtfertigung serbischer Gewalt und der Rede vom serbischen Verteidigungskrieg schockiert und damit, da zugleich das Belgrader Patriarchat Friedenswillen und Dialogbereitschaft demonstriert, ihre Kirche ins Zwielicht gerückt (vgl. HK, September 1992, 430ff.). Befremden löste beispielsweise eine Ende vergangenen Jahres veröffentlichte Erklärung der serbisch-orthodoxen Kirche aus, in der die Bischöfe zwar den sofortigen Stopp aller Kriegshandlungen und umgehende Friedensvereinbarungen forderten, zugleich aber die Berichte über die systematische Vergewaltigung zigtausender muslimischer Frauen in serbischen Lagern als „unwürdigsten Bestandteil der Kriegspropaganda einer der Kriegsparteien" bezeichneten.

Das Bemühen, gegenüber der serbisch-orthodoxen Kirche – in einem ohnehin gereizten Gesprächsklima zwischen

Rom und der Orthodoxie überhaupt – keine Türen durch pauschale Verurteilungen des serbischen Volkes zuzuschlagen, kennzeichnet die zahlreichen päpstlichen Stellungnahmen, Gebetsaufrufe und Appelle zu politischer Verhandlungsbereitschaft. Geradezu inständig wurde Patriarch Pavle um eine Beteiligung am Gebetstreffen in Assisi Anfang Januar dieses Jahres gebeten, das der Papst ausdrücklich in direkten Bezug zum Krieg in Bosnien-Herzegowina gestellt hatte (vgl. HK, Februar 1993, 59f.). Der serbische Patriarch kam nicht, ließ jedoch in einer Botschaft wissen, er wolle keineswegs die brüderlich ausgestreckte Hand Roms ausschlagen.

Dagegen kam es seit Ausbruch der Kämpfe in Kroatien bereits zu mehreren Treffen zwischen Vertretern der Religionsgemeinschaften des ehemaligen Jugoslawien. Zuletzt haben sich der serbisch-orthodoxe Patriarch, der katholische Erzbischof von Sarajewo, *Vinko Puljić,* und das Oberhaupt der Muslime in Bosnien-Herzegowina, Reis ul-Ulema *Selimoski,* Ende November letzten Jahres in Zürich getroffen. Der Zagreber Erzbischof, Kardinal *Franjo Kuharić* und der serbisch-orthodoxe Patriarch kamen bereits dreimal in Sremski Karlovci, in Slavonski Brod und in Genf zusammen (vgl. HK, November 1992, 536). Diese Zusammenkünfte endeten immer im gemeinsamen Friedensappell und der Versicherung, der Konflikt sei kein religiöser. Die Chancen für ein Treffen zwischen dem Papst und dem serbischen Patriarchen scheinen sich indessen doch zu verbessern. Anfang März kam es zu ausführlichen Gesprächen zwischen Pavle und dem Nuntius in Belgrad, Erzbischof *Gabriel Montalvo.*

Eine deutliche Verurteilung des Angriffskrieges

Beim Neujahrsempfang für das beim Apostolischen Stuhl akkreditierte Diplomatische Corps am 16. Januar 1993 verurteilte der Papst, ohne eine der kriegführenden Parteien in Bosnien-Herzegowina direkt der Aggression zu bezichtigen, in aller Deutlichkeit den Angriffskrieg: Dieser sei des Menschen unwürdig, die moralische und körperliche Vernichtung des Gegners ein Verbrechen, die praktizierte Gleichgültigkeit solchem Verhalten gegenüber eine schuldhafte Unterlassung (Osservatore Romano, 4./5.1.93). Wie in seiner Weltfriedensbotschaft und auch schon bei früheren Gelegenheiten (vgl. HK, Februar 1992, 102) forderte der Papst vor den Diplomaten, die internationale Gemeinschaft müsse entschiedener ihren politischen Willen deutlich machen, „Angriff und gewaltsame Gebietseroberung nicht hinzunehmen, auch nicht die Verirrung der ethnischen Säuberung".

Anläßlich der Eröffnung der Internationalen Ernährungskonferenz in Rom Anfang Dezember letzten Jahres hatte der Papst – ohne direkt die Situation in Bosnien-Herzegowina oder die angelaufene internationale Aktion in Somalia zu nennen – die Pflicht der internationalen Gemeinschaft zur „humanitären Einmischung" betont (Osservatore Romano, 6.12.92). Vor dem Diplomatischen Corps griff er diesen Gedanken noch einmal verdeutlichend auf: Wenn alle durch Übereinkünfte und internationale Organisationen vorgesehenen Prozesse erschöpft seien und trotzdem ganze Völker und Volksgruppen der Aggression eines ungerechten Angreifers zu erliegen drohten, habe die Staatengemeinschaft die Pflicht zur Entwaffnung des Angreifers. Die Grundsätze der Souveränität der Staaten und der Nichteinmischung in ihre inneren Angelegenheiten dürften keine Schutzwand bilden, hinter der man foltern und morden dürfe.

Deutlich lenkte der Papst das Augenmerk auch auf den Schaden, den die „brudermörderischen Kämpfe" im ehemaligen Jugoslawien für die neue Friedensordnung in Europa und in der Welt haben würden: Ganz Europa und seine Institutionen würden dadurch gedemütigt und die Friedensbemühungen der letzten Jahre vernichtet.

In einer Mitte März UN-Generalsekretär *Boutros Boutros-Ghali* von Kardinal *Roger Etchegaray,* Präsident des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax", überbrachten Botschaft drängte der Papst erneut die Vereinten Nationen, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln ein Ende des Krieges herbeizuführen. Wieder unterstrich Johannes Paul II. dabei, die Rechtsautorität und die moralische Kraft der höchsten internationalen Instanzen seien die Grundlage für das Recht auf Intervention, um die zur Geisel gewordene Bevölkerung vor dem mörderischen Wahn der Anstifter des Krieges zu retten.

Beispielhafte Versöhnung der Kirchen gefordert

Niemand im politischen oder gesellschaftlichen Raum und auch nicht die Kirche verfüge in der gegenwärtigen Situation über Konzepte, um die Kämpfe rasch zu beenden und das Leid der Betroffenen wirksam zu lindern, heißt es in einer am 11. März veröffentlichten Stellungnahme der Arbeitsgruppe „Sicherheitspolitik" der Deutschen Kommission Justitia et Pax zum Konflikt im ehemaligen Jugoslawien. Dennoch dürfe man nicht kapitulieren, schon um eine Wiederholung eines solchen Konfliktes in Europa auszuschließen. Grundsätzlich habe die Eskalation des Konfliktes gezeigt, wie wichtig Systeme der Früherkennung und Prävention für zwischenstaatliche Konflikte ebenso wie für drohende innerstaatliche gewaltsame Auseinandersetzungen seien. Dringend müßten *Methoden und Mechanismen friedlicher Konfliktbearbeitung* ausgebaut und der politische Wille der Völker gestärkt werden, die vorhandenen Möglichkeiten auch zu nutzen.

Anfang Februar erklärte der Sekretär der deutschen Sektion von Pax Christi, *Joachim Garstecki,* der Ruf nach militärischen Einsätzen gegen den Hauptaggressor Serbien sei auch eine Konsequenz fehlender Prävention durch die europäische Politik gegenüber einer inneren Gewaltdynamik im ehemaligen

Jugoslawien, die bereits 1989/90 erkennbar gewesen sei. Es scheine, daß mit militärischen Maßnahmen, diese Versäumnisse nun kompensiert werden sollten.

Zur Problematik einer militärischen Intervention als äußerstem Mittel erklärt die Kommission Justitia et Pax, es sei zu befürchten, daß besonders bei einem Einsatz von Landstreitkräften der Krieg unkontrollierbar werde und sich ohne Aussicht auf eine vereinbarte Friedenslösung ausweite. In der realistischen Einschätzung des Risikos auch der bewaffneten Durchsetzung des Embargos zielten die Bemühungen der Vereinten Nationen auf die Ausschöpfung der politischen Einwirkungsmöglichkeiten. Deutlich bleibe dabei allerdings, daß bislang ein *Konzept für eine regionale Friedensordnung* fehle. Unmittelbar sei nun eine wirksamere Krisenpolitik erforderlich, da eine regionale und überregionale Ausweitung des Krieges über das momentane Kampfgebiet drohe.

Vordringlich seien in der gegebenen Situation vor allem die Versorgung der notleidenden Bevölkerung in den Kampfgebieten, die internationale Kontrolle der Internierungslager aller Kriegsparteien, die Bereitschaft des Auslands, freigelassene Internierte aufzunehmen und eine konzertierte europäische Flüchtlingspolitik. Der politische Druck lasse sich, so betont die sicherheitspolitische Arbeitsgruppe, auf der diplomatischen wie wirtschaftlichen Ebene durchaus noch verschärfen.
Die Kirchen und Religionsgemeinschaften vor Ort ebenso wie im Ausland sollten jede Möglichkeit beispielhaften Versöhnungshandelns ausschöpfen, vor allem aber verhindern, „daß einzelne ihrer Vertreter die betriebene brutale Gewaltpolitik noch theologisch-ethisch legitimierten". *A. F.*

Schweiz: Römische Gesten der Versöhnung

Mit der Ernennung von zwei Weihbischöfen für das Bistum Chur hat Johannes Paul II. den seit langem erwarteten Schritt zu einer Entschärfung der dortigen Krise um Bischof Wolfgang Haas getan. Die Mehrzahl der Katholiken des Bistums, die mit Person und Amtsausübung von Bischof Haas nicht einverstanden ist, hat jetzt zwei bischöfliche Ansprechpartner. Allerdings wurde in den vergangenen Jahren so viel Vertrauen verspielt, daß der Weg aus der Krise mühsam wird.

„Mit Freude und Erleichterung" hat die Schweizer Bischofskonferenz an ihrer Frühjahrsversammlung den Entscheid Johannes Pauls II. entgegengenommen, durch die Ernennung von zwei Weihbischöfen die derzeitigen Probleme in der Diözese Chur einer guten Lösung entgegenzuführen. Mitgeteilt wurden dieser Entscheid und die Namen der Ernannten – es handelt sich um den an der Gregoriana als Philosophieprofessor tätigen Jesuiten *Peter Henrici* und den an den Priesterseminarien von Lausanne, Genf und Freiburg sowie Sitten als Spiritual tätigen Marianisten *Paul Vollmar* – in einem Brief des Papstes an den Präsidenten der Bischofskonferenz, Bischof *Pierre Mamie.* Überbracht wurde der Brief vom Apostolischen Nuntius in Bern, Erzbischof *Edoardo Rovida.* Zehn Tage späte wurde zudem offiziell bekanntgegeben, daß Nuntius Rovida von Erzbischof *Karl-Josef Rauber* abgelöst werde, der als Delegierter des Papstes eine Bestandsaufnahme der Probleme in der Diözese Chur vorzunehmen sowie Lösungsmöglichkeiten zu erarbeiten hatte und bei der Wahrnehmung dieses Auftrages in der Schweiz auf allen Seiten solches Vertrauen zu gewinnen vermochte, daß er in der Churer Bistumskrise in weiten Kreisen als der eigentliche „Hoffnungsträger" galt. Wenige Wochen vorher wurde anderseits der Sonderbotschafter der Schweiz beim Heiligen Stuhl, *Jenö Staehelin,* mit einer neuen Aufgabe betraut, aber noch nicht ersetzt.

Eine überraschende Entscheidung

Der Entscheid des Papstes kam auch für aufmerksame Beobachter überraschend. Nach der Winterversammlung der Schweizer Bischofskonferenz hatte ihr Präsident noch erklärt, er stehe mit Rom in einem stetigen Gespräch, und Sonderbotschafter Staehelin ließ anderntags verlauten, eine Lösung des Problems Chur müsse erdauert werden, weil es dabei um einen komplizierten Prozeß gehe (HK, Januar 1993, 51–52). Die getroffene Lösung ist nun aber im Vergleich mit organisatorischen Lösungen, wie namentlich der diskutierten und vom Präsidenten der Bischofskonferenz offenbar favorisierten *Errichtung einer Apostolischen Administratur Zürich,* eher unkompliziert. Bemerkenswert indes ist, daß der römische Entscheid dem Churer Bischof *Wolfgang Haas* in der Privataudienz vom 12. Februar mündlich eröffnet, der Kirche in der Schweiz indes schriftlich im Brief Johannes Pauls II. an den Präsidenten der Bischofskonferenz vom 1. März offiziell mitgeteilt wurde.

Obwohl es sich bei der Ernennung der zwei Weihbischöfe um eine römische Lösung handelt, wurden zwei ohne besondere Vollmachten ausgestattete Auxiliarbischöfe und also auch keine „Gebietsbischöfe" ernannt. Die römische Lösung bzw. der päpstliche Entscheid stützt sich aber auf die langjährige und langwierige Informationsbeschaffung und -verarbeitung ab, wie im Papstschreiben auffallend ausführlich erklärt wird: „Nach den Begegnungen, die ich mit Ihnen und meinen übrigen Brüdern im Bischofsamt Ihres Landes hatte, ferner aufgrund der zahlreichen Informationen, die mir von seiten glaubwürdiger Personen zugegangen sind, bin ich

zu einer besseren Kenntnis der aktuellen Schwierigkeiten in dieser Diözese gelangt wie auch des lebhaften Wunsches der Priester und Gläubigen, es möchten alle Anstrengungen unternommen werden, um die volle kirchliche Gemeinschaft wiederherzustellen. Nachdem ich lange gebetet und überlegt habe und durch die Hinweise kompetenter Personen aufgeklärt wurde, bin ich zur Überzeugung gelangt, daß die Ernennung von zwei Auxiliarbischöfen im Augenblick die beste Verfügung ist, um die entstandenen Schwierigkeiten zu überwinden."
Zugleich wird in diesem Brief das Ziel der getroffenen Maßnahme sehr offen formuliert: „Die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft in einer Kirche mit ehrwürdigen und herausragenden christlichen Traditionen."

Eine „Troika" als Lösung

Nachdem der Heilige Stuhl wie die Schweizer Bischofskonferenz unbeirrbar auf der Rechtmäßigkeit der Ernennung von Wolfgang Haas zum Bischofskoadjutor bestanden hatte, wäre als Maximallösung nur noch in Frage gekommen, daß Bischof Haas spontan oder dazu gedrängt auf sein Amt verzichtet hätte. Daß er diesen Schritt nicht zu tun vermochte, ist im wesentlichen mit seiner Persönlichkeit zu erklären.
Ob die angeordnete Erweiterung der Bistumsleitung um zwei Weihbischöfe die persönlichkeitsbedingten Churer Schwierigkeiten vermindern oder gar beseitigen kann, wird davon abhängen, ob es Bischof Haas wirklich gelingt, die beiden Weihbischöfe so voll in die Leitung der Diözese zu integrieren, wie er es der Bischofskonferenz als seine Absicht erklärt hat. In seinem Hirtenwort am Tage nach der Bekanntmachung hat Bischof Haas seine Freude über die getroffene Lösung unter anderem damit begründet, daß „mit diesen Mitbrüdern im Bischofsamt mein pastorales Wirken als Diözesanbischof eine wertvolle Unterstützung und eine vielfältige Ergänzung erfahren wird".

Auf der Pressekonferenz erinnerte Mamie daran, wie seine eigenen anfänglichen Schwierigkeiten als Diözesanbischof im Gefolge der Ernennung von *Gabriel Bullet* zum Weihbischof überwunden werden konnten; so erwarte er nun auch, daß die Churer Troika – eine Troika nicht Leninschen, sondern Puschkinschen Stils –, das Bistum anders leiten werde, als es vorher der Diözesanbischof allein getan habe. Und der Vizepräsident, Bischof *Otmar Mäder* (Sankt Gallen) fügte hinzu: Die Entscheide könnten breiter abgestützt werden, die Zahl der Anlaufstellen würde vergrößert, die Arbeit könne besser verteilt werden, Fragen im Blick auf die Zukunft könnten breiter abgestützt werden. Hingegen sei nicht zu erwarten, daß Entscheide, die Bischof Haas getroffen habe und die zur Zeit zur Ausführung gelangten – wie die Verlegung des Dritten Bildungsweges der deutsch-schweizerischen Bistümer und Bistumsanteile von Chur nach Luzern –, schon bald rückgängig gemacht würden.

Abgesehen von nur langfristig zu korrigierenden (Fehl-)Entscheiden sind die Erwartungen an die beiden Weihbischöfe wie an den neuen Nuntius von *Zuversicht* getragen. An den menschlichen, geistlichen und seelsorgerlichen Qualitäten der Ernannten wurde kein Zweifel laut. Eine gewisse Zurückhaltung war in der Zentralschweiz und in Graubünden zu spüren, weil beide mit den *Züricher Verhältnissen* besonders vertraut sind: Peter Henrici ist Züricher Bürger und mit seiner Heimatstadt verbunden geblieben, Paul Vollmar wirkte lange Jahre als Lehrer und Rektor an der Katholischen Schule in Zürich.

Gelegentlich geäußerten Bedenken, Bischof Haas würde die beiden Weihbischöfe in ihrer Wirksamkeit zu beschränken versuchen, wird die starke Persönlichkeit der beiden erfahrenen Ordensmänner entgegengehalten: Sie würden sich gegenüber der Persönlichkeit von Bischof Haas, die letztlich die Churer Wirren ausgelöst hat, zu behaupten wissen. Zudem dürften sie mit der Unterstützung der Bischofskonferenz und des neuen Nuntius rechnen können. Nachdem Bischof Haas mit den ernannten Weihbischöfen vom Papst in Privataudienz empfangen worden war, erklärte Bischof Mäder, es sei „nicht ganz gewöhnlich, daß ein Bischof mit seinen beiden Weihbischöfen, bevor sie überhaupt geweiht sind, gemeinsam beim Papst ist. Ich vermute, daß es dabei darum ging, wie und in welcher Weise die beiden neuen Weihbischöfe eingesetzt werden sollen. Es war sicher nicht nur ein Höflichkeitsbesuch, wahrscheinlich ging es darum, wie die Zusammenarbeit geregelt werden soll".
Als deutschschweizerischer Vizepräsident der Bischofskonferenz erwartet Bischof Mäder von der getroffenen Churer Lösung auch vorteilhafte Auswirkungen über das Bistum Chur hinaus. „Wir werden sicher in der Bischofskonferenz zusammen mit den beiden neuen Mitgliedern überlegen, in welcher Richtung wir versuchen, der Seelsorge in der gesamten Schweiz und vor allem auch in der Deutschschweiz neue Impulse zu geben. Es wäre aber nicht fair, wenn wir jetzt die beiden gleichsam in ein Schema hineinpressen würden, zu dem sie dann nichts mehr zu sagen hätten. Das wollen wir gemeinsam besprechen, vielleicht auch gemeinsam mit dem neuen Nuntius."

Eine Absage an den „Katholikalismus"

Als einzige kirchliche Bewegung hat sich die Schweizerische Aufbruch-Bewegung, die sich im Gefolge der Ernennung von Wolfgang Haas zum Bischofskoadjutor als Herausgeberin der kirchenkritischen Zeitung „Aufbruch" formiert hatte, ablehnend geäußert; sie fordert nach wie vor namentlich die Abberufung von Wolfgang Haas als Diözesanbischof. Zustimmung hingegen hat der römische Entscheid bei der „Katholischen Volksbewegung Pro Ecclesia" gefunden, in der sich ebenfalls im Gefolge der Ernennung von Haas der Rechtskatholizismus so neu formierte, daß er in Analogie zum erstarkenden evangelikalen Flügel im Protestantis-

mus als „katholikal" zu bezeichnen ist. Dieser „Katholikalismus" erklärte den Churer Bistumsstreit bislang als einen Streit zwischen „den kirchen- und papsttreuen Katholiken" auf der einen Seite und den übrigen Katholiken auf der anderen Seite und also als „einen Kirchenkampf gegen Bischof Wolfgang Haas und den Hl. Vater".
Die römische Lösung hat Unvoreingenommen indes klar machen können, daß der Churer Bistumsstreit kein Streit um den rechten Glauben ist, sondern um einen Kirchenmann, seine religiöse Kultur und den Stil seiner Amtsführung, die von wohl einer Mehrheit der Gläubigen nicht mehr ertragen werden. Mit der getroffenen Entscheidung bleibt seine religiöse Kultur der Minderheit erhalten, während die Mehrheit andere „Ansprechpartner" erhalten hat. Was die getroffene Entscheidung indes nicht zu ändern vermag, was keine Entscheidung zu ändern vermag: Die religiöse Lage im Bistum Chur – und im Schweizer Katholizismus und vielleicht darüber hinaus – kann nicht wieder werden, was sie vor den Churer Wirren war: Zu viel Vertrauen wurde verspielt. *R. W.*

Lehrverurteilungen: Positives Votum aus dem Einheitsrat

Auf dem Weg zu einer offiziellen katholischen Stellungnahme zu der Studie über die gegenseitigen Lehrverurteilungen im 16. Jahrhundert ist ein wichtiger Schritt zu verzeichnen: Ein im Auftrag des vatikanischen Rates zur Förderung der Einheit der Christen erstelltes Gutachten kommt zu dem Schluß, daß die Ergebnisse der Studie in weiten Teilen Zustimmung verdienen. Das betrifft vor allem die Rechtfertigungs- und Eucharistielehre, während bei der Frage nach dem Amt ungelöste Probleme bleiben.

Mitte Januar übersandte Kardinal *Edward Cassidy,* der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, den beiden Vorsitzenden des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen ein im Auftrag des Rates erarbeitetes umfangreiches theologisches Gutachten zu der vom Ökumenischen Arbeitskreis erstellten und 1986 veröffentlichten *Studie über die gegenseitigen Lehrverurteilungen* in den reformatorischen, vor allem lutherischen Bekenntnisschriften und den Dekreten des Trienter Konzils, die seinerzeit den Kirchen zur Stellungnahme übergeben wurde. Damit liegt jetzt über ein Jahr nach den ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen (vgl. HK, Dezember 1991, 551ff.) ein erstes offizielles Votum von katholischer Seite zu dem zwar recht diffizilen, für den Fortgang der evangelisch-katholischen Ökumene aber wichtigen und verheißungsvollen Projekt „Lehrverurteilungen" vor. Die Rezeption tritt damit auch in der katholischen Kirche in eine neue Phase.
Der Einheitsrat (damals noch Einheitssekretariat) war schon in der nach dem Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik vom November 1980 (vgl. HK, Januar 1981, 36ff.) gebildeten Gemeinsamen Ökumenischen Kommission vertreten. Diese Kommission beschloß, sich der Frage der gegenseitigen Lehrverurteilungen anzunehmen und beauftragte den Ökumenischen Arbeitskreis (seinerzeit unter dem Vorsitz von Kardinal *Hermann Volk* und Bischof *Hermann Kunst;* jetzt von Bischof *Karl Lehmann* und dem früheren hannoverschen Landesbischof *Eduard Lohse*) mit der Ausarbeitung einer entsprechenden Studie. Nach Abschluß der Studie wurde sie auch dem Einheitsrat zugeleitet, der zunächst die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz abwarten wollte. Sie hatte nach der Frühjahrsvollversammlung 1986 eine entsprechende Arbeitsgruppe gebildet. Nachdem sich abzeichnete, daß sich die Ausarbeitung der deutschen Stellungnahme länger hinziehen würde, berief der Einheitsrat im Frühjahr 1990 eine theologische Expertengruppe zur Erstellung eines Gutachtens. Es wurde dem Rat am 15. Dezember 1992 übergeben.

Zustimmung in vielen Punkten

Das Gutachten für den Einheitsrat hat einen *anderen Stellenwert im Rezeptionsvorgang* als die Stellungnahmen, die von der Theologischen Kommission der Arnoldshainer Konferenz und vom Gemeinsamen Ausschuß der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes vorgelegt wurden. Während die beiden evangelischen Voten in *Beschlußvorlagen* für die Synoden der einzelnen Landeskirchen münden und somit direkt auf verbindliche Entscheidungen der zuständigen kirchlichen Gremien zielen, versteht der Einheitsrat sein Gutachten als „Einladung zu einem dialogischen Prozeß, in dessen Verlauf die Ergebnisse der Studie ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?' vertieft und erweitert werden sollen" (so der Brief von Kardinal Cassidy). Das Gutachten ist formal auch nicht mit den vatikanischen Stellungnahmen zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt (vgl. HK, Januar 1988, 27ff.) oder zum Schlußbericht der anglikanisch-katholischen Dialogkommission (vgl. HK, Januar 1992, 5) zu vergleichen.

Der Studie über die Lehrverurteilungen wird vom Einheitsrat insgesamt bescheinigt, es handle sich um eine Untersuchung von höchster wissenschaftlicher Qualität, „die die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts in eine neue Perspektive rückt und einen beachtlichen Beitrag zur Versöhnung der getrennten Christen leistet". Im einzelnen fällt die Bewertung der Ergebnisse des Ökumenischen Arbeitskreises in dem vatikanischen Gutachten *differenziert*

und nuanciert aus. In vielen wichtigen Punkten stimmt das Gutachten den Schlußfolgerungen der Verwerfungsstudie zu, in anderen macht es Bedenken geltend und verweist auf noch genauer zu klärende Fragen. Zustimmung wird vor allem bei den Themen *Rechtfertigung* und *Eucharistie* signalisiert, während der *Amtsteil* der Verwerfungsstudie als defizient bewertet wird.

So bestätigt das Gutachten als Schlußfolgerung eines Durchgangs durch die einzelnen Canones des Trienter Rechtfertigungsdekrets die Auffassung der Studie über die Lehrverurteilungen, „daß die Canones 1–32 zum Rechtfertigungsdekret die lutherische Lehre, wie sie in den Bekenntnisschriften festgelegt ist, nicht treffen". Diese Schlußfolgerung werde durch neuere Untersuchungs- und Dialogergebnisse gestützt, die zeigten, daß die Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben nicht mehr kirchentrennend sei. Von „voller Zustimmung" zu den Ergebnissen der Verwerfungsstudie ist auch im Teil über die *Eucharistie* durchgehend die Rede. Zusammenfassend stellt das Gutachten fest: „Wir sind dankbar dafür, daß in der Eucharistielehre weitreichende Übereinstimmung erzielt wurde, sowohl was die Realpräsenz, als auch was den Opfercharakter der Messe – verstanden als Vergegenwärtigung des Opfers Christi – anbelangt."

Es wird ausdrücklich vermerkt, bezüglich der Eucharistielehre bestünden *keine kirchentrennenden Gegensätze* mehr, wohl aber in der Frage des Amtes in ihrer inneren Beziehung zur Eucharistie. Beim Bußsakrament sind nach Auffassung des Gutachtens eine ganze Reihe von Canones des Tridentinum (etwa bezüglich der Teile des Bußsakraments oder der Vollständigkeit des Sündenbekenntnisses) nicht mehr kirchentrennend; als trennend verbleiben die Fragen nach der Sakramentalität der Buße und – auch hier wieder – nach der inneren Beziehung des Bußsakraments zum geistlichen Amt. Als nach wie vor ungelöstes Problem macht der Text auch den Dissens zwischen Katholiken und Lutheranern bezüglich des „sakramentalen Charakters von Firmung, Ehe und Krankensalbung" geltend.

Ökumenische Akzente, die hoffen lassen

Beim *Amtsteil* der Verwerfungsstudie kommt das Gutachten für den Einheitsrat zu dem Schluß, er übertreffe die bisherigen lutherisch-katholischen Dialogergebnisse nicht und biete keinen Durchbruch zu einem höheren Maß an Konsens: „Die bezüglich des Amtes festgestellten Konvergenzen bieten keine hinreichende Basis für einen Fortschritt in Richtung auf ein verbindlicheres Maß an Gemeinsamkeit im Gottesdienst und insbesondere in Richtung auf eine sakramentale Gemeinschaft in der Eucharistie." Kritisch setzt sich das Gutachten auch mit den Ergebnissen der Verwerfungsstudie im Blick auf die *allgemeine Sakramentenlehre* auseinander. So sei das Problem der Einsetzung aller Sakramente durch den historischen Jesus bzw. einzelner Sakramente durch die mit Vollmacht ausgestattete Kirche nicht befriedigend gelöst; die Gemeinsamkeiten bei der allgemeinen Sakramentenlehre blieben im „Unverbindlichen und Schillernden".

Die Bedeutung des Gutachtens liegt primär in seinen – über weite Strecken zustimmenden – Wertungen und Bemerkungen zu den verschiedenen Teilen der Studie. Daneben enthält das Gutachten aber auch Ausführungen zu *hermeneutischen Vorfragen,* die Interesse verdienen: Hier werden einige Akzente gesetzt, die im Blick auf ökumenisches Engagement der katholischen Kirche hoffen lassen. So heißt es etwa, die notwendigen Kriterien für volle Kirchengemeinschaft müßten unter dem Aspekt einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit noch genauer ausgearbeitet werden. An anderer Stelle wird das Prinzip statuiert: „Um der Einheit der Christen willen müssen wir bis an die Grenze des Möglichen gehen ... Einheit gründet sich auf der Einheit im Glauben, die für verschiedene theologische Formulierungen Raum läßt."

Der Brief von Kardinal Cassidy an die Vorsitzenden des Ökumenischen Arbeitskreises bittet diesen um eine kritische Überprüfung des römischen Gutachtens und regt an, er möge sich in einer weiteren Arbeitsphase den bisher ungelösten Fragen zuwenden. Auch die *Deutsche Bischofskonferenz* hat bei ihrer Frühjahrsvollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 212) den Ökumenischen Arbeitskreis gebeten, das römische Dokument in seine weitere Arbeit einzubeziehen. Der Arbeitskreis hat inzwischen in der letzten Märzwoche getagt und sich über das weitere Vorgehen verständigt. Angesichts der Bemerkungen des Gutachtens aus dem Einheitsrat zur Studie über die Lehrverurteilungen erscheinen weitere Überlegungen vor allem zu den Problembereichen Schrift und Tradition, Eucharistie und Amt, Rechtfertigung und Kirche sowie Sakramente notwendig.

Auf evangelischer Seite sind die Weichen für den weiteren Rezeptionsprozeß gestellt. Von einigen Gliedkirchen der VELKD sind die erbetenen Voten zur Verwerfungsstudie schon eingegangen, die restlichen werden in den nächsten Monaten folgen. Dabei zeigt sich, daß die Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses bzw. die Beschlußvorlage weithin Zustimmung findet; ein offizielles Votum der VELKD soll auf der Generalsynode 1994 verabschiedet werden. Der *Lutherische Weltbund* wird sich auf der nächsten Vollversammlung mit der Sache befassen. Auch bei der *Arnoldshainer Konferenz* gibt es erste Reaktionen aus den Mitgliedskirchen, die grundsätzliche Zustimmung zur Beschlußvorlage signalisieren.

Ein Vorgang ohne Präzedenzfall

In welcher Weise die katholische Kirche schlußendlich zur Studie über die Lehrverurteilungen offiziell und verbindlich Stellung nehmen wird, ist im Augenblick *noch offen,* zumal es für eine solche Stellungnahme bisher keinen Präzedenzfall gibt. Zwar ist das Gutach-

ten aus dem Einheitsrat nicht als Vorwegnahme eines definitiven katholischen Votums zu betrachten; aber es zeigt doch, daß jedenfalls in der Rechtfertigungslehre und im Verständnis der Eucharistie eine verbindliche Erklärung, daß die Verurteilungen des Trienter Konzils die evangelische Position heute nicht treffen, durchaus möglich erscheint. Eine solche lehramtliche Erklärung der katholischen Kirche könnte in Verbindung mit den entsprechenden Beschlüssen von evangelischer Seite in der Sache wie atmosphärisch ein *wichtiges ökumenisches Zeichen* setzen.

U. R.

Caritas: Auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis

Hinter der Frage nach einem neuen Selbstverständnis des Deutschen Caritasverbandes, wie sie gegenwärtig diskutiert wird, verbergen sich eine Reihe brisanter Einzelfragen: Worin besteht das eigenständige Profil eines kirchlichen Sozialverbandes? Was ist Caritas-Mitarbeitern an Lebensführung im Sinne kirchlicher Normen abzuverlangen und was nicht?

Die Gründe dafür, sich gegenwärtig mit dem Selbstverständnis kirchlicher Wohlfahrtsverbände zu befassen, sind zahlreich: Nicht nur die Frage, inwieweit sich aus der europäischen Einigung Veränderungen für das Staatskirchenrecht, vor allem das kirchliche Selbstbestimmungsrecht auf dem Gebiet des *Arbeitsrechts* ergeben (vgl. HK, November 1991, 513ff.), hat erhebliche Rückwirkungen für ihre Arbeit, sondern auch die selbstkritisch an die Adresse der Kirche in Deutschland gerichtete Anfrage, ob sich nicht zwischen ihrer starken institutionellen Präsenz in der Gesellschaft und ihrem „geistlichen" Gewicht eine zunehmend problematischer werdende Kluft auftut.

Besinnung auf das Proprium kirchlicher Caritas-Arbeit

Zu nennen ist aber vor allem die in bestimmten Punkten umstrittene Anwendung des geltenden kirchlichen *Dienst- und Arbeitsrechts,* etwa bei Verstößen gegen Mindestvoraussetzungen einer nach kirchlichem Selbstverständnis erforderlichen Lebensführung (z.B. bei Fällen von Wiederheiratung Geschiedener, öffentliche Befürwortung von Abtreibung, Kirchenaustritt o.a.). Eine von der Deutschen Bischofskonferenz mit der Überarbeitung des Dienst- und Arbeitsrechts beauftragte Arbeitsgruppe erstattete bei der jüngsten Vollversammlung der Bischofskonferenz Anfang März einen „Zwischenbericht" (vgl. HK, Juni 1991, 278ff.). Schließlich stehen kirchliche Sozialverbände und -einrichtungen – auch unter den Gesichtspunkten einer effektiveren Gestaltung ihrer Unternehmensstrukturen und zur besseren Positionierung in der Öffentlichkeit – zunehmend vor der Aufgabe, sich um ein klares Selbstverständnis zu kümmern bzw. eine eindeutigere – wie dies in der Sprache des modernen Management genannt wird – „Corporate Identity" auszubilden.

Beispielhaft läßt sich diese Diskussion gegenwärtig beim Deutschen Caritasverband (DCV) verfolgen, der sich mitten in einer solchen Selbstbild- und damit automatisch auch Selbstverständnisdebatte befindet. Verbandsintern wird seit einiger Zeit eine Diskussion um Notwendigkeit und Konturen eines sogenannten „Leitbildes für die Caritas" geführt (vgl. Zeitschrift „caritas", Dezember 1991, 538ff.; Juni 1992, 247ff.). Die 12. Vertreterversammlung des DCV, die vom 4. bis 6. Mai in Leipzig stattfindet, wird diese Diskussion aufnehmen und sich u.a. mit einer „Standortbestimmung" des Verbandes befassen.

Erste Eckpunkte dieser auch kirchenpolitisch brisanten Diskussion setzten die beiden Theologieprofessoren *Heinrich Pompey* (Freiburg) und *Rolf Zerfaß* (Würzburg) in dem im jüngsten Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes „caritas '93" mit zwei überaus kontroversen Beiträgen. Was sich auf den ersten Blick wie Rede (Pompey) und Gegenrede (Zerfaß) ausnimmt, sind in Wirklichkeit zwei unabhängig voneinander entstandene Einzelbeiträge, wobei Zerfaß jedoch einen Diskussionsbeitrag Pompeys aus dem Jahre 1991 zur Grundlage seiner Kritik an dessen Position macht (vgl. *Heinrich Pompey,* „Dienstgemeinschaft" unter dem Anspruch des Glaubens und des Sendungsauftrags der Kirche, in: *Norbert Feldhoff* und *Alfred Dünner* [Hg.], Die verbandliche Caritas. Praktisch-theologische und kirchenrechtliche Aspekte, Freiburg 1991, S. 81–118; vgl. zum gleichen Zusammenhang auch: *Rolf Zerfaß,* Lebensnerv Caritas, Freiburg 1992).

Zwei unterschiedliche Kirchenbilder

Die Beiträge von Pompey und Zerfaß zeigen, wie das im Prinzip unstrittige Bemühen um eine Besinnung auf das Proprium kirchlicher Caritas-Arbeit in Deutschland im Ergebnis zu *diametral gegensätzlichen Schlußfolgerungen und Konsequenzen* führen kann. Pompey, Inhaber des Lehrstuhls für Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, spricht sich in seinem Beitrag für die Schaffung von *dezidiert kirchlich orientierten Sozialeinrichtungen* aus. Der kirchliche, sozial-caritative Dienst für Suchende und Leidende ist – so Pompey – Ausdruck des „diakonischen Wesens und Auftrags der Kirche für Leidende". Dementsprechend sei zu fragen, „inwieweit die amtlich mit der

kirchlichen Caritas Beauftragten ... sich dieser christlichen und kirchlichen Ausrichtung verbunden fühlen müssen".

Als Beispiele dafür, daß „Grundeinstellungen und helfendes Verhalten nicht mit den kirchlichen Optionen des Helfens und der Lebensgestaltung" übereinstimmen, nennt Pompey: „Wenn Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sich an der hierarchisch organisierten Form der Kirche stoßen und eine Selbstbestimmung der christlich-fundamentalen Aspekte ihrer Arbeitsweise und Arbeitsziele verlangen"; wenn sie „die sozial-moralischen Lebensnormen der Kirche (bzgl. des Schutzes der ungeborenen Kinder, der Unauflöslichkeit der Ehe, der Ablehnung sexuellen Fehlverhaltens usw.) in der Beratungsarbeit nicht anwenden möchten bzw. diese sogar direkt ablehnen"; wenn sie „wegen eines anderen Bekenntnisses oder Wechsels der Weltanschauung die spezielle katholische Glaubens- und Lebensgestaltung ... nicht mittragen können"; „wenn es infolge von Kirchenfrustrationen ... zu einer inneren Kündigung kommt und der Dienst halbherzig, nachlässig, unterminierend usw. erledigt wird"; wenn man „die speziellen Vorstellungen von Ehe ... für sich persönlich nicht mittragen und leben kann (z.B. bei Wiederheirat nach einer Scheidung)"; wenn Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter es „grundsätzlich ablehnen, spezifische Fortbildungskurse zur diakonisch-spirituellen Begründung ihres Dienstes zu besuchen ..."

Zerfaß verortet demgegenüber das, was er das „Proprium der Caritas" nennt, im allgemeinen Nachfolgeauftrag der Christen, ist aber bei der Frage nach einem spezifisch christlichen Ethos mit Verweis auf die entsprechende moraltheologische Diskussion dieses Themas ungleich zurückhaltender („Der Gott, an den wir glauben, ist kein National- und kein Kirchengott, sondern der Vater aller Menschen ...").
Auch wenn beide Autoren auf ihre Weise die Frage nach dem Profil kirchlicher Sozialengagements stellen – sie verstehen darunter sehr verschiedenes: Während Zerfaß die „kommunitäre und individuelle Praxis der Nächstenliebe" zur Basis karitativen Tuns nimmt, eine „wahre, von Gott selbst erschlossene Menschlichkeit des Menschen", jenseits und ‚über' der es kein Proprium des Christlichen zu suchen gebe, ist Pompey an der „religiösen Dimension des Helfens" gelegen, die es zu entdecken gelte.

Vor allem aber haben Pompey und Zerfaß *unterschiedliche Adressaten* vor Augen: Für Pompey geht es im wesentlichen um die von den Mitarbeitern zu erbringende und vom Arbeit- bzw. „Dienst-"geber, sprich: der amtlichen Kirche einzufordernde und zu kontrollierende Kirchlichkeit: „Nur Menschen, die die Unternehmensphilosophie der Kirche akzeptieren, können die Dienste der Kirche glaubhaft vollziehen". Zerfaß warnt dagegen vor dem Versuch, „das Proprium der Caritas primär bei den Mitarbeitern festzumachen und sie danach zu selektionieren, ob sie sich auf ein bestimmtes geltendes Profil einzulassen bereit sind oder nicht". Mit anderen Worten: Im einen Fall geht es um die weltanschauliche Herkunft dessen, der diakonische Arbeit verrichtet, im anderen Fall um das konzeptionelle Ziel der zu leistenden Arbeit.

Ist der Rückzug unausweichlich?

Die Rolle, die die Caritasmitarbeiter dabei spielen, fällt sehr unterschiedlich aus: Bei Pompey hat es den Anschein, als läge das Proprium praktisch immer schon fertig vor, das die einzelnen Mitarbeiter, sofern sie in diesem Rahmen einer Arbeit nachgehen wollen, nur zu akzeptieren oder abzulehnen hätten, während Zerfaß Wert darauf legt, gerade auch die unmittelbar Betroffenen bei der (Neu-)Bestimmung des Propriums kirchlicher Caritasarbeit zu beteiligen.
Vor dem Hintergrund solcher Äußerungen gewinnt die Debatte um das Selbstverständnis eines kirchlichen Großverbandes ekklesiologische Schärfen: Letztlich stoßen hier – worauf auch Zerfaß hinweist – zwei unterschiedliche Kirchenbilder aufeinander, wie man sie auch aus anderen Zusammenhängen kennt: Zerfaß sieht „Pompeys einseitige Parteinahme für den Standpunkt des Dienstgebers" in einem Kirchenbild, das nur die hierarchische Kirche auf der einen und den Einzelchristen auf der anderen Seite kenne, „nicht aber ein Volk Gottes, in dem es eine Fülle von Begabungen und Berufungen gibt, die sich frei entfalten und auch zusammenschließen dürfen". Pompey verleiht dieser Frage einen ausgesprochen grundsätzlichen Ton, indem er eine merkwürdig konfessionalistische Unterscheidung einführt, nämlich die zwischen einer vermeintlich „protestantisch-individualistischen" und einer „stärker communio–zentrierten, d.h. gemeinschaftsbestimmten" katholischen Glaubens- und Lebenssicht. Letztere soll dann zur Rechtfertigung eines höheren Maßes an Identifikation mit dem kirchlichen Auftrag dienen.

Ein Vergleich des von Zerfaß zur Grundlage seiner Kritik genommenen Beitrags von Pompey aus dem Jahre 1991 mit dem Beitrag aus dem Caritas-Jahrbuch zeigt im übrigen: Pompey geht es nicht wirklich um einen Beitrag zur Schaffung einer „Corporate Identity" – diese Kategorie wurde im jüngeren der beiden Beiträge lediglich hier und da eingeführt, ohne daß sich am Argumentationsduktus und an der Stoßrichtung des Gesamtbeitrags wesentliches geändert hätte.

Schon der Vergleich der Positionen dieser beiden Pastoraltheologen macht deutlich, daß im Zusammenhang mit der Selbstverständnisdebatte des Deutschen Caritasverbandes inhaltliche Entscheidungen verhandelt werden, die weit über diesen Verband hinaus von kirchenpolitischer und theologischer Bedeutung sind. Eine nach engen Kirchlichkeitskriterien redimensionierte Caritas würde einem weitgehenden Rückzug der katholischen Kirche aus den ihr auf Grund des Subsidiaritätsprinzips eröffneten Wirkmöglichkeiten im deutschen Sozialwesen gleichkommen.
Vieles wird davon abhängen, ob die Alternative zwischen einem Rückzug aus

dem Sozialwesen bzw. einer deutlichen Verringerung des Engagements einerseits und zunehmender Entprofilierung im Sinne von Entkirchlichung andererseits sich tatsächlich so stellt, wie vielfach behauptet wird. Grundsätzlich wird man es dem kirchlichen Arbeitgeber nicht verwehren können, bestimmte Bedingungen zu setzen, die erfüllt sein müssen, wenn jemand eine Beschäftigung bei einer kirchlichen Einrichtung sucht; die Frage ist nur, welche und ob diese Bedingungen nicht sehr viel stärker die Arbeit, die Konzeption und den kirchlichen Gesamtauftrag auf dem Gebiet der Caritas betreffen müßten als die persönliche Lebensführung der einzelnen Mitarbeiter.

Andererseits kann man von einer Selbstverständnisdebatte des Deutschen Caritasverbandes nicht erwarten, innerkirchlich ausgesprochen kontrovers diskutierte Fragen eindeutiger zu beantworten, als sie es im kirchlichen Alltag tatsächlich sind. Je pluraler und widersprüchlicher die Signale ausfallen, die die Kirche in ihrer Gesamtheit zu zahlreichen, gerade auch soziale Arbeitsfelder betreffenden Fragen aussendet, desto schwieriger ist es auch, im Falle einer Großorganisation wie dem Deutschen Caritasverband, eine größere Eindeutigkeit im Selbstbild und -verständnis zu erreichen. Insofern wird man wiederum genügend weite Festlegungen wählen und einen gewissen Mangel an Eindeutigkeit in Kauf nehmen müssen. Ein mögliches Caritas-Leitbild der Zukunft wird schwerlich eindeutiger ausfallen können, als die Wirklichkeit eindeutig ist, die es umschreiben soll. *K. N.*

Nach dem Ende der Idylle

Polens Katholizismus sucht ein neues Rollenverständnis

Seit zwei Monaten gilt in Polen ein neues Abtreibungsgesetz, das die Fristenregelung aus der kommunistischen Zeit durch eine enggefaßte Indikationsregelung ersetzt. Die katholische Kirche hat in der langen Diskussion vergeblich versucht, schärfere Bestimmungen zu erreichen. Insgesamt steht ihr die „kopernikanische Wende" im Sinn einer unverstellten Wahrnehmung der säkularisierten Gesellschaft und einer Neubestimmung ihrer Rolle in einer pluralistischen Demokratie noch bevor.

Die seit vier Jahren wieder mit wachsender Intensität geführte Diskussion über den Schutz des ungeborenen Lebens und dessen rechtliche Verankerung hat alte ideologische Gräben wieder aufgerissen, die im Freiheitskampf der Polen in den siebziger und achtziger Jahren als weitgehend überwunden galten. Die historische Annäherung zwischen der ursprünglich laizistischen Linken und der Institution katholische Kirche hatte der Historiker, Politiker und Publizist *Adam Michnik* schon 1977 in seiner bekannten Abhandlung „Die Kirche und die polnische Linke. Von der Konfrontation zum Dialog" (polnischsprachige Originalausgabe: Kościół, Lewica, Dialog, Paris 1977) beschrieben und beschworen als Überwindung des Antiklerikalismus der Linken und Liberalen, der durch das reaktionäre Selbstverständnis der katholischen Kirche in der Zwischenkriegszeit gerechtfertigt schien, und als (erzwungene) Überwindung der Gebundenheit der Kirche an Besitztum und herrschende Schichten.

Zugleich hat die Abtreibungsdebatte neue Überlegungen zur Rolle und Aufgabe der katholischen Kirche im demokratischen Staat und in einer pluralistischen Gesellschaft gefördert, eine Diskussion, die erst nach der Überwindung des Kommunismus in Gang kommen konnte.

Für den „aufgeklärten" auswärtigen Beobachter der polnischen Entwicklung – der selektiven Berichterstattung der ausländischen Presse ausgeliefert – erscheint die am 7. Januar 1993 vom Sejm verabschiedete, von der zweiten Kammer des Parlaments, dem Senat, am 29. Januar 1993 – für viele überraschend – mit einer Stimme Mehrheit gebilligte und von Präsident *Wałesa* am 16. Februar 1993 unterschriebene Fassung des Antiabtreibungsgesetzes (vgl. HK, Februar 1993, 104) als ein Sieg der finsteren katholischen Reaktion über die Standards einer wertepluralistischen Gesellschaft und Demokratie, deren sich bis heute in Europa angeblich nur noch die katholische Kirche Irlands mit Erfolg erwehren kann. Dabei wird völlig übersehen, daß durch die lange und fortdauernde Debatte einerseits die katholische Kirche als Institution wie auch die katholische Intelligenz zu der längst fälligen intellektuellen und öffentlichen Begründung von als selbstverständlich betrachteten Positionen wie auch zu neuer Ortsbestimmung gezwungen wird und andererseits die liberale Öffentlichkeit zur Erklärung ihrer Grundwerte. Auch wird allzu leicht unberücksichtigt gelassen, wie es im Laufe der parlamentarischen und außerparlamentarischen Behandlung der entsprechenden Gesetzesentwürfe zu Veränderungen und schließlich sogar zu einer vielsagenden Umbenennung der ursprünglich als „Gesetz zum Schutz des empfangenen Lebens" titulierten Vorlage kam.

Im Juli 1992 war vom Sejm in erster Lesung eine Gesetzesvorlage, die wesentlich von der „Christlich-Nationalen Vereinigung"(ZChN) getragen wurde, mit Mehrheit an eine Sonderkommission weitergeleitet worden, die das *allgemeine Abtreibungsverbot* nur für den Fall aufhob, daß das *Leben der Mutter* durch die Schwangerschaft unmittelbar gefährdet wäre. Außerdem war nicht nur die Bestrafung der die Abtreibung vornehmenden Person, sondern auch der Mutter mit bis zu zwei Jahren Gefängnis vorgesehen. Der abgelehnte Gegenentwurf ließ den Schwangerschaftsabbruch zu, wenn das Leben oder die Gesundheit der Mutter bedroht ist, wenn das Kind mit ernsten Entwicklungsschäden geboren würde, wenn eine Schwangerschaft die Folge einer Vergewaltigung darstellt oder wenn die Frau sich in einer schwierigen materiellen Lage befindet.
Obwohl es in Polen politische und gesellschaftliche Kräfte gibt, die eine *Fristenregelung* fordern, standen in den letzten Monaten doch im wesentlichen die Gesetzesentwürfe für ein generelles Abtreibungsverbot (mit einer Ausnahme) und für eine erweiterte Indikationslösung einander gegenüber.

Auf der einen Seite fehlte es nicht an Versuchen, die katholische Kirche als uneinsichtig, stur und hartherzig gegenüber den Sorgen vieler Mütter anzuprangern und die (national)-katholischen Parteien vielfach mit Recht einer parteipolitischen Profilierung auf Kosten der Betroffenen und letzten Endes des wohlverstandenen Interesses der Kirche selbst zu ziehen, die in den Parteienkampf hineingezogen wurde. Auf der anderen Seite waren übereifrige und vielfach eifernde Katholiken am Werk, wenn zum Beispiel versucht wurde, Kinder vor der Firmung – unter Drohung des Ausschlusses – zur Unterschrift unter eine Petition für ein verschärftes Abtreibungsrecht zu zwingen. Ein katholischer Politiker ließ sich dazu herab, Anhänger einer eugenischen Indikation als „Hitlerfaschisten" zu bezeichnen, andere sahen in einer Straffreiheit des Aborts den Sieg des Antichrist und den nachträglichen Triumph des Bolschewismus.

Katholische Intellektuelle und Publizisten riefen – ohne die öffentliche Unterstützung der polnischen Bischöfe – zu einer Versachlichung der Diskussion auf. *Andrzej Micewski,* ein ehemaliger Berater von Primas *Wyszyński* und Primas *Glemp,* schrieb im Sommer 1992 – allerdings nicht in einer katholischen Zeitschrift, sondern in einem politischen Magazin: „In der Frage der Verteidigung des Lebens sehen die Katholiken keine Möglichkeit eines Kompromisses. Sie sehen es jedoch nicht als unabdingbar an, Frauen strafrechtlich zu verfolgen; dies haben hauptsächlich Politiker, nicht aber die Bischöfe verlangt. Die Frage des Abbruchs ist wohl in unserem ganzen Kulturkreis strittig. Man muß sie real sehen ... Gegenwärtig ist wechselseitiges Verständnis am wichtigsten. Einerseits für die Verteidigung des Rechts auf Leben, andererseits für die Sorge um ein würdiges Leben, für den Vorrang des Gewissens gegenüber dem Recht und für die Sorge, daß die politische Instrumentalisierung der Frage des Lebens vermieden wird.
Generell meine ich, daß in Polen keine Gefahr eines Weltanschauungsstaats droht, wenngleich die Fehler von Politikern und auch des Klerus viele Mißverständnisse geschaffen haben ... Im Grunde ist die Kirche heute geschwächt und die Furcht vor dem Weltanschauungsstaat ist grundlos" (*Andrzej Micewski,* Rachunek sumienia/Die Rechnung des Gewissens, in: Wprost, Nr. 35; 30.8.1992).

Ärztliche und kirchliche Interventionen

Auf seiner Sitzung am 7. Januar 1993 verabschiedete der Sejm in dritter Lesung mit deutlicher Mehrheit (213 Ja, 171 Nein, 29 Enthaltungen) ein Gesetz, das die seit 1956 geltende Fristenlösung ablöst und weder den Wünschen der „Fundamentalisten" noch den Vorstellungen der „Liberalen" entspricht. Bereits im Dezember 1991 hatte die Delegiertenkonferenz der Ärztekammer einen *ärztlichen Ethikkodex* verabschiedet, der am 3. Mai 1992 in Kraft trat und mit seiner Erlaubnis nur der medizinischen und kriminologischen Indikation im Widerspruch zum geltenden Gesetz von 1956 stand, und nunmehr auch zum Gesetz von 1993, das die eugenische Indikation ebenfalls zuläßt. Nach der Verabschiedung des Ehrenkodex hatte der Bürgerrechtsbeauftragte, Prof. *Tadeusz Zieliński,* kritisiert, daß damit die Rechtsordnung und Rechtssicherheit in Frage gestellt werde und ein Präzedenzfall für eine Situation geschaffen wurde, in der jede Berufsgruppe Ge- und Verbote erlassen kann, die im Widerspruch zum geltenden Recht stehen und in Rechte Dritter eingreifen (vgl. Rzeczpospolita, 6.5.1992).
Die Berufung auf das Gebot der Rechtssicherheit und auf den Widerspruch des konservativer katholischer Morallehre weitgehend entsprechenden Ärztekodex zu der bekämpften, aber immerhin weiterhin geltenden Fristenregelung von 1956 veranlaßte katholisch-nationale Politiker zu dem Vorwurf, hier werde das christlich-katholische Selbstverständnis der Nation untergraben und das Überleben der antichristlichen, kindermörderischen kommunistischen Ideologie bewiesen. Lautstark wurde der Rücktritt bzw. die Absetzung des Bürgerrechtsbeauftragten verlangt.

Die *polnischen Bischöfe* hatten in einem am 2. Mai 1992 veröffentlichten Kommuniqué ihrerseits von neuem das Problem des rechtlichen Schutzes des ungeborenen Lebens thematisiert und beklagten „die zahlreichen Versuche der Manipulierung der öffentlichen Meinung ..." Diese Manipulationen hatten zum Ziel, aus der ganzen Sache ein Problem der Strafbarkeit oder Pönalisierung zu machen und die Aufmerksamkeit von der wesentlichen Aufgabe abzulenken, nämlich das Lebensrecht der ungeborenen Menschen zu garantieren (Wortlaut nach: Gazeta Wyborcza, 4.5.1992).
Damit verwahrten sich die Bischöfe zwar gegen den parteipolitisch motivierten Stil der Auseinandersetzungen und die einseitige Konzentration auf das Strafrecht, die von den eigentlichen Fragen christlicher Ethik und Morallehre ablenkt und

zudem die katholische Kirche in die Gefahr der Instrumentalisiertwerdens geraten ließ. Letzten Endes konnte sich die Kirche nur mit knapper Not bzw. nicht eindeutig der Versuchung entwinden, direkt auf bestimmte sich katholisch oder christlich nennende Parteien zu setzen. In dem Hirtenwort vom 27. November 1992 werden ausdrücklich die Parlamentarier unterstützt, „die sich für die Sicherstellung der rechtlichen Verteidigung des Lebens jedes empfangenen Kindes einsetzen" (Słowo Powszechne, 30.11.1992).

Nach der Verabschiedung des Gesetzes über Familienplanung in Sejm am 7. Januar 1993 setzten Politiker der ZChN und anderer sich christlich definierender Parteien ihre Hoffnungen auf den als konservativ geltenden *Senat,* auf daß der die verabschiedete Fassung ablehne und sich an der ursprünglichen Fassung der ZChN orientiere. Die katholische Kirche gab zwar zu verstehen, daß der Sejm mit der angenommenen Regelung auf dem richtigen Wege sei – verglichen mit der von der Sejmmehrheit abgelehnten erweiterten Indikationsregelung, wünschte aber – mit den Worten des Primas – ausdrücklich eine Korrektur durch die zweite Kammer. Kardinal Glemp in der italienischen katholischen Tageszeitung „Avvenire": „Es ist nicht meine Aufgabe, Verbesserungen zu dem Text zu formulieren, das ist Sache der Politiker. Im Senat versuchen die Gläubigen (Getreuen), das Gesetz zu verbessern". (nach: Gazeta Wyborcza, 21.1.1993).
Abgesehen von der fatal vereinfachenden Zuordnung von Gläubigen und Kirchentreuen nach ihrer Haltung zur staatlichen Bestrafung der Abtreibung, der darin zum Ausdruck kommenden, von der polnischen Kirchenspitze geförderten, Polarisierung in Kirche (als Gemeinschaft verstanden), Politik und Gesellschaft wird in dem Interview für die italienische Zeitung auch ein *Realitätsverlust des Primas* sichtbar, der sicher nicht den gesamten Episkopat betrifft, aber wegen der Zurückhaltung der Klügeren das Bild der Institution katholische Kirche weithin prägt. Befragt nach einem Ende der Idylle zwischen polnischer Gesellschaft und Kirche, meinte der Primas, daß sich eigentlich nichts geändert habe. Er sehe überhaupt keine großen Veränderungen mit Ausnahme eines Bereichs, „nämlich der Propaganda der Massenmedien".

Was im neuen Gesetz steht

Noch drei Tage vor der Beratung des Gesetzes im Senat veröffentlichte das Pressebüro der Bischofskonferenz eine Erklärung, in der es u.a. hieß: „Die Kirche ... bittet die Verantwortlichen für die Verabschiedung von Gesetzen ... daß sie mannhaft die Rechte jedes Kindes auf Leben vor der Geburt ohne Rücksicht auf seine Gesundheit, die Umstände der Empfängnis oder die Situation der Eltern verteidigen" (in: Słowo, 27.1.1993). Am Tage der Abstimmung im Senat über das Gesetz über Familienplanung stattete Kardinal Glemp der zweiten Kammer einen Besuch ab. Doch, für viele unerwartet ließ der Senat das Gesetz passieren, und – was als eine Sensation gelten konnte – beinahe wäre sogar die soziale Indikation vom Senat in den Indikationskatalog aufgenommen worden. Es fehlte nur eine Stimme an dem Skandal.
Seit März 1993 werden Abtreibungen in Polen grundsätzlich mit bis zu zwei Jahren Haftstrafe belegt, wobei allerdings nicht die Frau, sondern der die Abtreibung vornehmende *Arzt* belangt wird. Zugleich wurden in Abmilderung des Gesetzentwurfs der ZChN und des von der Sonderkommission des Sejm empfohlenen äußerst restriktiven Entwurfs (Wortlaut in: Słowo Powszechne, 27.–29.11.1992) Indikationen eingeführt, bei deren Vorliegen der Arzt keine Straftat begeht. Entsprechend der Abmilderung und wegen des Protests der Christlich-Nationalen wurde der ursprüngliche Titel von „Gesetz zum Schutz des empfangenen Lebens" in „Gesetz über Familienplanung, den Schutz der menschlichen Leibesfrucht und die Zulässigkeit der Schwangerschaftsabbruchs" abgeändert.
Die Fälle, in denen der Arzt keine Straftat begeht, sind folgende: Gefahr für Leben oder ernsthafte Bedrohung der Gesundheit der Mutter (medizinische Indikation), bei pränatalen Untersuchungen festgestellte irreparable Schädigung der Leibesfrucht (eugenische Indikation), Schwangerschaft infolge von Vergewaltigung (nach Bestätigung durch den Staatsanwalt) oder Inzest (kriminologische Indikation). Die Einführung einer sozialen Indikation („schwere Lebensbedingungen der Schwangeren oder ihrer Familie") wurde mit überraschend knapper Mehrheit (205:196) abgelehnt. Das Vorliegen einer Indikation muß – mit Ausnahme des Falles von unmittelbarer Gefahr für das Leben der Mutter – von zwei Ärzten bescheinigt werden, die allerdings den Abbruch selbst nicht vornehmen dürfen. Pränatale Untersuchungen sind nur bei Verdacht genetischer Schäden der Leibesfrucht zulässig.

Außer der prinzipiellen Straffreiheit der Frau sieht das Gesetz die Möglichkeit vor, daß das Gericht in besonders begründeten Fällen von einer Bestrafung des Arztes absehen kann. Abtreibungen sind seit Inkrafttreten des Gesetzes in Privatpraxen oder -kliniken verboten. Sie dürfen nur in öffentlichen Einrichtungen des Gesundheitswesens durchgeführt werden.

Flankierende Maßnahmen wurden in das Gesetz aufgenommen, die ebenso wenig wie die Indikationsregelung den Vorstellungen des Episkopats wie der christlich-nationalen Politiker entsprachen. Der Bildungsminister ist nunmehr verpflichtet, in die Schulcurricula den Sexualkundeunterricht einzuführen unter Einbeziehung der „Prinzipien einer bewußten und verantwortlichen Elternschaft", eine Formel, die von der konservativen katholischen Sexualmoral abgelehnt wird, da sie eine Form von Familien*planung* darstellt. (Dazu der als moderat geltende ZChN-Politiker *Stefan Niesiolowski:* „Hinsichtlich der Sexualaufklärung sehen wir keinen Grund, um unter dieser Losung die Demoralisierung zu unterstützen", in: Wprost, 31.5.1992).
Ferner werden die zuständigen staatlichen und kommunalen Stellen zur sozialen, medizinischen und juristischen Betreuung schwangerer Frauen und zur Gewährleistung des freien

Der Reichtum schlichter Menschlichkeit

EDITION HERDER



Volkstümliche und liebenswerte ostjüdische Erzählungen in Harmonie mit poesievollen, unvergänglichen Bildern von Marc Chagall.

Isaak Leib Perez
Leben sollst du
Ostjüdische Erzählungen mit Bildern von Marc Chagall
120 S., zahlreiche farbige Abb.,
DM 29,80 3-451-23171-9

Ein liebevolles Buch zur Ehre der Rosen und zur Freude ihrer Liebhaber

Gertraud Meinel
Rosenwunder
DM 24,80 3-451-23170-0



Ein farbenprächtiges Lesebuch, das von der Zeit der Ritter erzählt.



Eva-Maria Muth
Ritterleben
DM 24,80
3-451-23127-7



Geschichten aus Irland, bebildert mit exzellenten Farbfotos von der „grünen Insel".

Frank O'Connor
Irische Kindheit
DM 24,80 3-451-23173-5

HERDER

Zugangs zu Verhütungsmitteln (!) verpflichtet, wobei die Spirale nach der gesetzlichen Definition des empfangenen Lebens nicht als Kontrazeptionsmittel zugelassen wird. Sämtliche Anträge auf zusätzliche materielle oder soziale Hilfen für alleinstehende oder schlechtsituierte Mütter wurden abgelehnt. Einzig sind die Schulen verpflichtet, schwangeren Schülerinnen Urlaub zu gewähren und die Verschiebung von Prüfungen zu ermöglichen. Das Gesetz enthält auch die Verpflichtung der zuständigen staatlichen und kommunalen Behörden, kirchlichen und anderen nichtstaatlichen Organisationen (freien Trägern) Unterstützung zu gewähren, wenn diese schwangeren Frauen zur Seite stehen.

Referendumsforderung, öffentliche Meinung und verunsicherte Kirche

Vor der Abstimmung über das Gesetz hatte der Sejm einen Antrag auf Durchführung eines *Referendums zur Abtreibungsfrage* abgelehnt (225:177 Stimmen). Eine entsprechende, von Politikern mehrerer Fraktionen unterstützte Bürgerinitiative, das „Gesellschaftliche Komitee für die Durchführung eines Referendums" hatte innerhalb weniger Monate ca. eine Million Unterschriften gesammelt, mit denen sie für ein Referendum warb, in dem die Polen über die Straffreiheit der Abtreibung, nicht über deren moralische Bewertung, befinden sollten. In der polarisierten politischen Landschaft wurden die Referendumsbefürworter von deren Gegnern als Abtreibungsbefürworter bezeichnet. Mit der Ablehnung des Antrags der Christlich-Nationalen, des Zentrums und anderer sich katholisch bezeichnenden Parteien auf Bestrafung der eine Abtreibung durchführenden Frau war ein Zweck der Referendumsbefürworter erreicht.

Unabhängig von der Bewertung dieses Vorgangs bleibt festzuhalten, daß sich die Parlamentsmehrheit sowohl mit ihrer Ablehnung eines Referendums als auch mit der Abtreibungsregelung selbst im Widerspruch zu einer breiten Mehrheit der Bevölkerung befand. Nach mehrfach durchgeführten repräsentativen *Meinungsumfragen* sprachen sich weitgehend konstant ungefähr drei Viertel der Befragten für ein Referendum aus. Sogar die Anhänger der ZChN befürworteten zu fast 60 Prozent ein Referendum. (Rzeczpospolita, 5.5.1992). Seit zwei Jahren blieb die Zustimmung für eine liberale Indikations- bzw. Fristenlösung in der erwachsenen polnischen Bevölkerung gleichbleibend bei ca. 65–70 Prozent. Unmittelbar nach dem letzten Papstbesuch in Polen (Juni 1991) durchgeführte Umfragen ließen keinerlei Veränderung in der Einstellung zur Abtreibungsproblematik erkennen, obwohl der Papst sehr deutlich zur Diskussion über das ungeborene Leben Stellung bezogen hatte (vgl. HK, August 1991, S. 364ff.).

Die Demoskopie oder das zufällige Gespräch mit Frau oder Herrn Kowalski, in denen sich ein bisher in Polen ungekannter Antiklerikalismus „von unten" Bahn bricht, der nachgewiesenermaßen nicht von den Medien und antikirchlichen Po-

litikern und Intellektuellen vorbereitet wurde, sondern weitgehend das Ergebnis der Selbstdarstellung und Präsenz von Kirche im polnischen Alltag und in der Politik ist, kann nicht die Diskussion über Inhalte von Politik und Wertekodizes ersetzen. Sie weisen mit ihren Befunden jedoch in aller Radikalität und Eindeutigkeit auf eine *wachsende Kluft* in der polnischen Wirklichkeit, die das Verhältnis weiter Kreise der Bevölkerung zu ihrer politischen Klasse wie auch zu der katholischen Kirche als Institution und Machtfaktor betrifft. Weder akzeptiert die Mehrheit der Polen die Monopolisierung vermeintlich christlicher Politik durch eine bestimmte Partei, noch stößt die Macht der katholischen Kirche auf Gegenliebe. Nach mehreren Umfragen befürworten 75 bis 80 Prozent der erwachsenen Polen einen Rückzug der Kirche aus der Politik. Von dieser Mehrheit wird der direkte politische Einfluß der Kirche als „zu groß" befunden.

Die Gefahr der Instrumentalisierung der katholischen Kirche für die parteipolitischen Interessen von Politikern sich katholisch oder christlich nennender Gruppierungen wird von der Institution Kirche zwar nicht übersehen. Sie grenzte sich jedoch als Subjekt und zugleich Objekt der politischen Grabenkämpfe nur sporadisch und inkonsequent von den Vereinnahmungsversuchen ab. Und zu selten wurde angesichts der demonstrativen Unterstützung bestimmter Gesetzesinitiativen die Frage diskutiert, ob die Frage der Strafverfolgung und prinzipiell der Instrumentalisierung des Staates zur Sanktionierung katholischer oder christlicher Wertvorstellungen im Mittelpunkt der öffentlichen Tätigkeit und Einflußnahme der Kirche stehen sollte, oder ob sie nicht angesichts der feststellbaren Säkularisierung der polnischen Gesellschaft ganz neue Wege beschreiten muß, um der Verankerung von als wesentlich erkannten ethischen und moralischen Normen zur Wirksamkeit zu verhelfen.

Eine Diskussion voller Mißverständnisse

Die innerpolnische Diskussion über die Rolle der katholischen Kirche in Staat und Gesellschaft hat eben erst begonnen. Sie wird voraussichtlich noch schärfer werden, an Qualität gewinnen und noch lange anhalten. Derzeit ist sie voller Mißverständnisse, da das Zuhören und Verstehenwollen des Dialogpartners noch unterentwickelt ist. Stigmatisieren ist halt leichter als Argumentieren. Leider blieb auch die katholische Kirche, blieben ihre Würdenträger nicht unbeeinflußt von dem politischen Stil, den über vierzig Jahre kommunistische Herrschaft und totalitäres Denken in Polen hinterlassen haben. Aber endlich nehmen auch die katholischen Priester-Theologen öffentlich an der Diskussion über die Grundwerte und deren Garantien in dem neu aufzubauenden demokratischen Staat teil. Sie tun es kontrovers, und die Diskussionskultur läßt bisweilen noch zu wünschen übrig.
Um nur ein Beispiel zu nennen: In einem Beitrag für die Warschauer Wochenzeitung „Polityka" (Nr. 48/28.11.1992) hatte der katholische Metaphysiker und ehemalige Rektor der Katholischen Universität Lublin, *Mieczysław Krąpiec* u.a. ausgeführt: „Das Reden über christliche Werte im politischen Diskurs ist ein furchtbarer Mißbrauch des Wortes, das seinen Sinn in der Ökonomie oder in der Logik hat – als konkreter Begriff. Darum, wenn sich jemand für seine politischen, zeitweisen Ziele oder Interessen auf ‚christliche Werte' beruft, wird mir übel." Diese Äußerung las der Universitätskollege von Professor Krąpiec, der bekannte Theologe *Władysław Piwowarski* „mit großer Betroffenheit und Unruhe" (Lad. Nr. 2/10.1.1993). Worum geht es Professor Piwowarski? Ihm geht es um die „christlichen Grundwerte". Und Krąpiec geht es in seinem Beitrag einzig und alleine um die philosophische Betrachtung des Begriffs „Werte" und seine Relation zur christlichen Religion. Von einem zugegebenermaßen „abgehobenen" Standpunkt aus kritisiert er eine vermeintlich falsche Gleichsetzung von „Werten" mit der Metaphysik, der messianischen Botschaft von Jesus Christus.

Vor diesem Hintergrund ist natürlich die Monopolisierung des Begriffs „christliche Werte" für Zwecke von Politikern nur platt und falsch. Wenn Krąpiec sich auch gegen den Mißbrauch eines Wortes wehrt, so versichert er jedoch am Ende seiner Ausführungen, die Piwowarski nicht zitiert: „Das bedeutet natürlich nicht, daß sich die Gesellschaft nicht nach den Vorschriften (Wegweisungen) der Religion richten kann, richten sollte". Die philosophische Betrachtung eignet sich eigentlich nicht für eine billige Polemik. Oder doch? Denn um das „Mißverständnis" voll zu machen oder vielleicht eher die Verletzung eines christlichen Gebotes zu begehen, das besagt: Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen wider Deinen Nächsten, schließt Piwowarski seine Betrachtungen über christliche Grundwerte mit folgender Sentenz ab: „Christliche und nationale Grundwerte" (was hat das eine mit dem anderen unvermittelt zu tun, fragt da der nichtpolnische Christ) „werden durch Kosmopoliten bekämpft und lächerlich gemacht, zu denen sich auch Pater Krąpiec gesellt. Als Pole und Katholik wird mir da nun wirklich übel".

Zum Glück für die polnische Theologie und für die Kirche steht ein Pater Krąpiec nicht alleine gegen die Vereinfacher mit dem guten Gewissen da. Der Krakauer Theologe *Józef Tischner* und der stellvertretende Generalsekretär der Polnischen Bischofskonferenz, Bischof *Tadeusz Pieronek,* um nur zwei zu nennen, haben in der letzten Zeit in der über weite Strecken von verschiedenen Seiten (Kleriker, Politiker, Massenmedien) niveaulos geführten Diskussion über den Platz und die Zukunft der Kirche und der Religion im demokratischen Polen mit ihren Beiträgen in den Massenmedien und im kirchlichen Raum Zeichen gesetzt. Aber die „kopernikanische Wende" in der Kirche, die Bischof Pieronek auf der ersten Sitzung der II. Plenarsynode der Katholischen Kirche in Polen am 16. Oktober 1992 beschwor (vgl. *Zbigniew Nosowski,* in: Więź, 12/1992. S. 136–141), bedarf der Hoffnung und des Heiligen Geistes. *Dieter Bingen*

Djihad am Nil

Radikale Muslime, Kopten und der Staat in Ägypten

In Ägypten entstand in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts die Bewegung der „Muslimbrüder". Sie ist heute in ihrem Ursprungsland verboten, ihr Einfluß nimmt aber vor allem auf Grund der zunehmenden Verarmung und der Ineffizienz des Staates ständig zu. Durch einen „Marsch durch die Institutionen" wollen die Muslimbrüder eine islamische Ordnung verwirklichen. Daneben gibt es in Ägypten, dem bevölkerungsreichsten arabischen Land, eine Reihe von Terrorgruppen mit islamisch-fundamentalistischem Hintergrund, deren Anschläge seit Wochen von sich reden machen.

Es vergeht kaum eine Woche, in der nicht aus Ägypten von Angriffen auf Touristenbusse oder Auseinandersetzungen zwischen sogen. islamischen Fundamentalisten und der christlichen Minderheit der Kopten berichtet wird. Nachdem die Terrorangriffe zunächst im Süden des Landes stattgefunden hatten, haben sie in den vergangenen Wochen auch die Hauptstadt Kairo erreicht. Die politische Führung in Ägypten hat zum „totalen Krieg" gegen die Terroristen aufgerufen, versucht mit Plakataktionen und anderen Werbekampagnen, die Bevölkerung gegen die Fundamentalisten einzunehmen und hat Sondergerichte zur Aburteilung von derartigen „Verbrechen gegen den Staat" eingerichtet, in denen Militärrecht angewendet werden muß.

Auch wenn sich vieles aus der Perspektive des westlichen Zeitungslesers dramatischer darstellen mag, als es in Wirklichkeit ist, zeigt sich doch die wachsende Bedeutung radikaler islamischer Positionen in Ägypten, mögen sie sich nun in terroristischen Aktivitäten oder in einer quietistischen, zugleich aber von der ägyptischen Gesellschaft distanzierten Haltung äußern. Eine dritte Gruppe versucht, mit einem „Marsch durch die Institutionen" den Einfluß von radikal-islamischem Gedankengut in der ägyptischen Gesellschaft zu verstärken. Sie bemüht sich erfolgreich, bei Wahlen zu berufsständischen Organisationen wie der Anwälte-Vereinigung oder in Studentenparlamenten ihre Kandidaten durchzusetzen.

Religiöse Konflikte vor allem in den Schwerpunkten der Verarmung

Eine zusätzliche Facette der Anstrengungen radikal-islamischer Gruppen stellen die *Auseinandersetzungen mit der koptischen Minderheit* in Ägypten dar. Hierbei handelt es sich um ein relativ neues Phänomen, bei dem als Auslöser die politischen Auseinandersetzungen zwischen dem damaligen Staatspräsidenten *Anwar al-Sadat* und dem Oberhaupt der koptischen Kirche, Papst *Shenuda*, Anfang der achtziger Jahre angesehen werden müssen. Sadat hatte sich bemüht, seine Position gegenüber den radikalen Muslimen durch verbale Attacken auf die koptische Minderheit und ihre geistliche Führung zu stärken. Eine anti-koptische Haltung unter islamischen Radikalen war dagegen bis zum Beginn der 80er Jahre nur in einer ausgesprochen latenten Form festzustellen. Erst mit den Angriffen Sadats rückte diese Thematik in den Blickpunkt einiger radikaler Muslime.

Bei vielen der aktuellen Auseinandersetzungen ist auch nicht deutlich, ob es sich um inter-religiöse Konflikte handelt oder um Auseinandersetzungen, die auf soziale und ökonomische Spannungen oder alte, aus persönlichen Gründen entstandene Feindschaften zurückgehen. Die muslimisch-christlichen Beziehungen haben sich in Ägypten durch die Geschichte hindurch weitgehend friedlich gestaltet. Es gab zwar einige Formen der Diskriminierung der Minderheit; doch war den Kopten beispielsweise nur selten der Weg einer Karriere in der staatlichen Verwaltung verschlossen. Bis in das 16. Jahrhundert hinein stellten die Kopten ohnehin die Mehrheit der Bevölkerung des Niltales und spielten in der Verwaltung eine wichtige Rolle. In der Zeit der osmanischen Oberherrschaft in Ägypten seit dem 16. Jahrhundert wurden sie von den fremden Herren kaum anders als die muslimischen Ägypter behandelt.

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts hat der westliche Einfluß in Ägypten stark zugenommen. Kopten zeigten sich in dieser neuen Situation häufig flexibler als Muslime und gelangten schnell in wichtige Positionen des öffentlichen wie des intellektuellen Lebens im Lande. Ein gutes Beispiel dafür ist der gegenwärtige Generalsekretär der Vereinten Nationen, *Butros Butros-Ghali,* der über viele Jahre hohe und höchste Positionen im ägyptischen Außenministerium innehatte. Schon früher sind aus seiner Familie wichtige ägyptische Politiker hervorgegangen.

Verschiedene Beobachter weisen darauf hin, daß die jüngsten Konflikte zwischen Muslimen und Christen zuerst in den Armenvierteln Kairos aufgebrochen sind und dann in den gemischten Siedlungsgebieten Oberägyptens. Bei beiden Konfliktherden handelt es sich um Schwerpunkte großer sozialer Spannungen und einer sich *dramatisch verschlimmernden Verarmung.* In den Slums wie auf dem Land hat in den vergangenen Jahren die Präsenz der staatlichen Autorität in der Form von Polizei, Militär, aber auch der traditionell immer noch politisch einflußreichen Oberschicht mehr und mehr nachgelassen. Das führte zu einer allgemeinen Unsicherheit und zu teilweise anarchischen Zuständen.

Ägypter unterschiedlicher Haltung und Herkunft sind der

Meinung, daß die Regierung dieser Situation über lange Zeit zu wenig Beachtung geschenkt hat. Von offiziellen Vertretern des ägyptischen Islams werden die Auseinandersetzungen zwischen den Religionen mit Sorge betrachtet. Man betont immer wieder die traditionelle und auch schon vom Propheten Muhammad zu Beginn der islamischen Geschichte praktizierte Toleranz des Islams den anderen monotheistischen Religionen gegenüber. Die Notwendigkeit einer Erneuerung und Verstärkung des christlich-islamischen Dialogs wird angesichts der Situation von immer mehr koptischen wie muslimischen Theologen und Intellektuellen gefordert.

Die Muslimbrüder glauben, daß der Islam sich zum Schlechteren entwickelt habe

Radikale Formen des Islam in der Moderne sind kein Phänomen der letzten Jahre und treten nicht nur im Land am Nil auf. Die wichtigste und einflußreichste Organisation des sogen. islamischen Fundamentalismus in Ägypten, die „Muslimbrüder" (Ikhwan al-Muslimin), kann auf eine in die späten 20er Jahre unseres Jahrhunderts zurückreichende Geschichte zurückblicken. Von Ägypten aus konnte sie sich in alle Regionen der islamischen Welt ausbreiten. Gründer dieser Organisation war der 1909 in einer kleinen Stadt nördlich von Kairo geborene *Hasan al-Banna.* Er stammte aus einer religiös geprägten, kleinbürgerlichen Familie und erhielt nach dem Abschluß der Elementarschule vom Alter von vierzehn Jahren an eine Ausbildung zum Lehrer. In dieser Phase seiner Entwicklung zeigte er eine tiefe Neigung zur islamischen Mystik. Schon früh war ihm der starke westliche Einfluß auf alle Bereiche der ägyptischen Gesellschaft bewußt geworden. Er entwickelte eine tiefe Sorge um die ägyptische Jugend, die er schädlichen, unislamischen Einflüssen ausgesetzt sah.
Darunter sind nicht zuletzt die in den zwanziger und dreißiger Jahren aktuellen modernistischen und laizistischen Tendenzen in islamischen Ländern wie der Türkei, dem Iran oder Afghanistan zu verstehen, die auch in der ägyptischen Öffentlichkeit ihre Anhänger fanden. Daher gehörte al-Banna 1927 zu den Gründern des „Muslimischen Vereins junger Männer". Die Gründung dieses Vereins war nicht zuletzt eine Reaktion auf Versuche verschiedener protestantischer Missionsgesellschaften, in Ägypten Muslime zum Christentum zu bekehren. Ein Jahr später gründete er dann die „Muslimbruderschaft". Als Hasan al-Banna 1949 ermordet wurde, hinterließ er eine mächtige Organisation von politischer und wirtschaftlicher Bedeutung.

Die Ideologie der Organisation entwickelte sich nach und nach. Formuliert wurde sie vor allem von *Sayyid Qutb* (1966 unter *Abd al-Nasr* hingerichtet), der sich vor allem in seiner Studienzeit in den USA zu einem glühenden Anhänger von al-Banna entwickelt hatte. Seine Werke erfreuen sich auch heute noch weit über Ägypten hinaus einer großen Nachfrage. So wird eine Übersetzung seines Koran-Kommentars in englisch-sprachigen Tageszeitungen in Saudi-Arabien in Fortsetzungen abgedruckt. Kernpunkt der Vorstellungen der Muslimbrüder im religiösen Bereich ist die Ansicht, daß sich der Islam spätestens mit dem Beginn der Herrschaft der Omayyadendynastie von Damaskus im Jahre 661 ständig zum Schlechteren hin entwickelt habe. Sie nehmen damit Positionen auf, die von islamischen Reformern wie *Djamal al-Din al-Afghani* und *Muhammad Abduh* Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt wurden.
Kritik übten die Muslimbrüder vor allem an den institutionalisierten Formen des Islams, in besonderer Weise an der Azhar-Universität, der wohl bedeutendsten theologisch-juristischen Ausbildungsstätte des sunnitischen Islams. Ihr warfen sie trocken-staubiges Gelehrtentum und fehlenden Kontakt zu den Realitäten des muslimischen Lebens in Ägypten vor. Gegen die zahlreichen in Ägypten sehr einflußreichen Mystiker-Organisationen wandten sie ein, sie hätten sich vom ursprünglichen Islam weg entwickelt und trügen durch ihren Fraktionalismus zu einer Schwächung der islamischen Welt bei. Die Muslimbrüder lehnten auch eine Betonung der unterschiedlichen islamischen Rechtsschulen strikt ab.

Die politischen Vorstellungen der Muslimbrüder waren geprägt durch die *Ablehnung des parlamentarischen Systems,* wie es in Ägypten praktiziert wurde, scharfe Kritik an der weit verbreiteten Korruption und der Konzentration der tatsächlichen Macht in der Hand einiger weniger Personen, die von westlichen Vorstellungen beeinflußt oder gar im Westen erzogen worden waren. Für das ideale politische System im Islam zogen die Muslimbrüder einen Vergleich mit dem islamischen Pflichtgebet. „Der Muezzin ruft, das Gebet beginnt, jeder folgt dem Vorbeter in seinen Handlungen. Es herrscht Einheit und Disziplin." Es handelt sich nach ihren Vorstellungen jedoch nicht um eine Diktatur, weil der Vorbeter bzw. der politische Führer von jedem Mitglied der Gemeinde kritisiert und korrigiert werden muß, wenn sich seine Handlungen oder Vorstellungen als nicht mit dem Islam vereinbar herausstellen.

Auf dem „Marsch durch die Institutionen"

Heftig kritisierten die Muslimbrüder auch die ungleiche und ungerechte Verteilung des Eigentums in Ägypten, die sie als unislamisch ansahen. Besonders die öffentliche Moral Ägyptens stand im Mittelpunkt der Kritik der Muslimbrüder. Vor allem das Auftreten von Frauen in der Öffentlichkeit und ihr Umgang mit zu ihnen in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis stehenden Männern wurde entschieden abgelehnt.
Alle negativen Phänomene der ägyptischen Gesellschaft wurden auf den Einfluß des Westens zurückgeführt. Dieser stellte sich in Ägypten, aber auch in anderen Teilen der islamischen Welt, nicht zuletzt als Kolonialismus britischer oder französischer Prägung dar. Ihn zu bekämpfen betrachteten die Muslimbrüder als eine religiöse Pflicht. Die Kritik am Westen be-

deutete jedoch nicht, daß man dessen technologische Entwicklungen in Bausch und Bogen ablehnte. Muslimbrüder gehen auch heute mit Telefon und Computer genau so selbstverständlich um, wie sie ihre religiösen Pflichten erfüllen. Sie sehen auch durchaus die kulturelle Spannung, die mit der Übernahme dieser modernen Technologien entsteht. Einer Lösung dieser komplizierten, die islamische Identität betreffenden Frage ist man allerdings noch nicht näher gekommen.

An die Stelle des bestehenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systems soll nach der Vorstellung der Muslimbrüder das islamische System (Arabisch: nizam islami) treten. Das Prinzip dieses Systems läßt sich am ehesten mit dem alten islamischen politischen Satz „Das Gute befehlen und das Schlechte verhindern" (Arabisch: amr bil-l-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar) kennzeichnen. Gefordert wurde der „islamische Staat". Erreicht werden soll dieses System durch die verschiedensten politischen Mittel, von der politischen Basis-Arbeit über die Mitwirkung am parlamentarischen System bis hin zum Einsatz von Gewalt.
Die Muslimbrüder gründeten eine Vielzahl von *Bildungsinstitutionen und karitativen Einrichtungen* wie Kindergärten, Waisenhäusern oder Armenküchen, die gerade in den Bereichen des öffentlichen Lebens aktiv waren, in denen der ägyptische Staat offensichtlich versagte. Das ließ sich noch bei dem Erdbeben feststellen, das im vergangenen Jahr Kairo erschütterte. Hilfskräfte aus den Reihen der Muslimbrüder eilten den Betroffenen sofort zur Hilfe, während staatliche Einrichtungen viel Zeit brauchten, ehe sie mit ihren Aktivitäten begannen. Es entstand im übrigen auch eine Parallel-Organisation für Frauen, die „Muslim-Schwestern", in der frauenspezifische Fragen und Probleme von Frauen für Frauen behandelt werden.

Eine Vielzahl von terroristischen Gruppen mit fundamentalistischem Hintergrund

Die Muslimbrüder konzentrierten ihre Arbeit nicht auf Ägypten, sondern bemühen sich nicht ohne Erfolg, auch in anderen arabischen und islamischen Ländern Anhänger für ihre Position zu finden. Das erwies sich insofern als günstig, als man in Ägypten, aber auch in anderen Ländern, auf die Radikalität der Muslimbrüder von staatlicher Seite mit politischen, aber auch mit juristischen und polizeilichen Mitteln reagierte. Die Organisation wurde mehrfach verboten und führte vor allem zur Zeit des ägyptischen Präsidenten Abd al-Nasr ein Untergrunddasein. Die internationale Verbreitung der Muslimbrüder trug dazu bei, daß verfolgte Mitglieder in andere Länder ausweichen konnten und die staatlichen Bemühungen zur Ausschaltung der Organisation weitgehend fehlschlugen.
Seit den achtziger Jahren hat die Muslimbruderschaft in ihrer politischen Praxis der Gewalt mehr oder weniger abgeschworen. Auch wenn die Gruppierung in Ägypten noch nicht wieder offiziell zugelassen ist, weiß man doch von einer Reihe von Parlamentariern und höheren Angehörigen der Verwaltung, ja sogar der Regierung, daß sie dem Gedankengut der Muslimbrüder nahestehen oder sogar Mitglieder sind. Die Muslimbrüder versuchen heute, mit einem „Marsch durch die Institutionen" das Ziel der „islamischen Ordnung" zu verwirklichen.
Während die Muslimbrüder in Ägypten viel von ihrer Aggressivität verloren haben, konnte sich dort seit der Mitte der siebziger Jahre eine *Vielzahl von terroristischen Gruppen* mit einem islamisch-fundamentalistischen Hintergrund bilden. Grund für die Attraktivität der Gruppen ist sicherlich die Tatsache, daß sie mit ihrer Ideologie eine Erklärung für die persönlichen Enttäuschungen vieler junger Ägypter angesichts ihrer wirtschaftlichen und sozialen Situation bieten. In diesen Gruppen läßt sich im Unterschied zu den Muslimbrüdern ein deutliches *theologisches Defizit* feststellen. Das ist insofern nicht erstaunlich, als die Mehrzahl der Mitglieder in vielen Fällen Ausbildungen in den Natur- und Ingenieurwissenschaften absolviert haben und daher in der Regel theologische Autodidakten sind. Sie lehnen den ägyptischen Staat als heidnisch und ungläubig ab. Kennzeichen für das Fehlen jeden islamischen Elements in der ägyptischen Gesellschaft sind nach ihrer Meinung u.a. die Möglichkeit, öffentlich Alkohol zu konsumieren, und die Verbreitung von Unmoral und Dekadenz durch importierte Fernsehsendungen wie „Dallas".

Mit ihrer Ablehnung des Staates beziehen sie einen sehr viel radikaleren Standpunkt als die Muslimbrüder. Ihnen geht es nicht nur um eine „islamische Ordnung", sondern um einen „islamischen Staat". Um diesen Staat zu errichten, muß die bestehende Ordnung vernichtet werden. Kritisch betrachtet werden alle, die das herrschende System unterstützen. Zu ihnen gehören neben den führenden Vertretern des politischen Lebens, dem Militär und den Sicherheitseinrichtungen auch die Vertreter des offiziellen Islams, die als „Religionsgelehrte der Macht" (Arabisch: 'Ulama al-hafiz) bezeichnet werden. Während bei früheren Wellen eines islamisch begründeten Terrorismus Vertreter der Azhar-Universität und anderen religiöser Institutionen versuchten, in Gesprächen mit inhaftierten Aktivisten solcher Gruppen diesen ihr falsches Verständnis vom Islam zu verdeutlichen und bei diesen Bemühungen durchaus Erfolg hatten, ist von derartigen Versuchen in jüngster Zeit nicht mehr berichtet worden.

Während die Terrorgruppen in den vergangenen Jahren ihre Aktionen gegen die Repräsentanten des offiziellen Ägypten richteten, werden nun mehr und mehr Touristengruppen Ziel dieser Angriffe, wobei angeblich aber Opfer unter den Besuchern des Landes nicht beabsichtigt sind. Auf diese Weise soll der Tourismus als eine der wenigen Devisenquellen Ägyptens geschädigt werden. Angesichts der enormen wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Landes ist diese Taktik für eine Destabilisierung der Wirtschaft und damit des herrschenden Systems erfolgversprechend. Es hat zumindest den Anschein, daß diese Aktionen sehr viel koordinierter durchgeführt werden als frühere Attentate. Während sich noch vor wenigen Jahren die

verschiedenen Terrorgruppen in Ägypten auch gegenseitig bekämpften und in immer neue Fraktionen aufspalteten, hat inzwischen offenbar eine Vereinheitlichung stattgefunden. Das Regime von Präsident *Mubarak* setzt sich gegen die Gruppen inzwischen immer heftiger zur Wehr.
Es ist zu erwarten, daß die Auseinandersetzungen zwischen der Staatsmacht und den Terrorgruppen weiter zunehmen werden. Eine Entspannung ist nur zu erwarten, wenn sich die allgemeine Lage des Landes im wirtschaftlichen und sozialen Bereich erheblich verbessert. Falls dies nicht geschieht, wird sich die Anhängerschaft radikaler Gruppen verstärken. Ebenso ist zu erwarten, daß sich die große Organisation der Muslimbrüder mehr und mehr zu einem stabilisierenden Element im Land entwickeln wird, auf dessen ideologische Forderungen das herrschende Regime sich immer stärker einstellen wird, um ihre Unterstützung zu gewinnen. *Peter Heine*

„Wir Ostdeutsche werden mit Nachdruck Gleichberechtigung einfordern"

Ein Gespräch mit ZdK-Vizepräsidentin Maria Luise Blazejewski

Nach der Einigung zwischen Bund und Ländern über den „Solidarpakt" stehen jetzt die finanziellen Rahmenbedingungen für die weitere Entwicklung in den neuen Bundesländern. Wie sehen die Menschen dort heute ihre Situation? Wie setzen sie sich mit ihrer DDR-Vergangenheit auseinander? Welche besonderen Probleme haben Kinder und Jugendliche. Wo liegen die Herausforderungen für die christliche Minderheit? Darüber sprachen wir mit Maria Luise Blazejewski, die im November 1992 in das Präsidium des Zentralkomitees der deutschen Katholiken gewählt wurde. Frau Blazejewski leitet das Gymnasium im thüringischen Saalfeld. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Frau Blazejewski, aus den neuen Bundesländern kommen derzeit sehr unterschiedliche Signale. Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß viele Menschen unter den neuen Verhältnissen inzwischen Tritt gefaßt haben, es gibt aber auch Zeichen von Resignation und Verbitterung. Wie schätzen Sie die allgemeine Stimmungslage ein?

Blazejewski: Die Stimmungslage ist ambivalent und läßt sich am besten verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie die Wiedervereinigung vollzogen wurde. Durch die Art des Beitritts über den Paragraphen 23 des Grundgesetzes ist gleichsam festgeschrieben worden, daß es im wiedervereinigten Deutschland Lehrer und Schüler, erfolgreiche und gescheiterte Deutsche gibt. Dies wird im Osten schmerzlicher empfunden als die Trennung durch die Mauer. Bitterkeit ist eine Phase des Trauerns nach dem tragischen Zerbrechen von Lebensentwürfen. Die persönlichen Opfer und Schwierigkeiten mit der Umstellung auf eine völlig andere gesellschaftliche Struktur überdecken die Zustimmung zum politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandel, an der meines Erachtens grundsätzlich aber nicht zu zweifeln ist.

HK: Ist die Grundzustimmung zur Staats- und Wirtschaftsordnung der Bundesrepublik in den neuen Ländern wirklich so allgemein? Wie steht es denn mit dem Teil der Bevölkerung, für den das Ende der DDR wenig greifbare Vorteile brachte, sondern – zumindest in ihrer persönlichen Optik – eher ein Verlustgeschäft war?

Blazejewski: Unter der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Stagnation in der DDR hat die Bevölkerungsmehrheit gelitten. Ich kann in der Diskussion innerhalb der neuen Länder nicht wahrnehmen, daß Vorteile und Verluste aufgerechnet würden. Dies bestimmt eher die Beziehung zu den Ländern und Menschen in der alten Bundesrepublik und ergibt sich aus der Wahrnehmung, daß die Lasten der deutschen Kriegs- und Nachkriegsgeschichte einseitig auf die östlichen Länder abgewälzt werden. Dazu kommt, daß Erwartungen enttäuscht und Investitionsversprechen nicht eingehalten wurden, rücksichtsloser Bereicherung nicht gewehrt wurde. Man vermißt darüber hinaus in der Politik eine klare Linie, die notwendige Verläßlichkeit.

HK: Ein erheblicher Prozentsatz der Menschen in den neuen Ländern ist derzeit arbeitslos bzw. in ABM-Maßnahmen tätig. Wird die Arbeitslosigkeit von den Betroffenen als ein schmerzlicher, aber letztlich notwendiger Preis betrachtet, der für den Anschluß an das Wirtschaftssystem der Bundesrepublik zu entrichten ist, oder trauert man teilweise den Zeiten nach, in denen es keine Arbeitslosigkeit gab?

Blazejewski: Für vorübergehende, mit dem Zusammenbruch des Wirtschaftsgefüges begründbare Arbeitslosigkeit gab es großes Verständnis; ohne Widerstand hat man sich in das Unabwendbare gefügt. Immer stärker greift aber jetzt die Erkenntnis, daß viele außer als Konsumenten nicht wirklich gebraucht werden, daß im Grunde alles auch ohne sie funktioniert. Das verletzt die Menschen, so daß die Vorstellung von einem Menschenrecht auf Arbeit als einem wertvollen Erbe der DDR neu bewußt wird.

„Uns geht es um Befreiung zur Selbstbestimmung und um Partnerschaft"

HK: Rührt die Verbitterung teilweise nicht auch daher, daß nicht wenige Leute, die dem DDR-System in verantwortlichen Stellen treu gedient haben, ihre Schäfchen ins trockene gebracht haben und auch unter den neuen Verhältnissen beruflich-materiell recht gut versorgt sind?

Blazejewski: Natürlich wird darüber immer wieder geklagt. Durch Entscheidungen in der Übergangsphase zwischen der Wende und dem Beitritt zur Bundesrepublik wurden Vertreter des Staats-, Sicherheits- und Wirtschaftsapparates der DDR materiell in die Lage versetzt, sich eine neue Existenz aufbauen zu können. Sie wurden problemlos in das neue Wirtschaftsgefüge integriert, während andere, die von diesen Repräsentanten des Apparates bedroht, schikaniert und in ihrer Entfaltung auf vielfältige Weise behindert worden waren, keine Förderung erfahren. Das wird als unerträgliche Ungerechtigkeit erlebt.

HK: In der „alten" Bundesrepublik gab und gibt es nicht nur, aber auch bei Intellektuellen ein unübersehbares Naserümpfen über die „Ossis", die sich nicht schnell genug ein Westauto und andere hochwertige Konsumgüter zulegen oder große Urlaubsreisen machen konnten. Was ist von solcher Schelte über ein unkritisches Konsumdenken der Menschen aus den neuen Ländern zu halten? Ist sie ganz und gar unberechtigt?

Blazejewski: Über ihr Konsumverhalten müssen alle Bürger im reichen Norden unserer Erde nicht nur nachdenken, sondern wir müssen es um der ganzen Welt und künftiger Generationen willen unverzüglich ändern. Dazu hat sich die Ökumenische Versammlung in der DDR eindeutig geäußert. Das Naserümpfen der „Wessis" hielte ich keiner Betrachtung für würdig, wenn ich nicht geneigt wäre, darin ein Indiz für das Beharren auf eingeübten Rollen zu erkennen. Jahrzehntelang war es den Deutschen in der Bundesrepublik – bei relativ geringem Einsatz – möglich, im Osten als Wohltäter aufzutreten. Hilfe, Unterstützung werden auch jetzt noch angeboten. Uns aber geht es nicht um Versorgtwerden, sondern um Befreiung zu Selbstbestimmung, um Gleichberechtigung und Partnerschaft. Über Autos und Urlaubsreisen zu streiten, heißt, die Grundsatzdebatte über den Einigungsprozeß auf Nebenschauplätze zu verschieben. Zweifelsfrei hatte die Bevölkerung der DDR mehrheitlich ein unrealistisches, naives Bild vom Westen, wollte oder konnte die Konfliktträchtigkeit der westlichen Gesellschaft und die Komplexität des wirtschaftlichen Gefüges mit all seinen Risiken und Nebenwirkungen nicht wahrnehmen. Ähnlich naiv kommt mir der von Ihnen beschriebene Standpunkt Westdeutscher vor. Nach einem entbehrungsreichen Arbeitsleben haben sich unsere Bürger in der Freude darüber, mit dem ersparten Geld endlich langersehnte Wünsche erfüllen zu können, vielleicht etwas leichtfertig verhalten. Es war ihr Geld, das sie ausgegeben haben. Es ist ein Grundrecht der Deutschen in den neuen Ländern, sich mit denen in den alten zu vergleichen, die Angleichung der Lebensverhältnisse einzufordern. Nur so können wir wirklich ein Land werden.

HK: In allen bis vor wenigen Jahren kommunistisch beherrschten Ländern Mittel- und Osteuropas zeigt sich derzeit, wie mühsam das Einüben in die rechtsstaatliche Demokratie und die freie Marktwirtschaft vonstatten geht, daß demokratische Institutionen allein nicht genügen, sondern die entsprechende Mentalität dazukommen muß. Wie sieht es damit dreieinhalb Jahre nach der Wende in den neuen Bundesländern aus? Hat die Demokratie im Bewußtsein und Handeln der Menschen inzwischen Wurzeln geschlagen?

Blazejewski: Hier muß man zwischen den Ebenen differenzieren. Auf kommunaler Ebene, wo der Prozeß durchschaubar bleibt, hat das Spiel der demokratischen Kräfte teilweise ein erstaunliches Niveau erreicht. In der Verwaltung haben Personen, die ihre Arbeit ohne einschlägige Vorbildung, aber hochmotiviert begonnen haben, erstaunliche Kompetenz erworben. Gleiches gilt für Abgeordnete. Die föderale Struktur unseres Landes, die Beheimatung der Menschen in Thüringen oder Sachsen und die – wenn auch beschränkte – Souveränität der Länder erleichtern das Hineinwachsen in die neue Ordnung. Die Schwierigkeiten mit der psychologischen Identifikation mit der Bundesrepublik habe ich schon genannt. Sie scheinen mir nur durch eine offene Verfassungsdiskussion und entschiedenes Ringen um Lösungen in Grundsatzfragen ausräumbar.

„Die Chance zu Reformen ist nicht genutzt worden"

HK: Auf dieser Grundlage müssen die Menschen in den neuen Ländern dann aber auch wirklich ihren Beitrag zur Gestaltung des Gemeinwesens leisten …

Blazejewski: Läßt man dies wirklich zu? Sind nicht Vergeblichkeitserfahrungen und Enttäuschungen die Ursachen zunehmender Gleichgültigkeit? Die Chance zu Reformen ist nicht genutzt worden. Verrechtlichung und Verkomplizierung aller Lebensvollzüge, Verkrustung und Überperfektionierung der Verwaltung wurden von uns ungeübten Demokraten nicht hinreichend hinterfragt, wir haben auch nicht die Betei-

ligung der Arbeitnehmer am Produktivvermögen gefordert. Vor lauter Aktivismus, dem Streben nach möglichst reibungsarmer Anpassung, aus Mangel an kritischer Distanz gegenüber dem Gewohnten hat man das Nachdenken darüber vernachlässigt, ob das, woran wir angepaßt wurden, für die Zukunft wirklich tragfähig ist.

HK: Was ist eigentlich inzwischen mit dem ganzen Wust an Ideologie geschehen, der den Menschen in der ehemaligen DDR vom Kindergarten bis zur Universität, in den staatlich gelenkten Medien und im Berufsleben ständig aufgeladen wurde, mit dem sie sich entweder identifizierten oder den sie zumindest über sich ergehen lassen mußten? Ist dieses Erbe inzwischen wie ein böser Spuk verschwunden, hat man es einfach abgelegt oder wirkt es nicht doch noch nach?

Blazejewski: Was nie gelesen oder richtig gehört worden ist, also die ausschweifenden Verlautbarungen der SED, das ist auch nachträglich nicht ernst zu nehmen. Anders ist das mit bewußten Verfälschungen und Unwahrheiten, die unter dem Vorzeichen „Wissenschaftlichkeit" verkauft wurden. Viel fehlgeleitetes Denken wirkt fort. Aufklärung tut dringend not. Auch da sind Chancen verschenkt worden, etwa durch übereiltes Einführen neuer Lehrbücher in den Schulen, statt mit Hilfe der alten die Suche nach der Wahrheit anzustrengen. Aber die Menschen in der DDR wurden nicht nur gegen ihre eigentlichen Überzeugungen durch die offizielle Ideologie indoktriniert. Manches wurde auch bewußt verinnerlicht und als sinnvoll erfahren. Das Leben in unserem Land war doch nicht nur Entfremdung. In der Wendezeit haben sich viele Menschen spontan von ihrer bisherigen Identität distanziert, gleichsam versucht, ihr bisheriges Leben mit dem alten System wegzuwerfen.

„Es gibt kaum Bereitschaft, Schuld zu verantworten oder Versöhnung zu ermöglichen"

HK: Und was kam dann nach dieser ersten Phase der massiven Distanzierung von der DDR-Identität? Hat sie einer ehrlichen Auseinandersetzung mit den vierzig Jahren DDR und den daraus entstandenen Prägungen Platz gemacht?

Blazejewski: „Das Vergangene ist nicht tot; es ist nicht einmal vergangen. Wir trennen es von uns ab und stellen uns fremd." Mit dieser Erkenntnis setzt Christa Wolfs Aufarbeitung ihrer Kindheit im Nazideutschland („Kindheitsmuster") ein. Auch bei uns war überall der Totstellreflex spürbar. Heute schaut man freier in die zurückliegenden 56 Jahre erlittener und mitzuverantwortender Diktatur. Wo dies im Osten einsetzt, spricht man im Westen von DDR-Nostalgie. Natürlich schließt das auch trotziges Beharren wider besseres Wissen ein. Aber es gibt auch ernsthaftes Nachdenken darüber, was einen geprägt hat, wie man der geworden ist, der man ist, wovon man sich trennen muß. Das ist ein schmerzlicher Prozeß. Abschiede gibt es nie ohne Schmerzen, ohne Trauerphasen.

HK: Es gibt doch nicht nur einfach ehemalige DDR-Bürger, die jetzt mit ihrer Vergangenheit zu Rande kommen müssen, sondern auf der einen Seite die aktiven Träger und Unterstützer des früheren Systems, auf der anderen Seite seine Opfer ...

Blazejewski: Den bittersten Schmerz erleiden wir angesichts der Unfähigkeit des Rechtsstaates, in der Vergangenheit verübtes Unrecht, die eigentlichen Verbrechen und die Täter in angemessener Weise zur Verantwortung zu ziehen. Dadurch wird alles relativiert. Die Gesellschaft eröffnet allerdings auch keine Spielräume für wirkliche Aufarbeitung. Betroffene prangern an, Täter ducken ab. Es gibt Ausgrenzungen, Beschuldigungen und Bezichtigungen, aber kaum Bereitschaft, Schuld zu verantworten oder Versöhnung zu ermöglichen. Sicher jedoch sollte man Menschen immer auch die Bereitschaft und Fähigkeit zutrauen, sich zu ändern und ihnen dazu eine Chance geben. Das vermisse ich gegenwärtig sehr.

HK: Ist zu befürchten, daß sich aus diesem Defizit negative Spätfolgen für das gesellschaftliche Zusammenleben in den neuen Bundesländern ergeben oder zeichnen sie sich sogar schon einigermaßen deutlich ab?

Blazejewski: Ich fürchte, wenn alle diese Menschen wegen ihrer Systemnähe keinen neuen Entfaltungsraum bekommen, entsteht Sprengstoff für die nächste Generation. Schließlich werden die Verbitterungen in den Familien aus- und damit auf die Kinder übertragen. So entsteht dann leicht ein verfehltes Denken bei den Kindern. Auf diese Weise könnte sich etwas mit der 68er-Bewegung Vergleichbares bei uns in den neuen Ländern zusammenbrauen.

HK: „Politikverdrossenheit" war bekanntlich das „Wort des Jahres" 1992 in der Bundesrepublik; offensichtlich grassiert sie in den neuen Ländern – aus durchaus verständlichen Gründen – in ganz besonderem Maß. Die Mitgliederzahlen der Parteien gehen zurück, Unbehagen gegenüber der Politik macht sich breit; gleichzeitig schwindet die Bereitschaft, sich durch Mitarbeit in Parteien und politischen Gremien zu engagieren. Wie läßt sich diesem für die weitere Entwicklung problematischen Trend denn gegensteuern?

Blazejewski: Es braucht gerade bei uns eine bewußte Willensentscheidung, gegen die zunehmende Verdrossenheit anzugehen. Für die nächsten Jahre bin ich ziemlich skeptisch. Die Weichen wurden nach der Wende gestellt, die wichtigen Ämter sind besetzt, die Dialekte in der Verwaltung vielfältig. Nicht ohne Grund blickt man bei uns mit Sorge auf die Kommunalwahlen im nächsten Jahr, weil sich vermutlich nicht genügend Kandidaten finden, die bereit sind, die aufreibende Arbeit vor Ort auf sich zu nehmen.

HK: Wie steht es denn mit der nachwachsenden Generation, die den Systemumbruch in den Kinder- oder Jugendjahren erlebt hat? Wie reagieren Kinder und Jugendliche, wie reagieren etwa Ihre Schüler auf diese grundlegenden Veränderungen nicht nur in der Schule selber, sondern auch in ihrem

ganzen persönlichen und sozialen Umfeld? Treffen Sie vor allem auf Wurstigkeit oder auf Verunsicherung, auf Verdrossenheit oder auch auf eine gewisse Aufbruchstimmung?

Blazejewski: Es gibt unter unseren Jugendlichen keine generelle Verdrossenheit, wohl aber Krisenphänomene. Als eine der wichtigsten Krisenursachen erscheinen mir die Barrieren, die heute zwischen den Generationen bestehen. Kinder wurden mit den Umbrüchen in den Biographien ihrer Eltern und auch ihrer Lehrer konfrontiert, mit dem Zerbrechen von Lebensentwürfen. Sie bekommen kaum Verstehenshilfen. Bei vielen jungen Leuten ist durch die Wende ein gewisses Grundvertrauen in die Möglichkeiten des Menschen zur aktiven Gestaltung der Welt so radikal erschüttert worden, daß sich das auch in den nächsten Jahren noch auf ihr Verhalten auswirken wird. Es gibt durchaus die Bereitschaft zum Einsatz für Gerechtigkeit, Solidarität oder Gewaltfreiheit, aber es fehlt vielfach an Ausdauer und Zähigkeit, dieses Engagement auch angesichts von Schwierigkeiten durchzutragen und nicht in Resignation abzugleiten.

HK: Und was ließe sich dagegen unternehmen? Wo wäre anzusetzen?

Blazejewski: Das Defizit an politischer Aufklärung muß behoben werden. Die Jugendlichen haben zwar eine höhere Lernfähigkeit und durchaus auch Lernbereitschaft als die meisten Erwachsenen. Aber es bedeutet doch eine gewaltige Anstrengung, wenn man in jungen Jahren, wo man sich überhaupt erst einen festen Fundus an Kenntnissen, Einsichten und Haltungen erwirbt, mit solchen grundlegenden Umbrüchen konfrontiert wird. Deshalb stößt man auch bei manchen Jugendlichen auf eine gewisse Abwehrhaltung. Sie möchten an dem festhalten, was sie sich ja eben erst angeeignet hatten. Über diese Hürde kommen wir hinweg, wenn unser Unterricht die erlebte Wirklichkeit aufnimmt.

HK: Nun hat sich für die Kinder und Jugendlichen nicht nur in der Schule sehr viel verändert, sondern auch in den anderen Lebensbereichen, sei es in den Familien, wo jetzt längst nicht mehr alle Frauen Arbeit haben, die zu DDR-Zeiten in einem Arbeitsverhältnis standen, sei es im Freizeitbereich, wo das alte, engmaschige Netz der Betreuung durch die offiziellen Jugendorganisationen bzw. durch entsprechende staatliche Einrichtungen weggefallen ist ...

Blazejewski: Es fehlt tatsächlich an Angeboten im Freizeitbereich. In den Familien dagegen hat sich im Grunde gar nicht so viel verändert. Die meisten Frauen, die zu DDR-Zeiten voll berufstätig waren, sind jetzt nicht einfach zu Hause, sondern lassen sich umschulen. Frauen bei uns sind weder dazu bereit noch auch überhaupt in der Lage, sich in die Familie zurückzuziehen. Bestimmte Rollen wurden bei uns einfach verlernt und Frauen wollen solche Rollen, die sie nie gelernt haben, jetzt nicht einfach wieder auf sich nehmen. Außerdem lassen es die derzeitigen Löhne angesichts der ungleich steigenden Kosten gar nicht zu, daß Frauen auf Erwerbsarbeit verzichten.

HK: Und wo liegen nach Ihren Erfahrungen die entscheidenden Aufgaben und Herausforderungen für die Schule in den neuen Ländern?

Blazejewski: Die Schule müßte bei uns stärker ein sozialer Lernort werden, wo die Fähigkeit zur Solidarität und zur Verantwortung für andere eingeübt werden kann. Denken sie daran, daß wir in den neuen Ländern einen sehr hohen Prozentsatz an Alleinerziehenden haben. Im Blick auf die Schule als sozialen Lernort macht sich allerdings die Umbruchsituation erschwerend bemerkbar: Die Lehrer hatten in der DDR ja in hohem Maß eine Gesamtverantwortung für die Erziehung der Kinder und Jugendlichen zur „sozialistischen Persönlichkeit". Sie müssen jetzt lernen, im Umgang mit den Schülern das menschlich Gute und Notwendige zu tun, ohne wieder in die alte Gängelei zurückzufallen. Weil das ein schwieriges Unterfangen ist, wird im Augenblick manches vernachlässigt. Wenn Lehrer sich um das gesamte soziale Wohlbefinden der Schüler bemühen, wird das ängstlich beobachtet. Man befürchtet, daß es letztlich bei der Bevormundung und Bemutterung bleibt, wie es für die DDR typisch war.

„Christen machen auf ihre Weise einen Trauerprozeß durch"

HK: Wie steht es denn mit den Christen in den neuen Bundesländern, die unter dem früheren Regime eine Außenseiterposition einnahmen? Man könnte vermuten, sie hätten sich schon deshalb mit der Wende bzw. der Integration in das politische und wirtschaftliche System der Bundesrepublik leichter getan als ihre nichtchristlichen Landsleute. Dafür spricht zumindest ihr überproportional hoher Anteil in politischen Ämtern. Aber war dem wirklich so?

Blazejewski: Aufs Ganze gesehen haben sich die Christen mit dem Umbruch nicht leichter getan als die anderen DDR-Bürger. Ihre Vermutung trifft zwar für die Christen zu, die sich in der Vorbereitung der Wende engagiert haben oder nachher in politische Ämter eingerückt sind. Die Kommunal- und Landesverwaltungen könnten kaum funktionieren, wenn es die Christen nicht gäbe. Aber das ist eine Minderheit des Kirchenvolkes in den neuen Ländern. Die Mehrheit der Christen unterscheidet sich in der Art und Weise, wie sie den Entwicklungsprozeß dieser Jahre erlebt hat, nicht von der übrigen Bevölkerung. Christen leben heute sogar in einer stärkeren inneren Solidarität mit der nichtchristlichen Mehrheit als früher. Die gewaltigen Umstellungen, die von den Menschen in den neuen Ländern erlebt und teilweise auch erlitten wurden, haben sie zusammengeführt, die Trennung zwischen denen, die das System unterstützt oder sich ihm angepaßt haben und denen, die ihm zumindest innerlich sehr fremd gegenüberstanden, aufgehoben.

HK: Inwieweit ist bei Christen heute so etwas wie eine „DDR-Nostalgie" in dem Sinn zu registrieren, daß sie doch ir-

gendwo den alten Verhältnissen nachtrauern, in denen die Fronten klarer waren, und man genau wußte, wo man hingehörte und wovon man sich abzugrenzen hatte?

Blazejewski: Christen trauern sicher nicht dem früheren System nach. Wohl aber machen sie auf ihre Weise einen Trauerprozeß durch. Wir müssen uns das eigene Leben unter den Bedingungen der DDR heute im Rückblick nochmals aneignen, und das braucht Zeit, weil es zur Akzeptanz der teilweise sehr bitteren Konsequenzen aus Entscheidungen führen muß, die früher wesentlich waren, heute aber bedeutungslos erscheinen. Anders können wir die Zukunft nicht wirklich bejahen. Als Christen haben wir bewußt auf gesellschaftliche Geltung und bestimmte Aufstiegschancen verzichtet, weil wir der Überzeugung waren, daß dieses Verhalten für unser Land notwendig war. Für viele gibt es keine Chance mehr, daran noch etwas zu ändern.

HK: An Herausforderungen und Aufgaben für engagierte Christen fehlt es in den neuen Ländern heute sicher nicht. Wo ist ihr Einsatz besonders dringlich?

Blazejewski: Angesichts der verbreiteten Verdrossenheit und Unsicherheit ist es eine elementare christliche Aufgabe, zeichenhaft Hoffnung zu leben. Christen, denen Geld, Geltung und Karriere nicht die höchsten Ziele ihres Lebens sind, weil sie in Größeres ihre Hoffnung setzen, sind für dieses Land gerade heute unersetzlich. Wenn ich in meinen Bekannten- und Freundeskreis blicke, stelle ich fest, daß wir gerade dabei sind, dies zu entdecken.

„Mit dem Teilen gibt es auch in der Kirche immer noch Schwierigkeiten"

HK: Wie sehen Sie als ostdeutsche ZdK-Vizepräsidentin in diesem Zusammenhang das Verhalten der westdeutschen Katholiken bzw. ihrer offiziellen Repräsentanten gegenüber den Katholiken in den neuen Ländern? Fühlen Sie sich in Ihren spezifischen Problemen und angesichts Ihres schwierigen Umfelds verstanden und angemessen behandelt oder bleiben noch Wünsche offen?

Blazejewski: Mit dem Teilen gibt es auch in der Kirche immer noch Schwierigkeiten. Die gleichberechtigte Mitarbeit der Katholiken in den neuen Bundesländern ist nur unter schmerzlichen Auseinandersetzungen zu erreichen, doch wir werden Gleichberechtigung in aller Gelassenheit und Freundlichkeit, mit großer Geduld, aber auch mit Nachdruck einfordern. Ich bin im übrigen fest davon überzeugt, daß wir Christen aus der ehemaligen DDR die Erfahrung, daß sich Christsein nicht am Kreuz vorbei abspielt, und daß man sich auf Gott verlassen kann, gleich wie die gesellschaftlichen Verhältnisse aussehen, als ein kostbares Gut in die Kirche in ganz Deutschland einbringen können. Unsere Kirche war eine Gebetsgemeinschaft und hat in hohem Maß aus der Kraft der Sakramente gelebt. Im Blick auf die ursprünglichen Erfahrungen des Christseins, auf das christliche Grundvertrauen, sind wir eine Lebensquelle für den Westen und nicht einfach diejenigen, die jetzt zu lernen und zu empfangen haben.

HK: Wir stecken mitten in den Vorbereitungen für den Dresdner Katholikentag im Sommer 1994, den ersten Katholikentag in den neuen Bundesländern seit dem Ende der DDR. Er wird unter dem Grundthema Einheit stehen. Wo sehen Sie die Chancen für den kommenden Katholikentag in der sächsischen Landeshauptstadt?

Blazejewski: Dresden kann ein Signal für die Zukunft setzen, wenn es uns gelingt, daß dieser Katholikentag keine Demonstration der Mächtigen, sondern ein erkennbares Zeichen für die Kraft der Schwachen wird. Alle Vorbereitungen, die jetzt zu organisieren und zu strukturieren sind, werden daran Maß nehmen müssen. Das Treffen in Dresden sollte vor allem geprägt sein von Offenheit auch denen gegenüber, die nicht glauben und den Glaubenden mit Skepsis oder großen Vorurteilen begegnen. Wir dürfen keinesfalls als Besserwisser auftreten, die vorgeben, die Wahrheit gepachtet zu haben, sonst würden wir die Chance dieses Katholikentags verpassen, der im übrigen überhaupt nur stattfinden kann in Dresden, weil wir fest mit der bewährten Gastfreundlichkeit gerade auch der nichtchristlichen Sachsen rechnen.

Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?
Herausgegeben von Siegfried R. Dunde. 176 Seiten. 19,80
Originalausgabe [3-579-01120-0]
GTB 1120

Bekannte katholische und nichtkatholische Autorinnen und Autoren setzen sich mit der Frage auseinander, ob und – wenn ja – wie der katholischen Kirche angesichts des autoritären Gebarens ihrer Führungsschicht in einer offenen, aufgeklärten Gesellschaft noch zu helfen ist. Die AutorInnen finden unterschiedliche Antworten auf diese Frage und repräsentieren damit die Vielfalt an kritischen Einstellungen gegenüber dem Katholizismus, wie sie innerhalb und außerhalb dieser Kirche heute verbreitet sind.



Gütersloher Verlagshaus
Gerd Mohn

Aufschwung mit Erblasten

Die Orthodoxe Kirche in der Krise Rußlands

Ob es in Rußland in absehbarer Zeit zu einer politischen und wirtschaftlichen Stabilisierung kommt, ist fraglich. Derzeit scheinen Demokraten und Marktwirtschaftler gegenüber Vertretern des alten Apparats und Nationalkonservativen ins Hintertreffen zu geraten. Die Russische Orthodoxe Kirche hat in den letzten Jahren institutionell einen deutlichen Aufschwung erlebt; auch an der „Basis" sind zahlreiche Initiativen entstanden. In der Bewältigung der Vergangenheit unter kommunistischer Herrschaft stehen entscheidende Durchbrüche noch aus.

Das nebulöse Gebilde GUS – Gemeinschaft Unabhängiger Staaten –, das als Notgemeinschaft der Nachfolgestaaten der Sowjetunion geschaffen worden war, gibt es fast nur noch in den Köpfen westlicher Politiker, die versuchen, das Gestern des Sowjetstaates mit dem heutigen Zustand wenigstens begrifflich zu verbinden. In Wirklichkeit haben sich längst bestimmte Konturen abgezeichnet, die es praktisch unmöglich machen, die alte Sowjetunion mit einem halbwegs zutreffenden Oberbegriff zu umschreiben.

Neben Rußland erkennt man als Staat ohne erkennbares Profil Weißrußland. Die baltischen Staaten knüpfen mit erheblicher Hilfe der traditionell mit ihnen verbundenen Länder an ihre – katholischen und lutherischen – Wurzeln an. Die Ukraine betreibt eine bewußte Separation von Rußland. Moldawien schwankt zwischen Eigenständigkeit und Anschluß an Rumänien, die Kaukasusvölker sind in ihre eigenen Kämpfe verwickelt. Und die islamisch geprägten mittelasiatischen Republiken wirken nur beim ersten Hinsehen wie ein Block – beim näheren Hinschauen lassen sich auch da Unterschiede ausmachen.

Die *Russische Orthodoxe Kirche* (ROK) mußte auf diese Entwicklung reagieren. Ihre Basen hat sie natürlich in Rußland und Sibirien sowie in Weißrußland. Die meisten Gemeinden der ROK befanden sich jedoch in der Ukraine. In den baltischen Staaten gibt es traditionell eine starke russische Diaspora, die sogar auf Zeiten zurückgeht, als Estland, Livland, Kurland und Litauen noch gar nicht zu Rußland gehörten (z.B. das Baltikum als frühes Zufluchtgebiet der Altgläubigen). Die orthodoxe Diaspora wird mit der Fluchtbewegung aus den mittelasiatischen Staaten infolge des islamischen Vertreibungsdruckes natürlich auch mit jedem Tag kleiner. Es gibt also ein ganzes Paket organisatorischer Probleme, das allein auf diesem Feld vom Moskauer Patriarchat gelöst werden mußte.

Ein erfreulicher institutioneller Aufschwung

Die Mutterkirche kann die Teilkirche in einer neuen politischen Einheit in die sog. *Autokephalie,* die völlige Eigenständigkeit entlassen. In einem solchen Fall wäre die Konsultation mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel und den autokephalen Schwesterkirchen notwendig. Die Kirchenkämpfe in der Ukraine gehen – jedenfalls vordergründig – auf den Wunsch vieler Ukrainer zurück, endlich kirchlich von der Diktatur Moskaus loszukommen und ein autokephales, also von Moskau völlig unabhängiges Patriarchat zu gründen.

Das am häufigsten zur Anwendung kommende Modell ist das der *Autonomie.* Die Teilkirche in einem der neuen Staaten erhält eine sog. administrative Eigenständigkeit. Sie ist damit praktisch völlig unabhängig in ihren internen, etwa personellen oder politischen, Entscheidungen. Im Prinzip hat die Mutterkirche lediglich bei der Wahl des Oberhauptes der Teilkirche ein Mitbestimmungs- oder wenigstens Bestätigungsrecht. Zweitens empfängt die autonome Kirche von der Mutterkirche das heilige Myronöl. Nur autokephale Kirchen sind zu seiner Herstellung berechtigt: Es findet bei der Taufe und bei der Krankensalbung – sowie bei der Kaiserkrönung – Verwendung. Entsprechende Anträge der russisch-orthodoxen Bistümer in den baltischen Republiken und aus der Moldau sind bereits vom Moskauer Patriarchat genehmigt (die Gemeinden des Patriarchats in der Ukraine und in Weißrußland hatten den autonomen Status bereits 1990 erhalten). Falls kein Konsens mit der Mutterkirche erzielt werden kann, ist die Unterstellung einer Teilkirche auch unter das Patriarchat Konstantinopel möglich (nach 1917 unterstellte sich diesem die Finnisch-Orthodoxe Kirche Konstantinopel und 1927 das russische Emigrationsbistum Westeuropas mit Sitz in Paris).

In der *Moldauischen Republik* ist ein Problem aufgetreten, das vorauszusehen war. Moskau hat der orthodoxen Kirche dort zwar einen autonomen Status verliehen, aber dieser Status befriedigt nicht. Vor Jahren schon ging es um die Rücknahme der umfassenden kirchlichen Russifizierungsmaßnahmen, durch die der orthodoxen Kirche in der Moldau der rumänische Charakter genommen werden sollte. Seit wenigen Jahren gibt es wieder Publikationen in rumänischer Sprache und lateinischer Schrift („Moldawisch" mußte in kyrillischen Lettern geschrieben werden), seit 1990 residieren in Chisineau (statt der bis 1990 üblichen *russischen*) rumänisch-moldauische Bischöfe. Neuerdings gibt es in der Kirche eine starke Gruppe, die sich für den *kirchlichen Anschluß an Rumänien* stark macht: Einige Kleriker sind von der Rumänisch-Orthodoxen Kirche als Repräsentanten einer autonomen Moldauisch-Orthodoxen Diözese anerkannt worden, welche dem Patriarchen in Bukarest untersteht. Dieser Schritt

wird natürlich als eine Vorstufe zur endgültigen Einbeziehung der Moldau in die Jurisdiktion der Rumänisch-Orthodoxen Kirche betrachtet. Hier zeichnet sich eine Auseinandersetzung zwischen Anhängern einer Moskau-Orientierung und einer Rumänien-Orientierung ab.
Infolge des Vertreibungsdruckes werden die russischen Volksgruppen in den *mittelasiatischen Staaten* täglich kleiner und damit wird die orthodoxe Diaspora immer unbedeutender. Die Moskauer Kirchenleitung verhält sich abwartend. Das Patriarchat möchte vermutlich eine direkte Anbindung dieser Gemeinden an Moskau beibehalten.

Man kann nur mit Freude registrieren, welchen Aufschwung die ROK derzeit institutionell nehmen kann. Alte Bistümer leben auf, die seit vielen Jahrzehnten nicht mehr mit Bischöfen beschickt werden konnten oder durften. Bischöfe werden in großer Zahl geweiht. Die Gründung von Gemeinden stellt heute überhaupt kein Problem dar. Wie viele russisch-orthodoxe Gemeinden es in Rußland oder auf dem Boden der früheren Sowjetunion überhaupt gibt, weiß wahrscheinlich niemand. 1992 wurde die Zahl 12000 genannt – aber sie hat keinen großen Informationswert. Es fragt sich: Stimmt die Zahl überhaupt? Auf welches Territorium bezieht sie sich? Wie groß sind diese Gemeinden? Derzeit sind nur zehn Personen für die Registrierung einer neuen Gemeinde nötig – vermutlich sind in dieser Zahl 12000, so sie irgendeine reale Grundlage hat, Hunderte oder Tausende kleinster Gemeindegruppen ohne Priester eingeschlossen, die im allgemeinen über kein Gotteshaus verfügen. In den meisten Fällen beginnt nach Zulassung einer neuen Gemeinde ein Tauziehen mit der Behörde oder Institution, die den Kirchenraum gerade nutzt (als Büro, Büchermagazin, wissenschaftliches Institut, Warenlager). Die Kirchengemeinde hat zwar jetzt das Recht auf ihrer Seite, aber wenn die jeweilige Institution keinen Raum zum Ausweichen beschaffen kann (oder will), muß die Gemeinde warten.

Neues Leben in alten Klöstern

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß hinsichtlich einiger „Status-Symbole" der russische Staat gegenüber der Kirche nachgegeben hat: Die *Kirchen des Kreml* sind zwar nicht in kirchlichen Besitz übergegangen (das waren sie auch vor der Revolution nie). Entsprechend Jelzins Zusagen wurde die Regelung getroffen, daß die ROK im Prinzip die Verfügungsgewalt über die Kreml-Kathedralen hat. Außerhalb der gottesdienstlichen Feiern sollen aber weiterhin Führungen durch die Kathedralen veranstaltet werden. Ein langwieriges Tauziehen gab es um die Sergius-Dreifaltigkeits-Lawra im bisherigen Sagorsk, dem jetzigen und früheren Sergiew Posad. Auf dem Klostergelände befanden sich bis jetzt eine Miliz- (Polizei-)Station – natürlich eine wichtige Schaltstelle des KGB – sowie ein staatliches Museum, in dem sich bedeutsame Teile der Sammlungen des Klosters befanden.

Staatlicherseits argumentierte man, die Polizeistation sei wegen der Pilgermassen nötig und das Museum müsse unter staatlicher Aufsicht bleiben, weil die Kirche nicht über die Kompetenzen für eine sachgerechte Konservierung verfüge. Außerdem sei zu befürchten, daß die Kirche manche der Exponate wieder in kirchlichen Gebrauch überführe – und das werde dieselben innerhalb kürzester Zeit verderben. Der Staat bzw. einige altkommunistische Subalternbeamte waren nicht bereit, sich aus diesem kirchlichen Zentrum erster Ordnung völlig zurückzuziehen – jetzt scheint zumindest der Auszug des Staates aus dem Kloster endgültig beschlossen zu sein.

Erfreulich sind auch die Entwicklungen im *klösterlichen Bereich.* Der Versuch, alle dem Moskauer Patriarchat zur Verfügung gestellten Klöster zu erfassen, dürfte eine Zahl von vielleicht 150 ergeben. Fast hat man den Eindruck, daß viele Kommunen diese teilweise riesigen Objekte schnell abstoßen wollen, um nicht für ihre Restaurierung und ihren Erhalt aufkommen zu müssen. Die Moskauer Kirche übernimmt solche Klöster und macht einen kleinen Komplex mit einer Hauskapelle bewohnbar. Hier leben dann einige Mönche oder Nonnen, die den Aufbau des Klosters beaufsichtigen und selbst daran mitarbeiten. Gelegentlich werden im Klosterensemble auch ökumenische Jugendlager (z.B. an der berühmten Optina-Einsiedelei 80 km südlich von Moskau) eingerichtet, wo junge Leute an den Aufbauarbeiten mitwirken und gleichzeitig mit der Orthodoxie in Berührung kommen können.
Bei der Vielzahl von Klöstern, über die die ROK jetzt wieder verfügt, stellt sich die Frage, ob diese Klöster in Zukunft, wenn die Bauarbeiten weiter fortgeschritten sind und die eigentlichen Klostertrakte wieder bezogen werden können, auch wirklich mit monastischem Leben erfüllt sein werden. Denn in der Regel handelt es sich nicht um kleine Konvente, sondern um große Klosteranlagen für Hunderte von Mönchen oder Nonnen.

Eine gute Entwicklung nimmt auch die *Ausbildung künftiger Geistlicher.* Die Zahl von etwa acht Priesterseminaren auf russischem Boden (bis 1988: drei in der ganzen UdSSR) ist erfreulich, aber längst nicht ausreichend. 1986–87 war nach Jahrzehnten der Kirchenschließungen der Tiefpunkt erreicht: 6800 orthodoxe Gemeinden gab es in der gesamten Sowjetunion, die Zahl der Priester lag in der gleichen Höhe. Die regelrechte Priesterausbildung fand in drei Seminaren statt, ein kleiner Teil der Absolventen, die künftigen „Kader" der Kirche, besuchten noch eine der beiden Akademien. Die meisten Seminaristen heirateten und gingen bereits nach ein bis zwei Jahren in den Gemeindedienst. Trotzdem entließen die Seminare viel zu wenige Priester in die Gemeinden, so daß ein offenbar sehr großer Prozentsatz der Priester aus Laien bestand/besteht, die erst nach ihrem Ausscheiden aus dem bürgerlichen Berufsleben, als Rentner, die Priesterweihe empfangen hatten – sie kannten als Chorsänger oder Psalmleser den Ablauf der Liturgie, und das mußte ausreichen. Eine irgendwie geartete theologische Ausbildung hatten sie nicht.

Jedoch sind diese Rentner im Priesteramt überaltert, den heutigen katechetisch-missionarischen Aufgaben meist nicht gewachsen und werden in der Regel aus physischen Gründen in absehbarer Zeit aus dem Pfarrdienst ausscheiden müssen. Daher liegt der aktuelle Priesterbedarf weit über den Tausenden vakanten Stellen. Insofern wird sicherlich noch viele Jahre eine Einrichtung zur Priesterausbildung genutzt werden, die eigentlich der Ausbildung des Klerus minor dienen soll: die sog. Geistlichen Lehranstalten, von denen es derzeit in Rußland knapp 20 geben dürfte. Hier erhalten in zweijährigen Kursen Psalmsänger, Vorleser, Hypodiakone, auch Chorleiter und Ikonenmaler eine grundlegende Ausbildung – aber die allermeisten Absolventen dürften sofort nach Abschluß des Kurses ins Pfarramt gehen.
Verschiedene Ausbildungsstätten sind gegründet worden, bei denen man beobachten muß, wie sie sich entfalten und ob sie auf Dauer finanzierbar sind – so das eine oder andere orthodoxe Gymnasium, auch ein orthodoxes Institut (d.h. Volksuniversität mit allen Fakultäten auf orthodoxer Basis). Der Elan ist zunächst einmal da. Es handelt sich dabei übrigens um Institutionen, an denen die ROK direkt und organisatorisch nicht beteiligt ist –, es sind vielmehr private Initiativen.

Probleme mit Rechtsextremismus und Vergangenheitsbewältigung

Die gesamte Aufbauarbeit der Kirche, aber auch der Unterhalt der bestehenden Einrichtungen, die Gehälter für die zahllosen kirchlichen Mitarbeiter, die Unterbringung der Studenten in Internaten und ihre Verpflegung, der gesamte Auslandsapparat und das kirchliche Pressewesen sind nicht mehr zu finanzieren, seitdem der Rubel kaum noch etwas wert ist. Beim Wiederaufbau und bei den oft längst überfälligen Renovierungen können die Materialien kaum noch beschafft bzw. bezahlt werden. Der Einsatz der Gläubigen für ihre Kirchen ist bewundernswert – aber er hat dort sein Ende, wo die Materialbeschaffung Grenzen setzt. Die kirchlichen Mitarbeiter können im allgemeinen noch gehalten werden. Das kirchliche Pressewesen hat in den Jahren 1989/1990 einen unglaublichen Aufschwung genommen.
Überall wurde die neue Religionsfreiheit gleichsam durch den Druck von Eparchialzeitschriften und vielen anderen kirchlichen Blättern zelebriert. Der Patriarchatsverlag begann mit der Herausgabe einer Wochenzeitung und einer Hochglanz-Monatszeitschrift. Dann jedoch trat Papierknappheit ein, es kamen Inflation und Wirtschaftskrise. Heute ist von dem hoffnungsfrohen Aufblühen kirchlicher Literatur praktisch nichts mehr vorhanden. Der Patriarchatsverlag kann – angeblich – die Porti nicht mehr bezahlen.

So glänzend die ROK *institutionell* jetzt dasteht, so schwierig ist die innerkirchliche Lage. Der Druck von oben, der früher wie mit Fesseln alle divergierenden Kräfte gebändigt hat, ist entfallen, und es treten die bis jetzt unterdrückten Tendenzen zutage. Neben mancherlei anderem sind es vor allem zwei Komplexe, die Patriarch Aleksij zu schaffen machen: der *Rechtsextremismus* in der Kirche und die *Vergangenheitsbewältigung.*
Die (eigentlich nicht mehr latente) extrem-nationalistische Tendenz bei Repräsentanten der ROK fiel in Gesprächen mit Vertretern der russischen Orthodoxie schon früher auf. Zwischen gesundem Nationalismus und seinem rechtslastigen Überborden ist natürlich nicht immer leicht zu unterscheiden. Aber wenn der Anti-Ökumenismus ein erträgliches Maß überschreitet und Christentum nur noch in Gestalt der *russischen* (natürlich nicht der griechischen oder gar amerikanischen) Orthodoxie akzeptiert wird und Träume vom russischen Riesenreich mit altkommunistischen Träumen von der großen Sowjetunion zusammenfließen – ist es schon ziemlich weit gekommen. Schließlich tritt eine Komponente hinzu: der *Antisemitismus.* Es war seit der Jahrtausendfeier der Taufe der ROK 1988 in manchen kirchlichen Kreisen anscheinend schick, sich antisemitisch zu geben. Bei der Vielzahl getaufter Juden und vor allem auch bei der Vielzahl von Priestern jüdischer Herkunft, ist Antisemitismus ein besonders schwieriges Phänomen.
Als am Morgen des 9. September 1990 Erzpriester *Alexsandr Men* auf dem Wege zum Gottesdienst erschlagen wurde, war die Betroffenheit groß. Präsident Jelzin setzte eine Untersuchungskommission ein. Bis heute jedoch ist nichts aufgeklärt. Und es gibt manchen, der meint, die Kirche sei bis in ihre Spitze so in diesen Mord verstrickt, daß sie eine Aufklärung verhindern müsse. Ob diese Sicht der Dinge richtig ist, bleibe dahingestellt, aber es ist kein Geheimnis, daß der Erzpriester viele Feinde in der Kirche hatte. Er betrieb in der Breschnjew-Ära erfolgreich Katechese, hatte immer wieder die Grenzen des im Sowjetstaat Möglichen ausgelotet und diese oft überschritten. Tausende hat er getauft, Hunderten war er ein geistlicher Führer. Buchstäblich in der ganzen Sowjetunion kannte man ihn als begnadeten Prediger, der in wachsendem Maße von den Medien um Aufsätze, Interviews und öffentliche Auftritte gebeten worden war. Die Ökumene und der christlich-jüdische Dialog waren ihm stets ein besonderes Anliegen. Seine Kritiker (oder Feinde?) werfen ihm vor, er habe nicht die wahre Orthodoxie vertreten, sondern mit seiner Brillanz und Rhetorik der jüdischen Theologie und dem Ökumenismus hinterhältig Eingang in die Orthodoxie verschaffen wollen.

Es bleibt beim Schlagabtausch

Juden in Rußland bezeichnen als den beunruhigendsten Fall von Antisemitismus den Metropoliten von St. Petersburg von Ladoga, *Ioann* (Snytschew); beunruhigend nicht nur wegen seiner antisemitischen Äußerungen und Aktivitäten, sondern mehr noch, weil Metropolit Ioann auch Mitglied des Hl. Synod ist und damit in der „Chefetage" der Kirche sitzt.
Die Diskussion über die *Vergangenheitsbewältigung* in der Kirche ist teilweise leidenschaftlich – aber nur seitens der

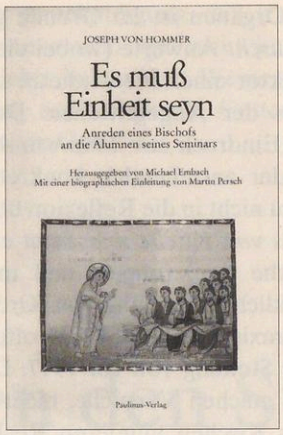
Ankläger. Hier gibt es zwei Gruppen: Es sind einerseits die, welche mit großer Sorge um ihre Kirche eine Besinnung fordern und entscheidend den inneren Reinigungsprozeß in Gang zu setzen versuchen. Dabei ist die Frage nicht, ob sie (die Priester *Gleb Jakunin, Georgij Edelstein, Wjatscheslaw Polosin* u. a.) dabei immer gut und richtig vorgehen. Es wird in Kreisen der ROK versucht, das echte Bemühen dieser Priester mit unseriösen Pressekampagnen von antikirchlichen Sensationsmachern gleichzusetzen. Es gibt nämlich seit einiger Zeit in Rußland unter Altkommunisten bzw. verkappten Wendehälsen Versuche, den früheren Kampf gegen die Kirche fortzuführen – und zwar jetzt durch sensationelle Zur-Schau-Stellung der kirchlichen Beziehungen zum KGB. Auf diese Weise soll das Ansehen der Kirche geschmälert werden.

Die Kirche reagiert auf diese Anwürfe nicht sehr geschickt: Es wird alles abgestritten und zurückgewiesen mit dem Hinweis, die Vorwürfe der KGB-Zusammenarbeit gegen einige führende Hierarchen der ROK würden von alten Bolschewisten erhoben, die so ihren Kampf gegen die Kirche fortsetzten. Gleb Jakunin und andere Kritiker hätten sich in das gleiche Fahrwasser begeben. Jedenfalls kommt eine sachliche Diskussion nicht in Gang.

Ende 1991 wurde eine Parlamentskommission gebildet, die – unter Mitarbeit von Polosin und Jakunin – die KGB-Archive auf Hinweise auf KGB-Aktivitäten in der Kirche sichten sollte. Nachdem einiges belastendes Material im Frühjahr 1992 veröffentlicht worden war, erwirkte Patriarch Aleksij die Auflösung der Kommission. Er begründete Präsident Jelzin gegenüber sein Ersuchen damit, daß die Arbeit dieser Kommission eine unzulässige Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten darstelle und daher eingestellt werden müsse. Das geschah dann auch. Der Hl. Synod bestellte eine kirchliche Kommission, welche die Archivakten der Parlamentskommission auswerten sollte. Mehr als ein Jahr nach der Gründung der Synodalkommission hat ihr Vorsitzender die Parlamentsakten offenkundig noch immer nicht erhalten; er selbst hält die Existenz dieser Kommission für nichts anderes als Augenwischerei.

Menschen in Rußland erklären, die Kirche habe durch die bekanntgewordenen Fälle von Kollaboration nicht an Ansehen verloren. Aber jetzt verliere die Kirche täglich an Ansehen, weil sie sich nicht zu klaren Stellungnahmen aufraffe, nur mit lahmen Dementis reagiere und nicht in die grundsätzliche Diskussion eintrete. Befremden und Ärger ruft es hervor, daß die Bischöfe und sonstigen kirchlichen Mitarbeiter, gegen die massivste Vorwürfe erhoben werden, nicht bis zur Klärung dieser Vorwürfe suspendiert sind, sondern nach wie vor ihre prominenten Positionen einnehmen. Man weist darauf hin, daß dem Patriarchen die Hände gebunden sind: Im eigentlich kirchenleitenden Gremium, dem Hl. Synod, habe sich der neue Geist noch nicht durchgesetzt. Auf seine Zusammensetzung habe der Patriarch keinen direkten Einfluß und gegen den Willen des Hl. Synod könne sich auch der Patriarch nicht durchsetzen.

Neuerscheinungen



Joseph von Hommer

Es muß Einheit seyn

Anreden eines Bischofs an die Alumnen seines Seminars

124 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, 29,80 DM
ISBN 3-7902-0152-9

Ein Bischof verteidigt vor seinem Klerus den Primat des Papstes, den Pflichtzölibat, das Breviergebet, die klerikale Kleidung sowie das Fasten- und Abstinenzgebot. Er muß sich mit der Praxis konfessionsverschiedener Ehen unter veränderten Zeitverhältnissen auseinandersetzen.

Einen Bischof mit solchen Aufgaben verweisen wir ohne Zögern in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Tatsächlich aber war der Bischof, um den es hier geht, zweihundert Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil geboren.



Wege der Evangelisierung

Heinz Feilzer zum 65. Geburtstag

360 Seiten, Paperback, 39,80 DM
ISBN 3-7902-0153-7

Erst seit einigen Jahren ist „Evangelisierung" auch zum Programmwort der europäischen Kirche geworden, obwohl der damit bezeichnete Vorgang doch „die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität" ist – und schon immer gewesen ist.

Um eine sach- und situationsgerechte Aufarbeitung des Evangelisierungsbegriffs unter hiesigen Verhältnissen bemühen sich die Beiträge des vorliegenden Bandes. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den verschiedensten Fragestellungen aus den praktisch-theologischen Disziplinen.

Paulinus-Verlag Trier, Postfach 30 40, 5500 Trier

Die gesamte Diskussion um die Kollaboration kirchlicher Funktionsträger mit staatlichen Organen ist im Grunde genommen lediglich ein *Schlagabtausch:* Anwürfe (wobei diese in der Tat manchmal den Charakter einer Medienhetze annehmen) – stereotype Dementis der Angegriffenen. Dem Außenstehenden drängt sich der Eindruck auf: Man wünscht nicht nur nicht die Diskussion der anstehenden konkreten Frage, sondern man will überhaupt nicht in die Reflexion über die Problematik *des Verhältnisses von Kirche und Staat* eintreten. Zwar gibt es gelegentliche Äußerungen, daß man kirchlicherseits jetzt auf eine wirkliche Trennung von Kirche und Staat dränge, aber in der Praxis sucht die ROK offensichtlich wieder ihre privilegierte Stellung von vor 1917. Die ROK oder Gruppierungen darin machen Versuche, nichtorthodoxe Kirchen in Rußland als Kirchen minderen Rechts zurückzusetzen, die unter die Kontrolle staatlicher Kommissionen mit kirchlicher Beteiligung gestellt werden sollten. Allerdings sind angesichts der Entmündigung der Russischen Kirche seit fast 300 Jahren – durch das petrinische Staatskirchentum, dann durch die sowjetische Gleichschaltung – Überlegungen in dieser Richtung und das Finden eines ausgewogenen Standpunktes gegenüber dem Staat noch viel schwieriger, und sicher auch schmerzlicher, als hierzulande.

„Bruderschaften" als Hoffnungszeichen

Der Blick auf die offizielle Kirche, die Hierarchie – die sichtbare ROK – offenbart manches Fragwürdige. Aber es gibt auch eine „inoffizielle" Kirche. Das sind die Priester in den Gemeinden, das sind die Gemeinden selber oder jedenfalls Teile davon, die anpacken – sie sind es, die die Kirchen wieder aufbauen, die orthodoxe Universitäten aufbauen, orthodoxe Gymnasien und kirchliche Krankenhäuser ins Leben rufen. Menschen, die an die Mission ihrer Kirche glauben und sich mit der Frage der Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit ihrer Bischöfe gar nicht beschäftigen wollen, schließen sich in „Bruderschaften" zusammen, die es in der Geschichte Rußlands in Krisenzeiten früher schon gegeben hat. Das sind keine Klostergemeinschaften von Laien, vielmehr handelt es sich um Kern- oder Basisgemeinden, die – um ihren Priester, um einen „geistlichen Vater" geschart – all das in die Hand nehmen, was der Kirche bisher verboten war: Katechese vor allem (Sonntagsschule), Druck geistlicher und erbaulicher Literatur, Betreuung von Kranken, Dienst in Krankenhäusern, Betreuung von Gefangenen, Betreiben von Garküchen für die ganz und gar Mittellosen.

Der Patriarch selbst ist Schirmherr dieser Bewegung, die bereits weit über 100 Bruderschaften zählt. Natürlich bleiben auch die Bruderschaften von der Gesamtlage nicht unberührt. So wurden um das berühmte Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster in Sergiew Posad (früher Sagorsk) herum, das offenbar ein sehr einflußreiches rechtsextremistisch-antisemitisches Zentrum in seinen Mauern birgt, ziemlich extreme rechtsorientierte Bruderschaften ausgemacht. Es handelt sich dabei um neue Bruderschaften, die weniger karitative denn nationalistische Zielsetzungen verfolgen und im Dachverband der Bruderschaften unerwünschte Auseinandersetzungen vom Zaun brechen.
Das Gros der Bruderschaften bleibt jedoch den alten Zielsetzungen verpflichtet, man ist sich der Gefahr von rechts bewußt. Gerade auch vor diesem Hintergrund können die Bruderschaften, wenn sie sich von dem extremen Flügel deutlich distanzieren, jene moralische Autorität verkörpern, welche die suchenden Menschen in Rußland in der Institution „Russische Orthodoxe Kirche" bis heute oft noch vergeblich suchen.

Was Patriarch *Aleksij* seit seiner Wahl im Juni 1990 im Sinne einer inneren Reinigung der Kirche geleistet hat, wird selten gewürdigt – kann auch nur schwer gewürdigt werden, weil er darauf bedacht ist, nicht neue Wunden aufzureißen. Bisher ist nur ein Fall bekannt, daß jemand in Verbannung geschickt wurde: der gefürchtete frühere Vorsteher des Höhlenklosters von Pleskau/Pskow, Archimandrit *Gawriil* (Steblutschenko), seit 1988 Bischof von Chabarowsk, der in eine Einsiedelei auf einer Insel des Ladogasees verbannt ist. Hier hatten menschliche und politische Verfehlungen ein für heutige Vorstellungen unerträgliches Maß erreicht.
Gleich nach Patriarch Aleksijs Wahl wurden jene zentralen Gestalten aus Moskau entfernt, die in den letzten Lebensjahren des verstorbenen Patriarchen *Pimen* eine „Mafia" (so der kircheninterne Terminus) aufgebaut hatten, welche die Kirche von innen zerstörte. Ende 1992 schließlich wurden die Rektoren der Moskauer und der Petersburger Akademien und Priesterseminare aus ihren Ämtern entfernt, ohne daß (beispielsweise der Moskauer Rektor, Erzbischof *Aleksandr* [Timofejew] von Dmitrow) sie mit einer neuen Tätigkeit betraut worden wären. So ließe sich auf der „mittleren Ebene" noch manches Beispiel für Versuche des Patriarchen anführen, einige der brennendsten Probleme innerhalb der Verwaltung zu lösen.

In der bedeutsamen Predigt des Patriarchen zu Beginn des Großen Fastens am 22. Februar 1993 finden sich folgende Passagen:
„Geliebte im Herrn! (...) Der Herr ist nahe. Deshalb müssen wir uns heute vor unserem Gewissen lossagen von aller Sünde, von aller Unwahrheit, von jedem Kompromiß. (...) Wir tun Buße für die unter uns, die nicht fest genug gestanden haben in den Jahren der Verfolgung, die sich als kleinmütig erwiesen haben, und besonders für die, welche – Gott behüte – die Verfolger unterstützt haben, welche die Kirche mit Füßen getreten und den Gläubigen unerträgliches Leid und Tod gebracht haben. Heute, da das Meer der Leiden an uns vorübergeflossen ist, bekennen wir uns schuldig – vor jedem, der daran gelitten hat, daß wir ihn nicht mit der Glut unserer Herzen entzündet, uns nicht immer um Gottes willen aufgeopfert haben.
Unser einstmals frommes und Gott so treues Volk hat die Fähigkeit verloren, die ‚Geister zu scheiden', hat die moralische Orientierung verloren. Trägheit und sündhafter Stolz,

Gewalt, das amoralische Klima in Politik und Wirtschaft haben uns alle infiziert. Unsere Familien sind zerstört – die Grundlage unserer jahrhundertelangen Lebensweise (...).
Jeder Mensch ist schuldig vor dem Angesicht Gottes. Aber die größte Schuld lastet auf uns – meine Brüder Bischöfe und Priester. Wir müssen uns am Jüngsten Gericht verantworten für unsere Herde. Wir tragen die Last ihrer Sünden, die Last der Anschuldigung, daß wir nicht immer ein gutes Beispiel gewesen sind und nicht immer die uns Anvertrauten recht belehrt haben. Mit Weinen über unsere Sünden, mit Hoffnung auf die Gnade Gottes rufen wir zu Ihm: Vergib uns, gütiger Gott!" *Gerd Stricker*

Ein Fach zwischen den Stühlen

Wo steht heute die Pastoraltheologie?

Seit einiger Zeit stellen wir in einer lockeren Folge von Beiträgen Stand und Probleme wichtiger theologischer Disziplinen vor. Nach der alt- und neutestamentlichen Exegese und der Dogmatik ist diesmal die Pastoraltheologie an der Reihe. Viele Probleme, die sich aus der schwierigen Situation von Glauben und Kirche in modernen Gesellschaften ergeben, werden heute vor allem in der Pastoraltheologie bzw. anderen Bereichen der Praktischen Theologie verhandelt. Der Autor unseres Berichts war Assistent am Freiburger Lehrstuhl für Pastoraltheologie und arbeitet jetzt im Institut für Pastorale Bildung in Freiburg.

Ein Blick auf die Situation der Pastoraltheologie im Kontext von Kirche und Theologie vermittelt dem Beobachter der kirchlichen und der akademisch-theologischen Szene den Eindruck, daß die Pastoraltheologie zwischen zwei Stühlen sitzt.
Auf der einen Seite stehen die „Praktiker vor Ort", die sich mit großem Engagement um eine zeitgerechte und zielgemäße pastorale Praxis bemühen. In der Sorge um die Weitergabe des Glaubens werden sie von Gremien und Einrichtungen auf den verschiedenen pastoralen Ebenen unterstützt. In den Diözesen versucht man Pastoralkonzepte zu entwickeln, die Antworten auf die Herausforderungen der Zeit geben und zugleich dem Anspruch des Evangeliums gerecht werden. Bei all diesen Bemühungen läßt sich jedoch eine gewisse Ratlosigkeit und die Befürchtung der Vergeblichkeit der Anstrengungen nicht verbergen. Unter immer schwieriger werdenden Bedingungen erwarten sich die „Praktiker" von der Pastoraltheologie Rezepte, Tips und Tricks für eine effiziente und erfolgreiche Praxis – und werden dabei regelmäßig enttäuscht. Viele haben sich deshalb schon längst dem boomenden Markt der „Schnellhilfeliteratur" zugewandt. Dort werden sie mit Praxisbüchern versorgt, die rasche Hilfe und einfache Lösungen versprechen.

Auf der anderen Seite begegnet die Pastoraltheologie den „eigentlichen" theologischen Fächern, der biblischen, historischen und systematischen Theologie. Ihnen gegenüber glaubt die Pastoraltheologie immer wieder ihre Theologizität und Wissenschaftlichkeit rechtfertigen zu müssen. Seit ihrer Einrichtung als eigenständige Universitätsdisziplin durch kaiserliche Verordnung im Zuge der theresianisch-josephinischen Studienreform nach der Konzeption von *Stefan Rautenstrauch* (1777) haftet ihr der Geruch einer bloßen „Anwendungslehre" an: Ihre Funktion wird auf die Vermittlung systematisch-theologischer Theorien in die Praxis beschränkt. Als „angewandte Theologie" wird sie zum *Umschlagplatz für die Resultate der anderen theologischen Disziplinen.*

Auf welche Praxis bezogen?

In der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis hat die Pastoraltheologie in den siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre ein hohes Reflexionsniveau erreicht (vgl. *Norbert Mette,* Theorie der Praxis, Düsseldorf 1978; *Walter Fürst,* Praktisch-theologische Urteilskraft, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986). Dies mag auch daher rühren, daß sie im Geflecht der theologischen Disziplinen ihre Stellung gegen die ihr zugeschriebene marginale Position immer wieder behaupten muß. Trotz aller Bemühungen sind jedoch konsensfähige Lösungen des Problems nach wie vor nicht in Sicht. Die diskutierten Ansätze und Modelle sind über Prolegomena zu wissenschaftlichen Arbeiten kaum hinausgekommen – geschweige denn in konkrete Forschungsprogramme umgesetzt worden. Damit mag auch zusammenhängen, daß heute wissenschaftstheoretische und methodologische Arbeiten in der Praktischen Theologie nur noch selten anzutreffen sind.
Konsens besteht darin, daß Pastoraltheologie bzw. Praktische Theologie (kritisch) auf die *vorfindliche Praxis* bezogen ist und Handlungsorientierungen für zukünftige Praxis leisten

soll (vgl. *Paul M. Zulehner,* Pastoraltheologie. Bd. 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Düsseldorf 1989). Aber schon die Frage, *auf welche Praxis* sich die wissenschaftlichen Reflexionen denn beziehen, ist – über Konfessionsgrenzen hinweg – umstritten: auf die Berufs-Praxis des Pfarrers und der hauptamtlichen Mitarbeiter/-innen in Kirche und Gemeinde *(Manfred Josuttis, Wolfgang Steck),* auf die Praxis der gesamten Kirche *(Paul M. Zulehner)* – gesellschaftlichen Zusammenhang *(Norbert Greinacher),* auf die als christlich zu identifizierende Praxis *(Norbert Mette)* oder auf die religiöse Praxis in der Gesellschaft *(Gert Otto)?*

Die Frage nach der Bestimmung des Gegenstandes ist insofern nicht beliebig, als sich damit unterschiedliche Ansätze und Konzepte der Pastoraltheologie verbinden. Als Berufstheorie will die Pastoraltheologie nicht nur Qualifikationen zur verantwortlichen Berufsausübung vermitteln, sondern vor allem das (beruflich-professionelle) Handeln der Seelsorger/-innen im Kontext kirchlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen wissenschaftlich reflektieren. Exemplarisch für den Versuch, die Pastoraltheologie an einem theologischen Grundprinzip zu orientieren, ist das „Handbuch der Pastoraltheologie" (Freiburg-Basel-Wien 1964–1972), das einer pragmatischen Anwendungslehre den Abschied gibt und die Pastoraltheologie bzw. Praktische Theologie auf den „in der Gegenwart der Kirche aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche als solcher" bezieht *(Karl Rahner).*
Eine ekklesiologisch-dogmatische Verengung der Praktischen Theologie kritisierend, verweist der evangelische Theologe *Gert Otto* auf den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft. Er konzipiert Praktische Theologie deshalb als „kritische Theorie" – im Sinne einer „Denkmethode", die auf die „religiös vermittelte Praxis in der Gesellschaft" zu beziehen ist. Einen vergleichbaren Ansatz vertritt *Norbert Greinacher:* Er versteht die Praktische Theologie ebenfalls als „kritische Theorie" – allerdings der „kirchlichen Praxis in der Gesellschaft". Praktische Theologie darf sich nach Greinacher nicht dazu mißbrauchen lassen, den Status quo kirchlicher Praxis zu legitimieren, sie muß vielmehr diese Praxis auf ihre Entsprechung sowohl zur „Sache Jesu" als auch zur jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation hin kritisch befragen. Weil diese Praxis in jedem Fall gesellschaftlich bedingt ist, hat die Praktische Theologie auch eine gesellschaftskritische bzw. politische Aufgabe.

Vielversprechend schien Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre der Versuch, Praktische Theologie insgesamt als „Handlungswissenschaft" auf der Basis einer (interdisziplinären) Handlungstheorie zu begründen. Die handlungswissenschaftliche Konzeption der Praktischen Theologie hat sich jedoch bislang als Scheinkonsens herausgestellt, schon allein deshalb, weil sie beinahe genauso viele unterschiedliche Ansätze wie Vertreter hervorgebracht hat. Breite Resonanz hat der Ansatz von *Norbert Mette* gefunden, der – angestoßen durch wissenschaftstheoretische Untersuchungen von *Helmut Peukert* (Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Düsseldorf 1976) – Praktische Theologie auf der Basis eines theologisch reflektierten Begriffs „kommunikativen Handelns" konzipiert (Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik. In: Diakonia 10 [1979] S. 190–203). Dieser Ansatz vereinigt mehrere Vorteile: Der Praxis kommt in diesem Konzept gegenüber der (theologischen) Theorie ein eigener Stellenwert zu. Das kritische Potential des zugrundegelegten Handlungsbegriffs überwindet rein pragmatische, allein auf die Selbsterhaltung der Kirche und die Fortschreibung ihrer bisherigen Praxis ausgerichtete Ansätze. Schließlich muß Theologie nicht von außen an einen solchen Handlungsbegriff herangetragen werden, sondern erweist sich als „eine bestimmte Qualifikation dieses Handelns" *(Helmut Peukert).*

Was ist das eigentlich – „Pastoraltheologie"?

Aus der wissenschaftstheoretischen Diskussion der Pastoraltheologie lassen sich trotz der vielen noch offenen Fragen zumindest einige Eckpunkte für die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis herauskristallisieren.
Praxis ist nicht der Theorie nach- oder untergeordnet; sie ist nicht der Anwendungsbereich theoretischer Prinzipien, sondern – aufgrund ihres intelligiblen Potentials – vor allem auch „Erkenntnisquelle" für die theologische Theoriebildung und erhält so eine „theologische Dignität". Umgekehrt muß die praktisch-theologische Theoriebildung selbst als eine bestimmte Praxis unter konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen verstanden werden. Eine konkrete praktisch-theologische Theorie muß also ihren Entstehungszusammenhang kritisch antizipieren.

Dennoch bleibt die *Differenz* zwischen der Praktischen Theologie als Theorie und der religiösen Praxis bestehen. Denn weder wirkt die Praktische Theologie unmittelbar auf die Praxis ein, noch nimmt sie die Praxis direkt als solche wahr. Praktische Theologie hat keinen unmittelbaren Zugang zur Praxis, sondern baut auf einer theoretischen (Re-)Konstruktion der Praxis auf. Und die Leistung der Praktischen Theologie ist „keine praktische, sondern eine theoretische" *(Wolfgang Steck). Friedrich Schleiermacher* hat diesen Sachverhalt seinerzeit so formuliert: „Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie der Praxis". Daran gilt es auch gegenüber dem trivialen Pathos einer unmittelbaren „Praxisrelevanz" und angesichts einer vielfach zu beobachtenden Theorieverdrossenheit festzuhalten, will die Praktische Theologie sich kritisch-konstruktiv auf die Praxis und ihre Veränderung oder Verbesserung beziehen, statt unversehens zur Erfüllungsgehilfin unreflektierter Interessen zu werden.
Wenn inzwischen – nicht zuletzt inspiriert durch die Theologie der Befreiung – zunehmend (wieder) erkannt wird, daß der Praxisbezug ein Problem nicht nur der Praktischen Theologie ist, sondern der Theologie im ganzen, stellt sich die Frage nach der Berechtigung bzw. dem Stellenwert der Prakti-

schen Theologie, nach ihrem Spezifikum und nach ihrem Verhältnis zu den übrigen theologischen Disziplinen noch einmal neu.

Um die Frage nach dem Spezifikum zu beantworten, ist es nicht ganz uninteressant, sich die Strukturen der Theologischen Fakultäten und die Bezeichnung der Lehrstühle im deutschen Sprachraum anzusehen. Während man bei einem Blick in die Literatur den Eindruck gewinnt, daß „Pastoraltheologie" und „Praktische Theologie" austauschbare Bezeichnungen für dieselbe Sache sind, fungiert tatsächlich an den meisten Fakultäten „Praktische Theologie" als Oberbegriff für eine Reihe von Einzeldisziplinen, von denen die Pastoraltheologie *eine* unter anderen (Religionspädagogik und Katechetik, Liturgiewissenschaft, Homiletik, Caritaswissenschaft ...) ist.
Bei Rautenstrauch bezeichnete „Pastoraltheologie" sowohl den „zusammenhängenden Unterricht" über alle Bereiche kirchlicher Praxis als auch einen speziellen Bereich, nämlich die Einführung in die „Auferbauungs- und Leitungsaufgabe" der Gemeinde. Die bereits bei ihm angelegte Unterscheidung zwischen „Unterweisungspflicht" (Katechetik und Homiletik), „Ausspendungspflicht" (Liturgik) und „Erbauungspflicht" (Gemeindeaufbau und Seelsorge) führt schließlich zur Ausgliederung von Katechetik, Homiletik und Liturgiewissenschaft aus der Pastoraltheologie und zur Errichtung eigener Lehrstühle. Diese bereits in den Anfängen der Pastoraltheologie angelegte Differenzierung nahm in der weiteren Entwicklung, nicht zuletzt auch durch die Orientierung praktisch-theologischer Fächer an unterschiedlichen Human- und Sozialwissenschaften weiter zu. Übrig bleibt eine „Rest-Pastoraltheologie" *(Heribert W. Gärtner),* die sich auf so unterschiedliche Gegenstandsbereiche wie Gemeindepastoral, Individualseelsorge, Zielgruppenpastoral, kategoriale Seelsorge, Sakramentenpastoral ... bezieht.

Leitbegriffe und Perspektiven

Andererseits taucht der durch Schleiermacher in die evangelische und *Johann Sebastian Drey* und *Anton Graf* in die katholische Theologie eingeführte Begriff „Praktische Theologie" kaum als eigenes Fach auf. Ob er über seine Funktion als Sammelbezeichnung für verschiedene Teildisziplinen hinaus auch für einen Bereich von Theologie mit eigenem Ansatz und eigenen Methoden stehen kann, ist vor allem deshalb derzeit zweifelhaft, weil ein Konsens über die Grundlagen einer solchen Disziplin nicht in Sicht ist. Vor allem in der evangelischen Praktischen Theologie wird die Diskussion um die Einheit der Praktischen Theologie und die Suche nach einem neuen Gesamtkonzept für die ausdifferenzierten und spezialisierten Teile der Praktischen Theologie verstärkt geführt (vgl. *Ernst Nipkow, Dietrich Rössler, Friedrich Schweitzer* [Hrsg.], Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog, Gütersloh 1991).

Zur kritischen Analyse der Situation und zur Formulierung von Handlungsorientierungen für die kirchliche Praxis ist die Pastoraltheologie auf den Dialog mit den *Sozialwissenschaften,* besonders mit der Psychologie und der Soziologie angewiesen. Die Notwendigkeit einer solchen Kooperation wird kaum mehr ernsthaft bestritten.
Es hat sich zwar herumgesprochen, daß die bloße Benutzung der Sozialwissenschaften im Sinne einer eklektischen Rezeption von sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen, Methoden und/oder Theorieelementen für theologische oder kirchliche Zwecke problematisch ist. *Wie* interdisziplinäre Zusammenarbeit aber konkret gehen soll, ist noch keineswegs geklärt, vor allem kaum praktisch erprobt. Was sich als interdisziplinäre Arbeit verkauft, ist nicht selten ein verbrämtes „Anwendungs-Modell".
Die Schwierigkeiten hängen nicht zuletzt mit der *Einseitigkeit der Beziehung zwischen Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften* zusammen: Das Interesse von seiten der Sozialwissenschaftler an einer Zusammenarbeit mit (Pastoral-) Theologen hält sich in Grenzen. So bleibt meist nur die Möglichkeit eines interdisziplinären „Dialogs" in der Person des Pastoraltheologen selbst.

In der Pastoraltheologie spielen (wechselnde) *Leitmotive,* an denen sich die Theoriebildung orientiert, eine wichtige Rolle. Es ist hier bewußt nicht die Rede von „Paradigmen", weil der modisch gewordene „Paradigmenwechsel" häufig genug bloß auf eine Erneuerung der Begriffe und auf ein Aufpolieren des Designs hinausläuft.

Seit ihrer Etablierung als theologische Disziplin ist im Grunde – wenn auch nicht immer so benannt – „Säkularisierung" zur leitenden Perspektive der Pastoraltheologie für die Interpretation der Situation von Glaube und Kirche in der modernen Welt geworden. Phänomene, die mit Begriffen wie Entkirchlichung, Tradierungskrise des Glaubens, nachchristliche Gesellschaft ... belegt werden, gehören geradezu zu den Konstitutionsbedingungen der Pastoraltheologie. In einer Situation, in der die Kirche zunehmend zu einer partikulären Größe in der Gesellschaft wird, bekommt die Pastoraltheologie als „Krisenwissenschaft" die Aufgabe zugewiesen, der Kirche dazu zu verhelfen, adäquat auf die Herausforderungen der Moderne zu antworten.
Abgesehen davon, daß in den meisten Fällen seiner Verwendung der Begriff „Säkularisierung" einigermaßen ungeklärt geblieben ist, hat er wegen seiner begrenzten Erklärungskraft, vor allem aber wegen seiner faktischen ekklesiologischen Zentrierung praktisch ausgedient. Um Theologie und Kirche aus einem larmoyanten oder defensiven Verhältnis zur modernen Kultur herauszuführen, ist das „Säkularisierungsparadigma" denkbar ungeeignet. Noch wenig Beachtung finden hierzulande Impulse aus der Diskussion der nordamerikanischen (Praktischen) Theologie. Der amerikanische Fundamentaltheologe *David Tracy* etwa plädiert für eine Konzeption von Fundamentaltheologie, die auf einer *wechselseitigen kritischen Korrelation* zwischen christlicher Botschaft und ge-

genwärtiger Kultur in einer pluralistischen Gesellschaft beruht und als „öffentliche Theologie" sich der Auseinandersetzung mit Philosophie und Humanwissenschaften stellt (Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope, San Francisco 1987). Für die Praktische Theologie hat diese Impulse unter anderem *Don S. Browning* fruchtbar gemacht (Auf dem Wege zu einer Fundamentalen und Strategischen Praktischen Theologie, In: Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart, S. 21–42).

Der vom Konzil wiederentdeckte und in der systematischen Theologie ins Zentrum der Diskussion gerückte Communio-Begriff dient auch in der Pastoraltheologie als Leitmotiv (vgl. die Antrittsvorlesung des Bonner Pastoraltheologen *Walter Fürst,* Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis, In: Lebendige Seelsorge 37 [1986] S. 238–248). Die Problematik dieses Begriffs liegt darin, daß er von seiner Anlage her dazu tendiert, in der Praxis auftretende Widersprüche zuzudecken, Konflikte zu verschleiern, den Status quo der kirchlichen Sozialgestalt theologisch zu legitimieren und zu stabilisieren.
Gegen alle Einseitigkeiten will Fürst das kritische Potential des Communio-Motivs für die pastoraltheologische Reflexion fruchtbar machen. Nach Fürst hat die Pastoraltheologie die Aufgabe, „im christlichen Interesse die Communiobildung bzw. Gemeindewerdung in der Kirche unter den Bedingungen heutiger Gesellschaft kritisch zu fördern und begleiten"; sie muß sich deshalb selber als „kommunikative Handlungswissenschaft" in der Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften konstituieren. Eine solche Praktische Theologie läßt sich nur im Zusammenhang mit einer Theologie entfalten, die sich als ganze ihres Ursprungs in der gelebten Communio erinnert und die „gewohnte Überordnung der theologischen Begriffe über das gelebte christliche Leben ... über die gelebte Communio" (ebd., S. 244) überwindet.

Rückbindung an die Lebenswelt

Auf die grundlegenden Impulse von „Evangelii nuntiandi" (Paul VI. 1975) wurde nicht nur die Pastoraltheologie erst spät aufmerksam. Dem Begriff „Evangelisierung", der inzwischen in der Gefahr steht, durch seine inflationäre Verwendung und höchst unterschiedliche semantische Füllung zum Leerbegriff zu werden, versuchen Pastoraltheologen wieder Kontur zu verleihen und ihn von einer reaktionären, fundamentalistischen Destruktion zu bewahren.
Wesentliche Elemente dieses vor allem von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspirierten Evangelisierungs-



verständnisses sind: die aufmerksame Wahrnehmung der kulturellen und gesellschaftlichen Situation; die Einheit von Orthodoxie und (politischer) Orthopraxie; die zentrale Bedeutung der „Option" (für die Armen) im Sinne eines Erkenntnisinteresses und einer Handlungsorientierung und die damit verbundene bewußte Parteilichkeit von Theorie und Praxis. Die Kirche gewinnt ihre Identität dadurch, daß sie „Kirche für andere" ist; sie entsteht dort, wo die Betroffenen selbst zu Subjekten des Evangelisierungs- und Befreiungsprozesses wie des Theologietreibens werden.
Trotz dieser Bemühungen um eine Profilierung des Evangelisierungsbegriffs bleibt doch die Frage, ob dieser Begriff angesichts der angedeuteten Belastungen als Leitmotiv oder „Paradigma" für praktisch-theologische Theoriebildung zu retten ist (*Norbert Mette:* Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, In: Diakonia 21 [1990] S. 420–429).

Die Versuche, die Praktische Theologie am „Subjekt" zu orientieren, scheinen quer zur (post-)modern gewordenen Rede vom „Ende des Subjekts" zu liegen. Der Widerstand gegen die zynische Verabschiedung des Subjekts, konkret: die Subjektwerdung jedes Menschen (in der Begegnung mit dem anderen und in der Verantwortung für den anderen!) ist für den 1991 verstorbenen evangelischen Praktischen Theologen *Henning Luther* nicht nur ein philosophisches Anliegen, sondern eine Aufgabe der Religion und besonders des seelsorglichen und diakonischen Handelns der Kirche (Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992). Entgegen einer an einem dogmatischen Wesensbegriff von Kirche orientierten (Praktischen) Theologie fordert Luther, die betroffenen Subjekte in den Definitionsprozeß darüber, was Kirche ist und sein soll, einzubeziehen. Das Wegweisende an diesem Ansatz liegt darin, daß nicht einfach eine abstrakte Subjekt-Idee rehabilitiert werden soll, daß nicht die Illusion einer heilen Welt suggeriert wird. Gegen das in der Theologie beliebte Ganzheitspathos bringt Luther das „Fragment", das Bruchstückhafte und Beschädigte der Subjektivität, den Überschuß an Sehnsucht und Hoffnung ins Spiel.
Damit rückt ins kritische Bewußtsein nicht nur der Praktischen Theologen die Frage nach den *Subjekten* und – damit verknüpft – die nach den *Orten* der Theologie. Die Praktische Theologie kann sich nicht mehr in den abgegrenzten Bereich der Kirchlichkeit zurückziehen. Sie hat als eigenständige Aufgabe eine hermeneutische: „die Auslegung der vielfältigen *Lebenswelten* und *Lebensgeschichten* von Menschen" (ebd., S. 16). Dazu muß sich die Praktische Theologie an die Orte begeben, an denen Menschen ihr Leben und ihren Glauben leben. Sie muß, wenn sie für die Gestaltung der Lebenswelt wieder Relevanz gewinnen will, ihre Abschottung in Expertenkulturen, ihre „Lebensweltvergessenheit" überwinden.

Diese Rückbindung der Theologie an die Lebenswelt und die Alltagspraxis setzt voraus, daß die Gleichsetzung von Theologie mit akademisch betriebener wissenschaftlicher Theologie aufgegeben wird. Den fachtheologischen „Laien" kann für das, was sie immer schon tun – wie unsystematisch es auch sein mag –, nämlich Leben und Glauben in Beziehung zueinander zu bringen und ihre Lebens- und Glaubenspraxis kritisch zu reflektieren, nicht länger die Bezeichnung „Theologie" vorenthalten werden. Die spezifische Aufgabe der *wissenschaftlichen* (Praktischen) Theologie ließe sich dann u. a. mit folgenden Stichworten umschreiben: „Sprachhilfe", Förderung der „Sprachfähigkeit" in Glaubensfragen, kritisch-innovative Begleitung der faktischen Erscheinungsformen der Glaubenspraxis.

Vor allem *Josef Müller* hat „Leben" als theologisch reflektierten Grundbegriff für die Pastoraltheologie (wieder) entdeckt. Er schließt an das Anliegen des 1971 verstorbenen Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp an, Seelsorge müsse „stets ausgehen vom ganzen, vom ungeteilten Leben". Dahinter steht unter anderem das Anliegen, den Reflexionshorizont der Pastoraltheologie nicht vorschnell einzuengen. Die Theologie, die dem zugrunde liegt, versteht sich als „eine ‚dialogische' Theologie, die sich einläßt auf die gesamte Lebenswirklichkeit der Menschen, die nicht von vornherein weiß, was für Menschen gut ist, sondern im Dialog nach dem fragt, was lebensfördernd ist"; sie ist eine „rationale Theologie", die bereit ist, ihre Grundlagen und Kriterien zu begründen und öffentlich zu verantworten, und sie ist „eine befreiende, erlösende Theologie, weil sie Anwalt der Leidenden und Schwachen ist" (*Josef Müller,* Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge, Graz-Wien-Köln 1993, erscheint demnächst).
Ihren Horizont für die kritische Deutung der faktischen Lebenswirklichkeit und die normative Orientierung für lebensförderndes (pastorales und seelsorgliches) Handeln gewinnt (Pastoral-)Theologie aus der „Idee" des „Lebens in Fülle", wie es von Gott gewollt und verheißen ist. Daraus leitet sich ein Konzept von Seelsorge und Pastoral ab, das von der Wahrnehmung der gelebten Lebenswirklichkeit ausgeht, das das ungelebte Leben und die Sehnsucht der Menschen nach authentischem Leben aufgreift, das von Seelsorgerinnen und Seelsorgern vor allem verlangt, daß sie „in Reichweite zum wirklichen Leben stehen".

Diskussion über Gemeinde und Seelsorge

Wer die akademisch etablierte Pastoraltheologie im deutschen Sprachraum betrachtet, dem fällt auf, daß sich in diesem Fach kaum ein fester Themenkatalog ausmachen läßt. Es scheint eher so zu sein, daß jeder Pastoraltheologe einen eigenen (Forschungs-)Schwerpunkt verfolgt. Auch damit hängt wohl zusammen, daß kaum kontroverse Diskussionen unter Pastoraltheologen in der Öffentlichkeit wahrzunehmen sind. Eine Auswahl von Themen muß insofern immer mehr oder weniger beliebig erscheinen. Die folgende orientiert sich sowohl am Standardprogramm pastoraltheologischer Lehre und Forschung als auch am aktuellen Diskussionsstand. (Einen Einblick in die Vielfalt pastoraltheologischer Themen bietet

die Dokumentation der Lehr- und Forschungspraxis der katholischen Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum in Heft 1/2 der Pastoraltheologischen Informationen 9 [1989] S. 3–228).
In der Auseinandersetzung der 60er und 70er Jahre um das „Prinzip Gemeinde" (*Ferdinand Klostermann,* Prinzip Gemeinde, Wien 1965) geriet die „Volkskirche" und ihre flächendeckende Präsenz in territorial strukturierten Pfarreien in die Diskussion. Fragestellungen aus dieser Debatte sind – wenn auch in abgeschwächter Form – in Beschlüsse der Würzburger Synode eingegangen.
Der Begriff „Gemeinde" – im Unterschied zur „Pfarrei" – wird in der Folge zu einem Programmwort für unterschiedlichste Bemühungen zur Reform von Kirche und Pfarrei. Die Ernüchterung setzt jedoch bald ein, da die Erneuerung der Kirche in der Breite ausgeblieben ist. Erneut angestoßen wurde die Diskussion durch die These von *Hermann Steinkamp:* „Das Pfarreiprinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert", selbst „wenn die Betreuten sich ändern". (Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung, In: Diakonia 19 [1988] S. 83).
Natürlich ist diese provozierende These nicht ohne Widerspruch geblieben (zusammenfassend vgl. *Norbert Mette,* Pfarrei versus Gemeinde? Zur Wiederaufnahme einer unterbrochenen Diskussion, in: Diakonia 20 [1989] S. 150–161), leider ist jedoch auch diese Diskussion weitgehend im Sande verlaufen. Nach wie vor fehlt eine *tragfähige Gemeindetheologie* als Grundlage einer pastoraltheologischen Theoriebildung für eine ziel- und situationsgerechte Gemeindepraxis. Besondere Brisanz erhält dieses Desiderat angesichts der Konjunktur, die der Terminus „Gemeindeentwicklung" gegenwärtig bei pastoralstrategischen Überlegungen deutscher Diözesen hat.

Zu Beginn der 50er Jahre setzt zunächst in der evangelischen Praktischen Theologie eine Neuorientierung der *Seelsorgetheorie* und *-praxis* ein, hin zu einem ganzheitlichen Seelsorgeverständnis im Sinne einer umfassenden Lebens- und Glaubenshilfe. Ihren deutlichsten Niederschlag findet diese Neuorientierung in der Einbeziehung *psychologischer und psychotherapeutischer Erkenntnisse und Methoden* in die Seelsorgetheorie und -praxis und in die Ausbildung von Seelsorger/-inne/n. Im katholischen Bereich setzte diese Bewegung erst nach dem Konzil und dann zunächst auch nur zögerlich ein.

Nach einer Phase grundsätzlicher Reflexionen und zum Teil heftig geführter Auseinandersetzungen in den siebziger und Anfang der achtziger Jahre ist die Rezeption von Erkenntnissen aus Psychologie und Psychotherapie in Seelsorgetheorie und -praxis geradezu zur Selbstverständlichkeit geworden. Auch wenn es an katholisch-theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum leider noch kaum eigene Lehrstühle gibt, wird die Pastoralpsychologie zu einem unverzichtbaren *Teilgebiet* der Praktischen Theologie. Zugleich beansprucht die Pastoralpsychologie, eine *Grunddimension* der Praktischen Theologie insgesamt zu reflektieren.
Mit seinem umfangreichen Entwurf einer Pastoralpsychologie hat jüngst *Isidor Baumgartner* einen systematisierenden Beitrag zur Weiterentwicklung der Pastoralpsychologie im katholischen Raum geleistet (Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990). Baumgartner versteht seine Überlegungen in erster Linie als eine „Pastoralpsychologie für Gemeindeseelsorger" und ihre vielfältigen pastoralen Begegnungssituationen. An diesem beeindruckenden Werk wird zugleich auch die noch weitgehend ungelöste Problematik des Verhältnisses von Seelsorge (-Theorie) und Psychologie bzw. Psychotherapie sichtbar. Dazu gehören Fragen nach der Auswahl geeigneter psychotherapeutischer Ansätze aus dem inzwischen unübersichtlichen Angebot therapeutischer Konzeptionen; nach der genauen Bestimmung des Zueinanders von Psychotherapie und Seelsorge; nach dem Proprium christlicher Seelsorge gegenüber Beratung und Therapie; nach den Chancen und Problemen der Professionalisierung der Seelsorgepraxis und ihrer politischen Abstinenz.

Pastoraltheologen mischen sich ein

Unter pastoralen „Praktikern" ist in den letzten Jahren verstärkt die Praxis der Sakramenten- und Kasualpastoral ins Blickfeld gerückt. In diesem Bereich scheint sich ein enormer Leidensdruck angestaut zu haben, der sich nach außen darin äußert, daß zunehmend vereinfachende und vor allem rigoristische Thesen (nach dem Motto: „die Perlen nicht vor die Säue werfen") Anklang finden.
In diesem Problemfeld wird das Theorie-Praxis-Dilemma der Pastoraltheologie besonders deutlich: Pastoraltheologen bemühen sich um eine differenzierte Beurteilung der Situation (vgl. *Paul M. Zulehner,* Pastoraltheologie Bd. 3: Übergänge, Düsseldorf 1990), um eine Integration der Sakramentenpastoral in ein umfassendes, lebensgeschichtlich orientiertes Pastoralkonzept (*Stefan Knobloch* u. *Herbert Haslinger* [Hrsg.], Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991). Versuche, Orientierungen für eine entsprechende Praxis zu entwerfen, müssen freilich solange fruchtlos bleiben, wie die alltägliche Praxis vor allem der Pfarrer unverhältnismäßig stark von Fragen der Sakramentenspendung bestimmt ist.

Das Thema Diakonie ist sowohl in der (Praktischen) Theologie als auch in der Gemeindepraxis lange vernachlässigt worden. Die strukturelle Aufspaltung zwischen einer auf Gottesdienst und Verkündigung konzentrierten Pastoral und einer verbandlich organisierten Caritas – verbunden mit der Delegation des diakonischen Auftrags von Kirche und Gemeinde an Spezialisten, an caritative Einrichtungen und kirchliche Hilfsorganisationen – wird von Pastoraltheologen in jüngerer Zeit verstärkt einer umfassenden Kritik unterzogen (vgl. das Themenheft: Diakonie – eine vergessene Dimension der Pastoraltheologie. Pastoraltheologische Informationen 10 [1990]

S. 1–255; für die evangelische Diskussion vgl. u.a. *Karl-Fritz Daiber,* Diakonie und kirchliche Identität, Hannover 1988). Der „Dienst am Nächsten" ist nach *Ottmar Fuchs* der „Ernstfall von Kirche und Pastoral" (Heilen und befreien, Düsseldorf 1990). Durch die Vernachlässigung ihres diakonischen Auftrags setzen Kirche und Gemeinde ihre Identität aufs Spiel, weil sie ihr „Kirchesein für andere" einschränken. Für die (Praktische) Theologie bedeutet der notwendige Perspektivenwechsel eine „doppelte Entgrenzung": Betroffene rücken ins Zentrum der wissenschaftlichen Theologie und Praktische Theologie sucht den Austausch mit humanwissenschaftlichen Konzepten.

Rolf Zerfass insistiert darauf, daß Caritas bzw. Diakonie nicht (länger) in Konkurrenz zu Seelsorge und Pastoral stehen dürfen. Bei aller notwendigen Differenzierung macht er Gemeinsamkeiten in den Aufgaben, in den Methoden, in Berufserfahrungen und Berufsbild beider Bereiche sowie vor allem einen „gemeinsamen theologischen Horizont für Caritas und Pastoral" aus. (Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg-Basel-Wien 1992, S. 34). Wenn Kirche ihren diakonischen Auftrag auf der Grundlage einer „Option für die Armen" ernstnimmt, können die politischen Implikationen diakonischen und pastoralen Handelns nicht länger ausgeklammert werden. Diese Erkenntnis ist wesentlich durch die verstärkte gesellschaftsanalytische Kompetenz der Pastoraltheologie bzw. -soziologie gewachsen. Ein vielversprechender Ansatz in diese Richtung ist das Konzept der „Sozialpastoral", wie es *Hermann Steinkamp* für die hiesigen Verhältnisse entwickelt (Sozialpastoral, Freiburg 1991).

Pastoraltheologen suchen eine Verbindung zum kirchlichen Geschehen und melden sich öffentlich zu Wort. Die verschiedenen Stellungnahmen von Theologen in den letzten Jahren (1989 „Kölner Erklärung"; 1990 „Tübinger Erklärung"; 1991 „Luzerner Erklärung"; 1991 „Memorandum für eine zukunftsfähige Kirche") sind wesentlich von Pastoraltheologen initiiert bzw. mitgetragen worden. Man kann diese Stellungnahmen im einzelnen unterschiedlich bewerten – eines sind sie aber sicher: ein Versuch, (Pastoral-)Theologie nicht nur im geschützten und abgeschlossenen Raum der Theologischen Fakultäten zu betreiben, sondern Themen wie die Partizipation aller Christen an Sendung und Auftrag der Kirche, die Verbesserung des innerkirchlichen Dialogs, das Verhältnis der Kirche zu Öffentlichkeit und Demokratie in die öffentliche Debatte einzubringen und so ein sich wandelndes Kirchenverständnis theologisch zu unterstützen.

Thomas Henke

Urknall, Evolution, Naturgesetze

Naturwissenschaften und Philosophie im Gespräch

Unsere Welt ist weithin von den Methoden und Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften und ihrer technischen Umsetzung geprägt. Dennoch ist es um den Austausch zwischen Naturwissenschaftlern einerseits, Theologen und Philosophen andererseits nicht sehr gut bestellt, zum beiderseitigen Nachteil. Ein Seminar der Katholischen Akademie in Bayern versuchte jetzt Brückenschläge zwischen naturwissenschaftlichem und philosophischem Zugang zur Wirklichkeit.

Die Katholische Akademie in Bayern führte vom 24. Februar bis zum 4. März 1993 zusammen mit der Hochschule für Philosophie, München, Philosophische Fakultät S.J. das nun schon seit über zwei Jahrzehnten gemeinsam ausgerichtete „Philosophische Seminar" durch. Mit der Hilfe von sechs Referenten suchten die Teilnehmer eine Antwort auf die Frage „Naturwissenschaftliche Weltdeutung. Hat die Philosophie ausgedient?"

Fritz Krafft (Professor für Geschichte der Naturwissenschaften, Universität Marburg) skizzierte die Wandlung des geozentrischen zum heliozentrischen und weiter zum galaxozentrischen Weltbild. Innerhalb dieser Wissenschaftsgeschichte wechselten sich verschiedene Einstellungen ab: Die einen sahen den Kosmos als vollkommen wohlgeordnet mit einer ablesbaren mathematischen Struktur an, ganz im Sinne des Buches der Weisheit (11,20: „Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet"). Nur im Geist erfaßbare Ideen dienten der Erkenntnis als Prämissen. Andere, wie vor allem Aristoteles, legten einen ontologischen Schnitt zwischen nicht-sinnliche und sinnliche Welt und stuften letztere als unvollkommen ein. Ihr wandte er sich zu und unternahm es, sie auf das Gleichbleibende hin zu durchdringen, um ihre Ursachen ergründen zu können.

Aristoteles verpflichtete auch die Naturerforschung auf die korrekte Anwendung der Logik und die Überprüfbarkeit der Ergebnisse durch die Forschergemeinschaft, der die Mathematik wegen ihres axiomatisch-deduktiven Aufbaus mit ihren präzisen Definitionen der Begriffe und Relationen als Werkzeug unverzichtbar war. Die Prämissen mußten hier a posteriori durch Induktion gewonnen werden. Diese Vorgaben der

Antike wirkten vielfach nach: Kopernikus, welcher der aristotelischen Wissenschaftstheorie zustimmte, erfuhr vermutlich durch Platons Hervorhebung der Sonne als höchster lebenspendender Kraft die Anregung, den Übergang zur Heliozentrik einzuleiten. Kepler übernahm noch den aus neuplatonischer Tradition stammenden Gedanken des Kosmos als eines Idealbereichs *und* suchte zugleich nach der empirischen Begründung seiner Prinzipien.

Wie konnte die Welt so werden, wie sie ist?

Der christliche Einfluß stellte bis in das 18. Jh. die Naturwissenschaft in den Dienst der Theodizee *(G. W. Leibniz)* oder der Physikotheologie. Für *Newton* hat Gott die Welt so eingerichtet, *daß* sie funktioniert, die Naturwissenschaft habe zu zeigen, *wie* sie funktioniert. Doch geriet das Schöpfungsmodell der Bibel in eine immer stärkere Krise: Sind nicht mehrere Sintfluten und Neuschöpfungen anzunehmen und nicht nur eine einzige *(Cuvier)?* Ist die Erde nicht älter als die auch päpstlicherseits um 1600 behaupteten 7000 Jahre, fragten andere, bis schließlich *Charles Darwins* Lehre die Rede von der Schöpfung überflüssig erscheinen ließ. Eine bis dahin geltende Klammer aller Forschungen entfiel so. Darwin nahm die Hypothese der kleineren Neuschöpfungen auf und schrieb sie in die Evolutionstheorie als „kleine Entwicklungsschritte" ein. Die Gleichheit aller Geschöpfe im dynamischen Kampf um das Überleben erlaubte zudem kein statisch-hierarchisches Denken mehr.

Wie dieses Beispiel zeigt, entstammt die naturwissenschaftliche Forschung einem Lebensgefühl und produziert Weltdeutung. Die Erkenntnis des Kopernikus, daß das Weltall nicht mehr von Äther oder einer sonstigen Art Materie gefüllt, sondern leer sei, wirkte, wenn auch allmählich, auf die Weltsicht ein. Nachdem das heliozentrische Weltbild des 16. und 17. Jh. dem Menschen noch einen Vorrang vor aller sonstigen Schöpfung zugestanden hatte, räumten das 19. Jh. und das galaxozentrische Weltbild mit einem solchen Privileg auf. Die Angst vor der Unendlichkeit und der vielfach diagnostizierte „Verlust der Mitte" ließen aber auch entdecken, daß dort, wo keiner mehr die Mitte war, ein jeder Mitte sein konnte und durfte.
Der Münchner Physiker *Gerhard Börner* stellte seine Ausführungen unter die These, daß wir in einem Kosmos leben, in dem und für den Entwicklung und Veränderung konstitutiv sind, gleich, ob es sich um einen endlichen oder unendlichen Kosmos handele. Sorgfältig führte er die verschiedenen Forschungsmethoden der Astronomie und Astrophysik vor (z.B. die Messung der Rotverschiebung) und betonte die zu geringe Leistungskraft heutiger Großcomputer.
Eindrucksvoll wußte er die Ordnung und – nach unseren bisherigen Vorstellungen – Nichtordnung des Universums aufzuzeigen: die Entstehung der Sterne durch eine Feinabstimmung der Kräfte, ihr Vorkommen nur im System der Galaxie und den typischen Abstand zwischen den individuellen Galaxien. Trotzdem seien sie als Gesamtheit höchst unregelmäßig an den Rändern riesiger leerer Blasen angelagert. Für das gesamte Universum gelte, daß das Strahlungsfeld ‚unglaublich' gleichmäßig verteilt sei. Überall wirke die Gravitation, über deren Herkunft die Physiker jedoch nichts aussagen könnten.

Börner kam auf die zwei Modelle zu sprechen, welche die Zukunft des Universums erklären wollen: 1. Das Universum expandiere, nähere sich dann wieder von allen Seiten an und falle schließlich in sich zusammen. Doch sei die Existenz eines großen Attraktors innerhalb des instrumentell zugänglichen Universums bislang nicht festgestellt. 2. Es finde eine Expansion ohne „Ende" statt. Die Physiker hätten die Expansion zurückverfolgt und dabei die Relikte des dem Urknall nächststehenden Zustandes aufzuspüren versucht. Man könne immerhin von uns aus gesehen bis zu Bruchteilen einer Sekunde an den Urknall physikalisch vordringen. In ihm müssen Strahlung und Materie eng verkoppelt gewesen sein.
Welche Bedingungen waren mit ihm verbunden, damit die Welt so werden konnte, wie sie ist? Gibt es Ursachen, welche erst später dazutraten? Welches sind aber wiederum deren Ursachen? Woher stammt der ursprünglich kleine Überschuß von Materie gegenüber Antimaterie? Daß keine Symmetrie zwischen Materie und Antimaterie herrschte, ergibt sich aus der Erkenntnis, daß dann die gesamte Materie zerstrahlt worden wäre, und wir heute einen reinen Strahlenkosmos ohne Sterne, Planeten und Leben hätten. Börner gab auch zu bedenken, daß die Expansion fein abgestimmt gewesen sein müsse. Wäre sie nur wenig schneller abgelaufen, hätte sich die Materie nicht zu Sternen zusammenballen können; wäre sie nur wenig langsamer gewesen, hätte der Kosmos frühzeitig kollabiert. Der Urknall könne im übrigen nur mit einer Theorie beschreiben werden, welche die Relativitäts- und die Quantentheorie miteinander zu einer dritten Theorie verbinde. Das aber sei bisher nicht geglückt.

Das Universum als Selbstorganisationsmodell

Bernulf Kanitscheider, Gießener Professor für Philosophie der Naturwissenschaften, behandelte die Frage der Kosmogonie aus philosophischer Sicht. Zahlreiche Schriften, wie Platons Timaios, Aristoles' De Caelo, Augustinus' „De civitate Dei" (XI.4.–6.) oder Lukrez' „De natura rerum" (I. 150: „Nicht einmal die Götter können etwas aus dem Nichts entstehen lassen") bis hin zu Einsteins Zylinderuniversum (1917) ließen erkennen, daß den Menschen die Welt von jeher erklärungsbedürftig gewesen sei. Alles Erklären benützt aber Zeiteinheiten. Zweifel an der Sinnhaftigkeit der Messungen „immer weiter zurück" entstehen schon dadurch, daß die Zeitmessung periodische Vorgänge voraussetze, die aber in der Nähe des Ursprungs bei dem dann herrschenden Druck (und der Temperatur) verschwinden. *Bertrand Russels* Bemerkung in „Warum ich kein Christ bin": „Es gibt weder einen Grund dafür, warum die Welt nicht auch ohne eine Ursache begon-

nen haben könnte, noch warum sie nicht schon immer existiert haben sollte" zeigt, um welche Alternative die nuancierten kosmologischen Überlegungen in den letzten Jahrzehnten kreisten: a-kausaler Anfang oder Ewigkeit des Alls? Die unverursachte Entstehung sei, so Kanitscheider, eine logisch kohärente Idee, aber warum eigentlich stelle uns diese Auskunft nicht zufrieden? Andererseits weise die Thermodynamik unerbittlich auf die Endlichkeit der Welt hin. Der Urknall selbst sei als Anfangssingularität der Rand der Raumzeit und als solcher nicht das erste Ereignis *in* der Raumzeit. Eine der jüngsten Antworten ist die *Stephen Hawkings,* der behauptet, die Randbedingung des Universums bestehe darin, daß es keinen Rand habe, so wenig wie eine Kugel. „Das Universum *ist* einfach." Hawking führt das Beispiel an, daß es keinen Sinn ergebe, einen Polarforscher, der zum 90. Breitengrad gelangt sei, zu fragen, warum er denn nicht zum 91. Grad weitervorgedrungen sei. Kanitscheider widmete sich auch der Theorie *W. L. Craigs.* Nachdem die Lehre von der „creatio originans" und das heutige Verständnis von einer ewigen Welt nicht miteinander vereinbar seien, hatte Craig gefragt, ob es die Lehre von der „creatio continua" wenigstens sei, und bejahte dies. Die Kritik an einer solchen Vereinbarkeitsthese laute aber, so Kanitscheider zu Craig: wer behaupte, daß die Welt zusammenbreche, wenn sie der Schöpfer um der ausbalancierten Wirkkraft der Gesetze willen nicht ununterbrochen zusammenhalte, der trenne die Welt und ihre Gesetzmäßigkeit, was aber ein Un-Sinn sei.

Kanitscheider selber schlug vor, so lange wie möglich mit der Annahme zu arbeiten, daß die Welt kausal gesetzesartig sei und keine zeitlichen Ränder besitze, außerdem das Universum als Selbstorganisationsmodell zu denken, vergleichbar dem für die Wirtschaft und Gesellschaft von *Fr. A. v. Hayek* ausgearbeiteten Modell. In einem Vortrag zum Thema „Der Mensch zwischen Chaos und Universum" entfaltete Kanitscheider eine dicht vorgetragene nuancenreiche Geschichte des Chaosbegriffes und der Chaostheorien. Am Beispiel des Roulettespiels und des Wetters zeigt sich, daß völlige Bestimmtheit der einzelnen Abläufe und dennoch grundsätzlich Unvorhersagbarkeit des Gesamtresultates miteinander auftreten können.

Der Münchner Zoologe *Wolfgang Wickler* sprach bei dem Seminar über „Evolution als Mechanismus der Erschaffung des Menschen". Ausgehend von dem unbezweifelten *Daß* der Evolution, schloß Wickler als Naturwissenschaftler in der Antwort auf das *Wie* jede Zweckgerichtetheit aus der Evolution aus. Denn die zweckmäßigen Strukturen der Lebewesen, die uns einen Planer suggerieren, seien oft genug alles andere als zweckmäßig: so befinde sich zum Beispiel die tragende Wirbelsäule des menschlichen Körpers (ein beweglicher Turm) nicht in der zentralen Achse des Turmes. Der Grund dieser Unzweckmäßigkeit liege in der *ungeplanten Geschichte der Lebewesen:* Der Mensch stamme von Vierfüßlern ab, deren Wirbelsäule höchst „zweckmäßig" ein horizontaler Träger sei, an dem die inneren Organe aufgehängt wurden.

Die Geschichte aber, so Wickler, gehe nicht von vollkommenen Entwürfen (Essentialismus) aus, sondern von zufälligen Variationen an dem, was schon vorliege, und nachfolgender Bewährung (Selektion). Voraussetzung sei ein Zwang, nicht ein Streben, zur Vervielfältigung und zur Ökonomie. Daß eine Population sich vermehre, ja daß sie überlebe, sei zudem die Ausnahme. Besser als von Lebewesen spreche man von Sterbewesen. Durchsetzen werde sich das tauglichere Lebewesen. Tauglich („fit") sei aber nicht jener Organismus, der nach unseren Kriterien besser konstruiert sei, sondern schlicht jener, der mehr Nachwuchs produziere, der seinerseits wieder zahlreiche Nachkommen haben müsse. Wickler kam in „Die Evolution menschlicher Verhaltensmuster" auf die Soziobiologie zu sprechen. Die Gebote 4 bis 10 des Dekalogs sprechen von Geboten, die als Zwänge in allen Sozietäten von Lebewesen nachweisbar seien, welche Vorteile auf Kosten anderer wahrzunehmen vermögen. Wie alle Lebewesen stelle sich auch der Mensch in den Mittelpunkt, entwickele Bewältigungsmechanismen und bedürfe der Teilzeiterfolge. Auch im Negativen zeige sich dieser Zusammenhang: jede Population sei so programmiert, daß sie ihre Umwelt beeinträchtige. Der Mensch, so Wickler, tue sich schwer, das „animal" als „animal rationale" zu akzeptieren. Die Frage, ob das „animal" und das „rationale" eine einzigartige Mischung eingegangen sind, konnte Wickler als Zoologe ausklammern.

Philosophische Anfragen an die Soziobiologie

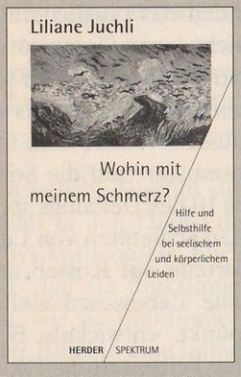
Paul Erbrich (Professor für Naturphilosophie an der Hochschule für Philosophie S.J.) bezweifelte gleichfalls nicht die Tatsache der Evolution, doch ging es ihm um die Ursachen, welche nach der Evolutionstheorie die Vielfalt des Lebendigen hervorgebracht haben: die zufällige Variation im Erbgut und die Selektion. Da der Zufall eine Rolle spielt, müssen Wahrscheinlichkeitsüberlegungen möglich und erlaubt sein, die sich allerdings nur für sehr kleine Fälle durchführen lassen. Erbrich wählte den Fall der Neuentstehung eines kleinen Proteins von nur 100 Bausteinen. Trotz einer enormen „A priori"-Unwahrscheinlichkeit von 1 zu 10 hoch 180 (einer Zahl mit 180 Nullen) gelang es Erbrich, die „Wartezeit" für die Neuentstehung auf 17 Millionen Jahre zu komprimieren, und das unter zwar noch plausiblen, aber für den Zufall extrem günstigen Annahmen! So lautete Erbrichs Fazit, daß der Mutations-Selektions-Mechanismus die sogenannte Evolution nicht erklären könne und im besten Falle ein Optimierungsmechanismus sei. Aber gebe es denn eine Alternative?

Eine Teilantwort darauf lieferten Erbrichs Ausführungen über philosophische Anfragen an die Soziobiologie. Diese verlege das Streben von der Ebene des Individuums auf die Ebene der Gene und spreche von deren Eigennutz. Diese seien es nun, laut der Soziobiologie, die sich vermehren wollen und dazu Vermehrungsmaschinen, d.h. Organismen, aufbauen. Erbrich zeigte, wie wenig konsistent der Begriff des „egoi-

HERDER/SPEKTRUM

Das Taschenbuch mit Linie

Neu im April



Band 4212, DM 17,80



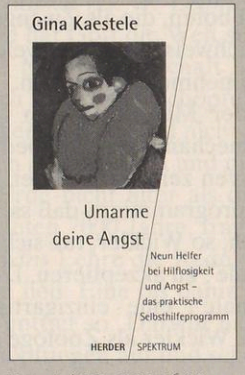
Band 4214, DM 16,80

Anne C. Bernstein
Deine, meine und unsere Kinder
Die Patchworkfamilie als gelingendes Miteinander
Band 4178, DM 19,80
Eine Ehe scheitert, eine neue Beziehung wächst - und die Kinder beider Partner? Konkrete Hilfen für ein entspanntes Familienklima.

Klaus Sejkora
Männer unter Druck
Wege aus typisch männlichen Lebenskonflikten
Band 4177, DM 15,80
Streß, Konkurrenzdruck, Ehenöte, Arbeitswut: konkrete Notsituationen ganz normaler Männer. „Schicksale", die keine waren - denn jedes Schicksal läßt sich wenden.



Band 4174, DM 14,80



Band 4179, DM 16,80



Band 4182, DM 14,80



Band 4181, DM 29,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Taschenbuch-Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

stischen Gens" sei. Er schlug vor, das Streben auf die Ebene des Lebewesens wieder zurückzuverlegen, insofern sich in ihm das Streben festmachen lasse, *sich* zu vermehren. Sich zu vermehren, heiße aber, Kinder zeugen zu wollen, die mit den Erzeugern nicht identisch sind. Damit sei aber auch der für das Leben sonst so fundamentale Eigennutz und das Streben nach Selbstverwirklichung der Sache nach einer Bejahung des „anderen" gewichen und damit in Richtung „Altruismus" überschritten.

Schließlich zeigte Erbrich, daß die zwei Fähigkeiten, sich selbst zu bestimmen und das Können vom Gewissen her einzuschränken, etwas völlig Neues seien und darum nur unvermittelt auftauchen könnten, jedenfalls dann, wenn bislang Lebewesen Streben nur simulierten und es in ihnen keine mentalen Vorgänge gab. Wie aber vermag radikal Neues zu entstehen? Erbrich schloß nicht direkt auf Gott. Zuerst sei jedenfalls ein angemessener Begriff des „Lebewesens" zu erarbeiten.

Der Salzburger Philosoph *Paul Weingärtner* untersuchte, zu welchen Verfeinerungen philosophischer Fragen heute die Naturwissenschaft führt. Auf die erste Unterfrage: „Gibt es Gesetzmäßigkeiten, die allen Wissenschaften zugrundeliegen?" antwortete Weingartner: selbstverständlich gelte das Nichtwiderspruchsprinzip in allen Wissenschaften; dem Bivalitätsprinzip aber, daß jeder Satz entweder wahr oder falsch sei, komme nur eine eingeschränkte Geltung angesichts *der* Sätze zu, deren Wahrheit oder Falschheit nicht entscheidbar sei. Die Behauptung, daß die Prädikatenlogik und eine verfeinerte Mengenlehre allen Naturwissenschaften gemeinsam sei, lasse sich seit der Einführung der Quantenlehre nicht mehr aufrechterhalten. Eine schwächere Logik werde somit nötig. Es gebe aber auch den Fall, daß eine empirische Wissenschaft eine stärkere Logik benötige.

Weingartners Vorschlag lautete, die klassische Logik beizubehalten, über sie aber gleichsam einen stärker oder schwächer einzustellenden Filter je nach den Anforderungen der Wissenschaft zu legen. Die zweite Unterfrage lautete: Was ist ein Naturgesetz? Weingartner nannte es eine Invarianzbedingung, denn die Naturwissenschaften sind an der Erkenntnis des Gleichbleibenden und des sich immerfort in den Experimenten oder Beobachtungen bestätigenden Gleichen interessiert. Was aber dürfe hier als unerhebliche Unterschiedlichkeit und als Randbedingung ausgeschieden werden (Ort und Zeit der Beobachtung, das Material ...)? So gelte das Gravitationsgesetz unabhängig von Uhrzeit und geographischem Ort. Anders gefragt: Welche Bedingungen dürfen geändert werden, damit das Gesetz noch gelte? Etwa die Naturkonstante, also das Massenverhältnis von Proton zu Elektron? Zeige nicht die „Chaostheorie", daß die Änderung kleinster Bedingungen innerhalb eines ausgeglichenen Ganzen zu einem chaotischen Verhältnis führe; chaotisch nicht in dem Sinne, daß eine Wirkursache fehle, wohl aber, daß die Wirkung nicht mehr berechenbar sei. Funktionieren alle von uns Menschen gefundenen Gesetze nur innerhalb ausbalancierter Systeme, wie Kepler es annahm, oder auch außerhalb?

Auf die Frage „Hat jedes Ereignis seinen zureichenden Grund (= Kausalität)?“ hob Weingartner hervor, daß in einem geschlossenen Axiomensystem jedes Ereignis sowohl seinen zureichenden Grund und Beweis habe als auch korrekt beschreibbar sei. Unerheblich sei, ob der Mensch den Beweis führe oder korrekt beschreibe. Laut Gödels Theorem gebe es aber keine geschlossenen Systeme. Immer gehöre also mindestens *ein* Satz zu den unentscheidbaren Sätzen und immer träten einige Sätze auf, die nicht beweisbar seien. Auf die Rückfrage, ob er lediglich Aussagen über die Unzulänglichkeit unseres Erkenntnisvermögens treffe oder ob Ereignisse ohne hinreichende Ursache auftreten, sprach Weingartner von dem unter Naturwissenschaftlern vertretenen „gemäßigten Indeterminismus“.

Der philosophisch-theologische Arbeitskreis mit *Richard Heinzmann* (Professor für Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik an der Universität München) trug zur Klärung der Begriffe (etwa „Grund“ und „Ursache“) und zur Begründung des unaufgebbaren Anspruchs der Philosophie bei. Als Frage nach dem Ganzen sei diese selbst nicht durch das Gesamt der Einzelwissenschaften ablösbar und beeinträchtige als Frage nach dem Grund nicht die Frage nach den Verhältnissen zwischen Sekundärursachen und den Wirkungen. Diese im besten Sinne „soirées philosophiques“ führten hin zum Gespräch über die ausgezeichnete Stellung des Gewissens und über die letztlich nur vom christlichen Standpunkte her begründbare, wenn auch nicht bloß von Christen lebbare Menschenwürde des je einzelnen Menschen als „imago Dei“. Wie in der Antike und im Averroismus die Arterhaltung vor die Erhaltung des einzelnen Menschen gestellt wurde, so geschehe dies auch in der neuesten Entwicklung. Insofern zeigte Heinzmann die Herausforderung auf, die heute an die christliche Botschaft ergeht.

Als Fazit des Seminars läßt sich festhalten: Es gibt Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Naturwissenschaftlern und den Philosophen, aber auch unter Philosophen und unter den Naturwissenschaftlern. Kein naturwissenschaftliches Fach vermag sich selbst seine Grenze zu ziehen, dies vermag erst die übergreifende Wissenschaft, also die Philosophie; ihr wiederum sollten sich nur widmen, wer ein empirisches Fach gut kennt. Philosophie wird über Schöpfung, Zeit oder das „animal rationale“ nicht verantwortlich sprechen können, wenn sie nicht die naturwissenschaftlichen Forschungen der Astrophysik oder der Biologie zur Kenntnis nimmt. Das Leib-Seele-Verhältnis ist nicht mehr zu behandeln, ohne die Gehirnforschung zu berücksichtigen. Die Sinnfrage wird von seiten der Philosophie wohl behutsamer zu beantworten sein.

Die höchst verschiedenen Methoden und damit bearbeiteten Wirklichkeitsausschnitte beider Kulturen sind in Rechnung zu stellen. So zielt die Naturwissenschaft nicht auf das Sein, sondern sucht mathematische Relationen herzustellen und quantifizierbare Verhältnisse ausfindig zu machen. Unsinnig ist es demnach, ein Konkurrenz- oder Verdrängungsverhältnis in der Beziehung von Naturwissenschaften und Philosophie zu sehen, vielmehr ist der gemeinsame Drang menschlichen Suchens nach Erkenntnis wahrzunehmen. Ist nicht sogar eine Sättigung innerhalb der jeweiligen Gegenstandsbereiche eingetreten, welche in wechselseitigem Respekt zum Blick über die beidseitig gezogenen Grenzen verlockt? Weniger kam zur Sprache, ob nicht unsere Zeit von einem bestimmten Denken bestimmt ist, das die Wert- und Begründungsfrage ausklammert und funktionalistisch wie auch systemtheoretisch „einlastig“ geworden ist.

Norbert Brieskorn

Harmonie mit Bruchstellen

Politische und religiöse Entwicklungen in Indonesien

In Indonesien herrschen politisch stabile Verhältnisse, die Wirtschaft verzeichnet stattliche Wachstumsraten. Allerdings kommt der wirtschaftliche Aufschwung vor allem einer Minderheit zugute, gibt es im indonesischen Islam Gruppen, die an die Stelle der bisherigen offiziellen Staatsdoktrin „Pancasila“ den Islam setzen möchten. Die christlichen Kirchen sind im Erziehungs- und Sozialbereich sehr stark engagiert; von örtlichen Spannungen abgesehen, ist das Verhältnis zur muslimischen Mehrheit störungsfrei.

Am 11. März 1993 wurde der indonesische Präsident *Suharto* von der beratenden Volksversammlung in Jakarta durch Akklamation zum sechsten Mal wiedergewählt. Diese glatte Bestätigung ohne Gegenkandidaten und unter Zustimmung aller politischen Parteien kam eigentlich überraschend, denn im vergangenen Jahr war in Indonesien viel von einer politischen Wende und von Erneuerung die Rede gewesen. Es hatte den Anschein, als ob Suharto bei der für das Frühjahr 1993 angesetzten Wahl des Staatspräsidenten für eine weitere Amtsperiode nicht zur Verfügung stehen könnte. Denn bei den am 9. September 1992 abgehaltenen Parlamentswahlen hatte „Golkar“, die Partei des Präsidenten, „nur“ 68 Prozent der abgegebenen Stimmen gewonnen und 17 Sitze gegenüber 1987 verloren, konnte aber mit 282 Mandaten (von 400 Abge-

ordneten) ihre führende Stellung behaupten. Die „Vereinigte Entwicklungspartei" (PPP) hatte als stärkste Kraft der Opposition 17 Prozent der Stimmen bzw. 62 Abgeordnete erreicht, gefolgt von der „Indonesischen Demokratischen Partei" (PDI), die 15 Prozent bzw. 56 Abgeordnete erreichte.
Für die erfolgverwöhnte Golkar war das relative Anwachsen der Oppositionsparteien Zeichen einer wachsenden Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der Regierungspolitik. Allerdings sind die oppositionellen Kräfte weit davon entfernt, eine ernstzunehmende Alternative zur bestehenden Ordnung und Machtverteilung darzustellen. So war die Wiederwahl von Präsident Suharto letztlich doch nie gefährdet. Dies um so mehr, als die PDI, die im Wahlkampf für das Parlament 1992 noch lautstark für einen Wandel in der Politik Indonesiens eingetreten war, sich Anfang Januar 1993 für eine Wiederwahl Suhartos als Präsident ausgesprochen hatte. Die Enttäuschung und den Protest ihrer Wähler suchte sie mit dem etwas lahmen Argument aufzufangen, daß sie weiterhin für einen grundlegenden Wandel in der Politik Indonesiens eintrete, damit aber nie den Wechsel im Amt des Präsidenten gemeint habe.

Der neue Reichtum ist ungleich verteilt

Indonesien hat in den letzten Jahren eine Phase wirtschaftlichen Wachstums erlebt, die viel zur politischen Stabilität beigetragen hat. 1991 hatte das Land ein *Wirtschaftswachstum* von 7 Prozent verzeichnet und 1992 von 5,5 Prozent, Ergebnisse, die von der Weltbank sehr gelobt wurden. Der wachsende Reichtum des Landes wird in den großen Städten an den vielen neuen Hotels, Bankgebäuden und Kaufhäusern sichtbar und zeigt sich an der wachsenden Flut der Lastwagen, Autobusse und Privatwagen – meist japanischer Herkunft –, die die Straßen verstopfen. Der neue Reichtum ist allerdings *sehr ungleich verteilt,* da die größten Gewinne in den Händen einiger weniger Familien bleiben. Die Regierung weist demgegenüber mit Stolz darauf hin, daß 1965 noch 80 Prozent der Indonesier unterhalb der Armutsgrenze lebten, diese Zahl inzwischen aber auf 14 Prozent zurückgegangen sei. Das sind immerhin noch 25 Millionen Menschen, deren Existenz höchst prekär und gefährdet ist. Konkret beinhalten die Negativposten der gegenwärtigen Wirtschaftssituation, daß die Zahl der *Arbeitslosen* bei 67 Prozent liegt, auf der anderen Seite aber mehr als 2 Millionen Kinder in den Zulieferbetrieben der Großindustrie hart arbeiten müssen. 17 Prozent der Kinder erhalten keinerlei Schulbildung, 38 Prozent beenden nicht die Grundschule, so daß der Anteil der unausgebildeten Arbeiter bei 80 Prozent liegt. Die Säuglingssterblichkeit ist in Indonesien mit 87 von 1000 die höchste aller ASEAN-Staaten.

Indonesien ist nach China der zweitgrößte *Erdölexporteur* im ostasiatischen Raum. Von den 500 Millionen Faß, die jährlich gefördert werden, werden 60 Prozent exportiert. Der Erdölexport macht 55 Prozent der indonesischen Ausfuhr aus, gefolgt von Erdgas, Erdölprodukten und Kautschuk. Seit 1980 ist Indonesien von Reiseinfuhren unabhängig geworden und in der Lage, die Bevölkerung durch eine jährliche Produktion von 30 Millionen Tonnen mit diesem wichtigen Grundnahrungsmittel selber zu versorgen. Das gleiche gilt auch für die Zuckerproduktion, nachdem die Anbauflächen ausgedehnt worden sind. Der Waldbestand liegt in Indonesien gegenwärtig noch bei einer Fläche von 82 Millionen Hektar. Nach einer Periode eher unkontrollierten Abholzens des Regenwaldes sind in den letzten Jahren die Bestrebungen verstärkt worden, nur noch begrenzt und unter Auflage des Neuaufforstens Konzessionen zu vergeben. Der größte Teil der geschlagenen Hölzer wird exportiert, an erster Stelle nach Japan, Korea und Taiwan.

Die Bevölkerung Indonesiens liegt gegenwärtig bei 185 Millionen, von denen 60 Prozent auf Java und 20 Prozent auf Sumatra leben. Zum Islam bekennen sich 88 Prozent der Bevölkerung. Der Anteil der Protestanten beläuft sich auf 6,5 Prozent, davon 8,6 Millionen Mitglieder der Kirchen des indonesischen Kirchenrats und 7,9 Millionen Angehörige der Pfingstkirchen und anderer protestantischer Gruppen. Der Anteil der *Katholiken* beträgt 3,1 Prozent bzw. 5,7 Millionen. Katholische Schwerpunkte sind die Inseln Flores und Osttimor, wo 38 Prozent der Katholiken Indonesiens leben. Der Anteil der Hindus beläuft sich nach Angaben des Religionsministeriums auf nur 1,9 Prozent, von denen die meisten auf der Insel Bali zu Hause sind. Der Einfluß hinduistischen Gedankenguts auf die Kultur und Kunst und ganz besonders auf die Volksfrömmigkeit ist wesentlich größer. Die kleinste Gruppierung sind mit einem Prozent die Buddhisten.
Was die Zahlen der Religionsstatistik für Indonesien angeht, so herrscht Übereinstimmung darüber, daß die Angaben für den Islam wohl eher zu hoch angesetzt sind. Da nur fünf Religionen – Islam, Christentum (aufgeteilt in Protestantismus und Katholizismus), Buddhismus und Hinduismus – offiziell anerkannt sind, haben Angehörige der javanischen und anderer traditioneller Formen der Volksreligiosität sich in der Mehrheit offiziell zum Islam zugehörig erklärt. Seit 1978 werden die autochthonen javanischen Religionen (kebatinan; agama asli) als „kulturelle Strömungen" – nicht aber als „Religionen" – von der Regierung anerkannt. Die Zahl der Anhänger dieser traditionellen Religionen läßt sich wegen fehlender offizieller Statistiken nicht angeben. Es ist aber die Rede davon, daß 30 bis 40 Prozent der Bevölkerung sich ihnen zurechnen.

Im allgemeinen leben die Religionen in Indonesien friedlich zusammen. Die Staatsideologie der Pancasila, der fünf Grundprinzipien Nationalismus, Humanismus, Demokratie, soziale Gerechtigkeit und Glauben an Gott, zielt ja darauf, den ethnisch, sprachlich und religiös verschiedenen Gemeinschaften eine gemeinsame Basis des Zusammenlebens zu geben und die Vorherrschaft einer einzigen ethnischen Gruppe oder Religion zu verhindern. In der Vergangenheit wurden die Prinzipien der Pancasila immer dann bemüht, wenn es um die

Zurückweisung des Kommunismus ging, oder Bestrebungen nach der Errichtung eines islamischen Staates bekämpft werden sollten. Die Errungenschaften der indonesischen Pancasila-Demokratie wurden von der Regierung immer im Aufrechterhalten des einheimischen Familienprinzips sowie der Tradition der gemeinsamen Beratung und gegenseitigen Hilfeleistung (gotong royong) gesehen. Die Besonderheit einer „gelenkten Demokratie" nach indonesischem Muster liegt darin, daß eine offizielle politische Opposition de facto als dem Harmonieverständnis zuwider nicht gewünscht, die Berufung auf individuelle Menschenrechte gegenüber dem Staat als nicht angemessen angesehen wird und gesellschaftliche Auseinandersetzungen wie Streiks etc. als Mittel zur Durchsetzung von Klasseninteressen verpönt sind.

Probleme der nationalen und kulturellen Einheit

Seit dem Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus" in Mittel- und Osteuropa sind auch in Indonesien Forderungen nach mehr Demokratisierung immer lauter geworden. „Offenheit" ist eines der Schlagworte, mit dem Intellektuelle, Studenten und mündige Bürger größere Freiheitsräume und mehr Rechte einfordern. Im April 1991 gründeten 45 prominente Wissenschaftler, Juristen und Journalisten ein „Demokratisches Forum" (Forum Demokratis), das demokratische Reformen und eine Überwindung der Herrschaft der Einheitspartei Golkar forderte. Die Regierung hat diese Organisation als eine Art Kommunikationsforum, in dem Diskussionen auf Seminarebene stattfinden, offiziell zugelassen, ihr aber den Status einer politischen Partei ausdrücklich abgesprochen. Intellektuellen wird so eine Möglichkeit eröffnet, ihre Kritik an der offiziellen Politik im enggesteckten Rahmen der offiziellen Pancasila-Demokratie zu äußern.

Indonesien mit seinen 13660 Inseln, von denen 6000 bewohnt sind, und seinen fast 300 Sprachen weist eine in der Welt sonst nicht leicht erreichte ethnische und kulturelle Vielfalt auf. Das Übergewicht der *javanischen Kultur* bringt allerdings mit sich, daß javanische Welt- und Menschenvorstellungen vielfach synonym für indonesische Kultur und Lebensart genommen werden. Für viele Intellektuelle ist die javanische Kultur als die dominante Kultur Indonesiens fast selbstverständlich der Bezugsrahmen für eine Assimilierung an die Moderne. Staatliche Maßnahmen, wie z.B. die Entwicklung Irian Jayas durch verstärkte Einwanderung aus Java voranzutreiben, werden von Kritikern als „Proyek Jawanisasi", d.h. als gezielte Anstrengungen einer Javanisierung gebrandmarkt. Die Bestrebungen der Regierung zielen eindeutig darauf ab, ein *gemeinsames indonesisches Nationalbewußtsein,* aufgebaut auf die einheitliche Sprache Bahasa Indonesia und die gemeinsame Ideologie der Pancasila, zu fördern. Programmatisch bringt das Motto „Einheit in Vielfalt" im Staatswappen Indonesiens den Anspruch zum Ausdruck, die kulturelle Vielfalt bewahren und zugleich einen einheitlichen Nationalstaat bauen zu können. Auch die Politik der Umsiedlung (transmigrasí), durch die aus dem bevölkerungsreichen Java Menschen auf die anderen Inseln, vor allem Kalimantan und Irian Yaya, gebracht werden, hat neben ihrer demographischen Zielsetzung auch die Wirkung, die Kulturen der Batak und anderer Völker mit javanischem Gedankengut „anzureichern" oder auch langsam zu ersetzen. Die letztere Zielsetzung erscheint z.B. den Bataks die vorherrschende zu sein, weshalb sie den zentralistischen Bestrebungen der Regierung ihre zwar nicht separatistischen, aber doch auf Bewahrung ihrer kulturellen Eigenart zielende Gegenbestrebungen entgegensetzen. Da die einwandernden Javanesen fast ausschließlich Muslime sind, haben die Vorbehalte gegen die Regierungspolitik der Überfremdung ironischerweise die wachsende Bereitschaft der Batak zur Folge, den christlichen Glauben anzunehmen.

Anstrengungen bei Geburtenkontrolle und Familienplanung haben einen wichtigen Platz in der „Neuen Ordnung", dem offiziellen Program der Regierung, Indonesien zu einem modernen Staat zu machen. Die nationale Organisation für die Wohlfahrt der Familien (PKK) erhielt 1989 den Entwicklungspreis der Vereinten Nationen für die Erfolge, die auf dem Sektor der *Familienplanung* in Indonesien erzielt worden sind. Die Geburtenrate in Indonesien liegt gegenwärtig bei 1,8 Prozent (1990) und damit immer noch über der von der Regierung angestrebten Marge. Aber die offizielle Politik, die Zweikinder-Familie zu propagieren, findet bei der Bevölkerung zuerst der städtischen, zunehmen aber auch der ländlichen, immer größeren Rückhalt. Während die Regierung in erster Linie volkswirtschaftliche Ziele der allgemeinen Entwicklung verfolgt, sind junge Frauen in Indonesien im zunehmenden Maß an einer guten Schulausbildung und späteren Berufsausübung interessiert. In dieser Verfolgung der eigenen Lebensziele liegt wohl die stärkste Motivation für die Frauen, aktiv an der Familienplanung mitzuwirken und selber initiativ zu werden.

Islamischer Fundamentalismus auf dem Vormarsch?

Eine wichtige Rolle auf dem Gebiet der Familienplanung spielt der Islam. Die einflußreiche Gruppe „Nahdlatul Ulama" (NU) rühmt sich ihres Anteils am Erfolg der Regierung auf diesem Sektor. Heiraten und viele Kinder zu haben, ist zwar nach dem Koran eine wichtige Aufgabe der Gläubigen. Diese Weisung wird von der NU seit einiger Zeit neu interpretiert. Damit sei nicht notwendigerweise gesagt, daß es auf die Zahl der Kinder ankomme, sondern daß den Kindern eine gute Ausbildung vermittelt werden müsse, was nur bei weniger Nachwuchs möglich sei. 1992 hat sich auch die *katholische Kirche* in einer Vereinbarung mit der staatlichen Stelle für Familienplanung zu einer Beteiligung an einigen der offiziellen Programme bereit erklärt. Die Kirche unterstützt in erster Linie die natürliche Familienplanung (NFP) und erwartet, daß

die Betroffenen die freie Wahl der Mittel haben und über die verschiedenen Methoden und ihre Risiken aufgeklärt werden.

Allenthalben ist derzeit vom Wachsen des *islamischen Fundamentalismus* die Rede. Da Indonesien das zahlenmäßig größte islamische Land der Erde ist, ist es verständlich, wenn gefragt wird, ob auch hier fundamentalistische Strömungen an Einfluß gewinnen. Bestimmte Ereignisse der jüngsten Zeit scheinen darauf hinzudeuten. Indonesien hatte seine eigene Version einer Salman-Rushdie-Affäre, die ihren Anfang mit einer Veröffentlichung in der Wochenzeitung „Observer" (Auflage 700000) im Oktober 1990 nahm, in der die Ergebnisse einer Popularitätsumfrage veröffentlicht wurden, bei der der Prophet Muhammad hinter Suharto, einem Popsänger u.a. erst an elfter Stelle rangierte. Viele Muslime protestierten gegen diese Verunglimpfung des Ansehens des Propheten und gingen mit Gewalt gegen die Redaktionsgebäude der Zeitung vor. Informationsminister *Harmoko,* pikanterweise selber ein Aktionär des „Observer", verbot die Zeitung und ließ den verantwortlichen Herausgeber, *Arswendo Atmowiloto,* einen Christen, verhaften.
Ein anderes Indiz für wachsenden Fundamentalismus sehen Beobachter in der Tatsache, daß immer mehr indonesische Frauen und Mädchen in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen, was früher so nicht üblich war. Auch in der Geldwirtschaft machen sich islamische Bestrebungen bemerkbar, wenn z.B. eine islamische Bank gegründet wird, die auf der Grundlage von Koran und Sunna das Zinsnehmen ablehnt und eine eigene Form von islamischen Bankwesen einführen möchte, wie dies auch in Pakistan und Saudi Arabien versucht wird. Präsident Suharto, der seit seinem Amtsantritt im Jahr 1966 den Einfluß des Islam auf die Politik des Landes zurückzudrängen bemüht war, hat 1989 den Einfluß der islamischen Gerichtshöfe erweitert, indem er ihnen die Entscheidung nach der Sharia in bestimmten Rechtsfällen, sofern Muslime betroffen sind, einräumte und in der nationalen Erziehung dem Islam einen größeren Platz zuwies. Ende 1990 wurde eine indonesische Vereinigung islamischer Intellektueller (ICMI) gegründet, die eindeutig traditionalistisch bzw. fundamentalistisch ausgerichtet ist.

Auf der anderen Seite gibt es im indonesischen Islam eine breite Vielfalt von Meinungen und Gruppierungen, die verhindern, daß die fundamentalistischen Strömungen, die auf einseitige Abgrenzung und Dialogverweigerung, auf Konfrontation und Ausgrenzung setzen, die Oberhand gewinnen. *Abdurrahman Wahid,* der Führer der einflußreichen und konservativen Gruppe, Nahdlatul Ulama, die mit 25 bis 30 Millionen die größte muslimische Organisaion des Landes – oder gar der Welt – ist, setzt sich für einen offenen Islam ein und warnt als Muslim die Regierung, dem Islam zu großen Einfluß auf die Politik einzuräumen. Wahid erklärte sich im April 1991 bereit, den Vorsitz des Forums für Demokratie zu übernehmen, und ist damit einer der nationalen Führer der Bewegung für mehr Demokratie. Er befürchtet, daß es Gruppen wie der Vereinigung islamischer Intellektueller u.a. im letzten darum gehe, in Indonesien einen islamischen Staat zu errichten. Die Furcht vor einem islamischen Staat, der die Ideologie der Pancasila ersetzen soll, wird von der Mehrzahl der Militärs in Indonesien geteilt, die aber nicht in einer Förderung demokratischer Tendenzen, sondern in einer Verstärkung der restriktiven zentralen Staatsgewalt die angemessene Antwort auf die Herausforderung durch fundamentalistische islamische Kräfte sehen.

Christlich-islamische Beziehungen

In Indonesien ist Harmonie ein Wert, der sehr hoch geschätzt wird. Harmonische Beziehungen zwischen Muslimen und Christen werden ganz gezielt von der Regierung durch das Religionsministerium und die Abteilung für den interreligiösen Frieden gefördert. In offiziellen Stellungnahmen der Regierung und der betroffenen Religionsgemeinschaften wird denn auch immer betont, daß in Indonesien Muslime und Christen in Frieden miteinander leben, sich gegenseitig schätzen und auch religiöse Feste der jeweils anderen Gemeinschaft mitfeiern oder zumindest achten. Hinter diesem Reden von Harmonie steht die Angst, das *prekäre Gleichgewicht* zwischen den vielen Rassen und Religionen Indonesiens könnte in Chaos und gegenseitiger Zerstörung umschlagen. Vor diesem Hintergrund wird es auch verständlich, daß die Ereignisse im ehemaligen Jugoslawien in Indonesien nicht nur wegen der verfolgten muslimischen Glaubensbrüder sehr aufmerksam und nachdenklich verfolgt werden.
Es gibt allerdings auch Berichte über *örtliche Spannungen* zwischen Muslimen und Christen. Es ist die Rede von Behinderungen und behördlicher Willkür, wenn es um die Erlaubnis für einen Kirchbau oder andere christliche Einrichtungen geht. In der direkten Nachbarschaft von Kirchen finden sich oft gleich mehrere Moscheen, die mit ihren durch Lautsprecher verstärkten Gebetsaufrufe eben nicht nur muslimische Gläubige erreichen wollen. Manche Reaktionen der Muslime haben damit zu tun, daß sie sich als die große Mehrheit in manchen Bereichen als Minderheit im eigenen Land erfahren. In ihren Augen ist der Anteil der Christen in Politik und Wirtschaft, d.h. konkret ihr Anteil an der Macht, viel zu hoch. Die starke Stellung der *christlichen Schulen und Universitäten* und der bedeutende christliche Anteil an den Einrichtungen im Gesundheitswesen wird von den Muslimen nicht nur als Ausdruck christlicher Hilfsbereitschaft und selbstloser Liebe, sondern auch als Einflußfaktor gesehen.

Ende 1992 kam es in Jakarta und an anderen Orten zu Angriffen auf christliche Kirchen und kirchliche Einrichtungen. So wurden in Ostjava drei protestantische Kirchen und ein katholisches Gemeindehaus verwüstet. Ausgelöst wurden die Zwischenfälle durch aggressive Missionierungsbestrebungen einiger evangelikaler Gruppen und durch anonyme Traktate, in denen Christen beschuldigt wurden, Exemplare des Koran verbrannt und eine Strategie entwickelt zu haben, ganz Indo-

nesien zum Christentum zu bekehren. Die Regierung nahm die Zwischenfälle sehr ernst und lud Vertreter aller Religionsgemeinschaften zu Gesprächen ein, um den religiösen Frieden wiederherzustellen.
Einen ganz anderen Charakter hatten die Auseinandersetzungen zwischen der protestantischen *Batak-Kirche* auf Sumatra und dem lokalen Militär wegen der Neubesetzung der leitenden Stelle der Kirche. Die Amtszeit des bisherigen Ephorus *Soritua Nababan* war abgelaufen und über die Wahl seines Nachfolgers war es innerhalb der Wahlgremien der Kirche zu einer Auseinandersetzung gekommen, die eine geregelte Wahl im November 1992 verhinderte. General Pramono ernannte als Verantwortlicher für die nationale Sicherheit der Region einfach einen der Kandidaten zum amtierenden Bischof – ein Vorgehen, das von den Gläubigen nicht akzeptiert wurde. Ein ziviles Gericht in Medan erklärte im Januar 1993 diese Ernennung für nichtig. Da der „von Generals Gnaden" amtierende Bischof die Amtsgeschäfts weiter zu führen versuchte, kam es zu Auseinandersetzungen, in deren Folge einige Pfarrer und Gläubige verhaftet wurden. Die sich anbietende Lösung, den Wahlvorgang zu wiederholen, war wegen der Präsidentenwahl, in der aus Sicherheitsgründen für eine bestimmte Periode keinerlei öffentliche Zusammenkünfte stattfinden dürfen, blockiert.

Aufs Ganze gesehen sind die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Indonesien aber gut. Es ist ein weltweit zu beobachtendes Phänomen, daß Initiativen für den interreligiösen Dialog in der Regel von christlichen Gruppen ausgehen. Es ist daher beachtenswert, daß es in Indonesien eine Reihe von Initiativen zum interreligiösen Dialog zwischen Muslimen und Christen sowie den Angehörigen anderer Religionen gibt, die von Muslimen ausgehen.

Die katholische Kirche – eine lebendige Minderheit

Die katholische Kirche ist eine kleine Minderheit von gerade 3 Prozent der Bevölkerung. Aber sie ist im Wachsen begriffen, wobei die Zunahmerate leicht über der der Bevölkerung liegt. Seit 1970 ist die katholische Kirche jährlich um 2,5 Prozent gewachsen. Auch wenn ihre Anfänge auf die Zeit der Portugiesen, d.h. ins 16. Jahrhundert, zurückgehen, so ist die katholische Kirche in den meisten Gebieten Indonesiens doch erst 100 Jahre alt bzw. jung. Auf dem Gebiet der Erziehung (Kindergärten, Schulen, Gymnasien und Universitäten) und der Gesundheitsfürsorge (Krankenstationen, Hospitäler, Sozialstationen) unterhält sie viele Institutionen, die sich großer Wertschätzung erfreuen, die Kirche aber auch in vieler Hinsicht belasten. Seitdem die Regierung die Einreise ausländischer Missionare praktisch vollständig unterbunden hat, werden die Leitungsfunktionen in der Kirche ganz vom indonesischen Klerus übernommen. 1990 gab es 1535 indonesische Priester, von denen nur noch 370 Ausländer waren. 861 indonesischen Brüdern standen noch 75 aus dem Ausland stammende gegenüber. Die Zahl der indonesischen Schwestern betrug 5492, die der ausländischen nur noch 200. Die Zahl der Berufungen für das Priesteramt und die männlichen sowie weiblichen Orden liegt in Indonesien weitaus höher als irgendwo in Europa. Die einheimischen Priester reichen aber bei weitem nicht aus, um mit der wachsenden Zahl der Gläubigen Schritt halten zu können. Die verschiedenen Versuche einzelner indonesischer Bischöfe und der Bischofskonferenz, von Rom die Erlaubnis zur Weihe von „viri probati" zu erhalten, sind bisher gescheitert. So bleibt die Hauptlast der seelsorglichen Betreuung auch weiterhin auf den Schultern der Katechisten und der vielen engagierten Laien.

Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Katholiken und den protestantischen Christen sind im allgemeinen gut. Es gibt seit einigen Jahren eine ökumenische Bibelübersetzung, die auch vom Religionsministerium finanziell gefördert wurde. Zwischen theologischen Hochschulen gibt es feste Kontakte, Professorenaustausch und gemeinsame Benutzung von Bibliotheken usw. All das gilt für das Verhältnis der katholischen Kirchen zu den protestantischen Gruppen, die im indonesischen Christenrat zusammengefaßt sind. Beide zusammen sehen sich aber zunehmend herausgefordert durch Aktivitäten von Gruppen *evangelikaler Christen,* die durch aggressive Missionsmethoden den interreligiösen Frieden im Lande stören. Die Proteste gegen diese Art der Missionierung seitens der Muslime richtet sich dann oft pauschal gegen „die Christen" überhaupt und beeinträchtigt das Verhältnis des Christentums zum Islam.

Für Bestrebungen, eine *kontextuelle und inkulturierte Theologie* in Indonesien zu entwickeln, bedeuten die großen kulturellen und ethnischen Unterschiede zwischen Java, Irian Jaya, Flores, Kalimantan, Bali usw., daß es nicht angehen kann, nur eine einzige der kulturellen Vorgaben – und sei es auch die dominierende Javas –, zum Ausgangs- und Bezugspunkt zu nehmen, sondern daß es notwendig ist, auf mehrere Kontexte bezogene, inkulturierte Formen von Christentum und Theologie zu entwickeln. Für die katholische Kirche Indonesiens haben die Bemühungen, ihre kolonialen Erblasten loszuwerden und immer mehr „indonesisch" zu werden, große Bedeutung. *Georg Kirchberger* SVD stellt zusammenfassend fest: „Auf jeden Fall sind die Christen in Indonesien gesellschaftlich integriert, sie sind kein Fremdkörper. Dank weitsichtiger Pioniermissionare wie z.B. Franz van Lith in Mitteljava stand die Kirche seit Beginn der Bemühungen um Unabhängigkeit auf Seiten der indonesischen Bevölkerung, nicht der holländischen Kolonialregierung. Die Christen waren aktiv am Freiheitskampf und später am Aufbau des jungen Staates beteiligt". (Die Neuausrichtung eines Missionsordens, in: Verbum SVD 32, 1991, 3,259).
Die katholische Kirche Indonesiens hat in den letzten Jahren viele Schritte auf diesem Weg zu einer authentischen Ortskirche zurückgelegt. Der konsequente Gebrauch der indonesischen Sprache (Bahasa Indonesia) für alle liturgischen, kate-

chetischen und theologischen Texte, für Hirtenbriefe und andere Veröffentlichungen hat es mit sich gebracht, daß im Ausland sehr wenig von der exemplarischen Arbeit der Kirche, immer stärker in der indonesischen Kultur verankert zu sein, bekannt geworden ist (eine umfassende Beschreibung, allerdings auf Niederländisch, bietet das Buch von *H. Boelaars,* Indonesianisasi, Kampen 1991). Diese *relative Abgeschlossenheit* hat zwar den Vorteil, daß nicht gleich von außen interveniert wird und manche Dinge sich ruhiger entwickeln können. Der Nachteil von Indonesisch als ausschließlichem Medium ist aber eine gewisse Isolierung der indonesischen Kirche. Durch die Mitarbeit in den verschiedenen Gremien der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), deren letzte Vollversammlung 1990 in Indonesien stattfand, wird aber die Verbindung zu den anderen asiatischen Ortskirchen aufrechterhalten. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Spektakulärer Bischofsrücktritt in den Niederlanden

Unter teilweise noch ungeklärten Umständen ist der Bischof von Rotterdam, *Ronald Bär* OSB, im Alter von 64 Jahren von seinem Amt zurückgetreten. Bischof Bär, der das Bistum Rotterdam seit 1983 leitete (gleichzeitig war er niederländischer Militär- und „Medienbischof"), hatte sich am 17. Februar überraschend in sein Heimatkloster Chevetogne in den belgischen Ardennen zurückgezogen. Am 26. Februar verfaßte er dort sein Rücktrittsgesuch, das Johannes Paul II. eine Woche später annahm. Durch einen Bericht der Tageszeitung „De Volkskrant" vom 19. 3. kam dann der Stein ins Rollen: Es wurde bekannt, daß der Rücktritt von Bischof Bär unter dem Druck von Gerüchten erfolgte, er habe homosexuelle Handlungen begangen. Entsprechende Gerüchte zirkulierten in den Niederlanden schon länger; sie waren auch an die Bischöfe in anonymen Briefen und an den Konferenzvorsitzenden, Kardinal *Simonis*, durch einen Militärpfarrer herangetragen worden. In einer Pressekonferenz am 20. März erklärte Kardinal Simonis, die Bischöfe verfügten über keinerlei Tatsachenmaterial im Blick auf die umlaufenden Gerüchte; in einem Rechtsstaat dürfe niemand ohne Beweis schuldig gesprochen werden. Über die Hintergründe des Rücktritts von Bischof Bär wird viel spekuliert: Sicher ist, daß die Beziehungen zwischen Bär und der Mehrzahl seiner Bischofskollegen nicht besonders gut waren. Bär war nicht nur in seinem Bistum sehr beliebt; er war auch der eloquenteste unter den Bischöfen, hatte in der Öffentlichkeit eine positive Resonanz und pflegte zahlreiche Gesprächskontakte, auch mit der hierarchiekritischen Bewegung im niederländischen Katholizismus. Es gab Vermutungen, Kreise um den vor kurzem zurückgetretenen Bischof Gijsen von Roermond (vgl. HK, März 1993, 145 ff.) hätten die Gerüchte über angebliche homosexuelle Kontakte von Bischof Bär bewußt lanciert, um den in ihren Augen viel zu „liberalen" Bischof zu kompromittieren. Bischof Bär war einen Tag vor seiner überraschenden Abreise nach Chevetogne in Antwerpen mit einem früheren engen Mitarbeiter von Bischof Gijsen zusammengetroffen. Nach dem Rücktritt von Bischof Bär sind in den Niederlanden jetzt drei der insgesamt sieben Bistümer vakant; damit steht ein umfassendes Revirement im Episkopat an. Es ist zu vermuten, daß die Besetzung der drei vakanten Bistümer in einer „Paketlösung" erfolgt.

Solidaritätsappell der deutschen Bischöfe

Mit einer eigenen Erklärung haben die deutschen Bischöfe bei ihrer Frühjahrsvollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 171) auf die gegenwärtigen Probleme im deutschen Einigungsprozeß reagiert. Eindringlich mahnen sie darin, die Schaffung eines gemeinsamen tragfähigen geistigen Fundamentes müsse vordringliche Aufgabe aller sein. Die geschichtlich einmalige Schwierigkeit des Einigungsprozesses bestehe darin, daß Menschen mit grundlegend verschiedenen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen Vorstellungen einander verstehen mußten, ohne daß es die Chance zu einer schrittweisen Gewöhnung gegeben habe. Um Zukunft überhaupt verantwortlich gestalten zu können, bedürfe es, „einer gemeinsamen Wertorientierung, die nicht so schnell verläßlich gewonnen werden kann, obwohl sie bei allen fälligen Entscheidungen vorausgesetzt wird." Dies müsse zu Konflikten führen. Zugleich fordern die Bischöfe jeden einzelnen wie die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen auf, Besitzstandsdenken und die rücksichtslose Verfolgung von Eigen- und einseitigen Gruppeninteressen zu überwinden. Die gegenwärtigen sozialen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten und besonders das drängende Problem der Arbeitslosigkeit ließen Interessengegensätze und Verteilungsprobleme – zwischen Ost und West, Bund, Ländern und Gemeinden, zwischen Beschäftigten und Arbeitslosen – in aller Schärfe hervortreten, da sie nicht mehr länger durch Wirtschaftswachstum und eine zunehmende Staatsverschuldung kom-

pensiert oder verdeckt werden könnten. Dagegen müsse sich die Einsicht stellen, daß mit dem Einigungsprozeß die Menschen zur politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Schicksalsgemeinschaft verschmolzen seien. In der gegenwärtigen Situation, so die Bischöfe, verlange die wirtschaftliche Vernunft ebenso wie die soziale Gerechtigkeit, dem Aufbau im Osten Vorrang einzuräumen.

Stellungnahmen von Caritas und EKD-Rat zur geplanten Änderung des Asylgrundrechts

An einigen zentralen Punkten hat der Deutsche Caritasverband die gegenwärtigen Vorbereitungen zur Änderung des Asylgrundrechtes im Grundgesetz in einer Anfang März veröffentlichten Erklärung kritisiert. Grundsätzlich bestehe die Gefahr, daß politisch Verfolgte und anderweitig an Leib, Leben und Freiheit bedrohte Menschen nicht mehr den erforderlichen Schutz erhielten. Problematisch aber sei vor allem die diskutierte Abschiebung in die als „sichere Drittländer" deklarierten osteuropäischen Nachbarländer, da dort jegliche Grundvoraussetzungen für die Aufnahme größerer Flüchtlingskontingente fehlten. Gegen die drohende „Entsolidarisierung zwischen den Staaten", vor allem zuungunsten der ärmeren osteuropäischen, sei eine *gesamteuropäische Lösung der Wanderungsbewegung* unerläßlich. Zudem warnt die Caritas, Personen, die künftig vom Asylverfahren ausgeschlossen blieben, würden so in die Illegalität abgedrängt, womit wiederum die Fremdenfeindlichkeit erneut Auftrieb erhalte. Der Rat der EKD hat bei seiner Sitzung am 26./27. Februar mit einer Erklärung auf die gegenwärtige Debatte um den „Asylkompromiß" reagiert. Auch darin heißt es, die vorgesehene Zurückweisung in sogenannte sichere Drittstaaten stehe in Spannung zur grundgesetzlich verankerten Rechtswegegarantie, eine Liste verfolgungsfreier Herkunftsländer berge die Gefahr, im Einzelfall die tatsächliche politische Verfolgung nicht zu erkennen. Grundsätzlich dürfe eine Politik der Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung – die zwar unumgänglich, aber dennoch eine „Belastung des Gewissens" sei – nicht zur Abschottung gegen Fremde führen. Daher setzt sich der Rat der EKD für ein *Einwanderungsgesetz* und den erleichterten Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft ein. Ein immer selektiveres Asylrecht und eine mehr und mehr restriktive, abschreckende und kleinliche Aufnahmepolitik in den westlichen Ländern kritisierte bei einer vom Vatikan am Sitz der UNO in New York organisierten Internationalen Flüchtlingskonferenz Anfang März der Präsident des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax", Kardinal *Roger Etchegaray*.

Auseinandersetzung um einen Brief Johannes Pauls II. an den Erzbischof von Sarajewo

Äußerungen des Papstes in einem Brief an den Erzbischof von Sarajewo, *Vinko Puljić,* zum Umgang mit den Opfern systematischer Vergewaltigungen in den Bürgerkriegsgebieten im ehemaligen Jugoslawien führten in verschiedenen Ländern zu erheblichen Irritationen. In dem Brief (Wortlaut in: Osservatore Romano, 27.2.93) sprach Johannes Paul II. Erzbischof Puljić sein Mitgefühl für die Leiden der Menschen in Bosnien-Herzegowina aus. Er ging dabei auf die besondere Lage der „Mütter, Ehefrauen und Mädchen" ein, „die durch einen Ausbruch des Rassenhasses oder aus brutaler Begierde vergewaltigt worden sind." Auf Kritik stieß die Aussage des Papstes, es müsse zwischen dem „verabscheuungswürdigen Akt der Vergewaltigung" und der Wirklichkeit des entstandenen neuen Menschenlebens unterschieden werden: Ohne ausdrücklich die Abtreibung zu erwähnen, betonte er, „daß das ungeborene Kind, weil es für das verabscheuungswürdige Geschehen nicht verantwortlich gemacht werden kann, unschuldig ist und deshalb in keinem Fall als Angreifer betrachtet werden darf". Den zutiefst in ihrer Würde verletzten Frauen und ihren Angehörigen müsse geholfen werden, daß sie den „Akt der Vergewaltigung in einen Akt der Liebe und Annahme verwandeln". Gegenüber dieser Bekräftigung des Abtreibungsverbots auch im Vergewaltigungsfalle wurde in *Pressekommentaren* vielfach Befremden geäußert. In der italienischen Tageszeitung „La Repubblica" (27.2.93) war zu lesen: „Das Bemühen um Kohärenz führt die Kirche zur Intoleranz". Die französische katholische Tageszeitung „La Croix" (8.3.93) gab in einem Beitrag zum Brief des Papstes zu bedenken: „Das von Johannes Paul II. vorgeschlagene Verhalten ist heroisch. Kann man dies Menschen abverlangen, die so viel gelitten haben?" Gerüchten, betroffenen *Ordensfrauen* sei die Abtreibung gestattet worden, trat der Vatikan mit der Erklärung entgegen, man habe noch nie und in keinem Fall in ähnlichen Fällen eine Abtreibung genehmigt.

Der Theologe Matthew Fox wurde aus seinem Orden ausgeschlossen

Matthew Fox, amerikanischer katholischer Theologe und Vertreter einer sogenannten „Schöpfungs-Spiritualität" muß den Dominikanerorden verlassen. Die Entscheidung der Ordensleitung wurde unterdessen von der vatikanischen Ordenskongregation bestätigt. Fox wird, wie er mitteilte, keine Rechtsmittel gegen die Entscheidung einlegen. Bei der von Fox vertretenen, in den USA umstrittenen Theologie handelt es sich um einen Typ von Spiritualität, die den von der Umwelt- und Frauenbewegung, von Befreiungstheologie und New-Age-Bewegung vertretenen grundlegenden „Paradigmenwechsel" für die Theologie nutzbar machen möchte. In deutscher Übersetzung liegt bisher sein Buch „Der Große Segen. Umarmt von der Schöpfung" (München 1991) vor. Der Orden begründet den Ausschluß mit dem Umstand, daß Fox sich über Jahre hin-

weg den Anordnungen seiner Oberen widersetzt habe, von Oakland (Kalifornien), wo er am „Holy Name College" ein Institut für „Kultur- und Schöpfungsspiritualität" betreibt, nach Chicago zurückzukehren. Der Provinzobere betonte, die Maßnahme gegen Fox habe keine theologischen Hintergründe. Fox bedauerte in einer Stellungnahme den Ordensausschluß als „Akt institutioneller Gewalt" gegen seine Person. Er habe in den letzten drei Jahren wiederholt versucht, eine befriedigende Lösung im Zusammenhang mit seinen Verpflichtungen gegenüber seiner Ordensprovinz in Chicago zu finden. Im Ausschluß aus dem Orden sieht er den Versuch einer „Stigmatisierung" seiner theologischen Arbeit. Seine Schriften waren 1988 Gegenstand eines Verfahrens bei der römischen Glaubenskongregation. Auf Verlangen der Glaubenskongregation war Fox 1988/89 von der Ordensleitung ein sogenanntes „Schweigejahr" auferlegt worden. Auf die Ausübung seiner Lehrtätigkeit hat der Ordensausschluß zunächst keinen Einfluß.

Bücher

KLAUS M. LEISINGER, Hoffnung als Prinzip. Bevölkerungswachstum: Einblicke und Ausblicke. Birkhäuser-Verlag, Basel – Boston – Berlin 1992, 423 S., 48,– DM.

„Während Sie diesen Satz in normaler Geschwindigkeit lesen, wächst die Weltbevölkerung um etwa zwanzig Menschen." Der Autor dieser gründlichsten Studie über die Ursachen des Bevölkerungswachstums sowie die Anforderungen an eine ethisch legitimierbare Bevölkerungspolitik, die derzeit im deutschen Sprachraum verfügbar ist, beschönigt die Brisanz der demographischen Weltlage nicht. Aber er wendet sich sachkundig und engagiert gegen einseitige Schuldzuweisungen an die armen Länder der südlichen Hemisphäre, die in deren noch immer anhaltendem Bevölkerungswachstum die größte Zukunftsgefährdung der Menschheit sehen. Nachdem Leisinger anhand eines breiten internationalen Quellenmaterials und zahlreicher instruktiver Schaubilder die derzeit verfügbaren Daten und Fakten zum Bevölkerungsproblem zusammengetragen hat, diskutiert er neomalthusianische und pronatalistische Bevölkerungstheorien sowie das Transformationsmodell der europäischen Entwicklung; dabei geht es ihm (auch aufgrund eigener Feldstudien in der Sahel-Zone) vor allem darum, alternative theoretische Globalmodelle zugunsten einer regionalen Betrachtungsweise zu überwinden, die den klimatischen, agrarischen und sozialgeschichtlichen Besonderheiten der einzelnen Länder gerecht wird. Das ganze Buch ist ein leidenschaftliches rationales Plädoyer gegen eine ressentimentgeladene Diskussion des Bevölkerungsproblems, wie sie die Öffentlichkeit bei uns noch weitgehend beherrscht. Es will im Vorfeld der 1994 in Kairo stattfindenden Weltbevölkerungskonferenz für eine grundbedürfnisorientierte, ökologisch verträgliche Entwicklungsstrategie werben, die das Bevölkerungsproblem nicht allein mit technischen Mitteln, sondern im Zusammenhang einer innerstaatlichen Sozial- und Bildungspolitik sowie einer gerechteren zwischenstaatlichen Wirtschaftsordnung lösen will. Nur das Ziel einer umfassenden, auf ausreichende Lebensbedingungen der untersten Sozialschichten und verstärkte gesellschaftliche Partizipation aller Bevölkerungsgruppen gerichteten Entwicklungsförderung kann staatliche Bevölkerungsprogramme, die das generative Verhalten der einzelnen zu steuern versuchen, ethisch rechtfertigen. Dabei kommt der Motivation und informierten Eigenverantwortung der Individuen die entscheidende Bedeutung zu; gezielte staatliche Anreizprogramme sind trotz sozialer Asymmetrien, die sie verstärken können (unter den Bedingungen absoluter Armut üben z.B. finanzielle Anreize einen erheblichen Druck aus) direkten staatlichen Eingriffen oder negativen „Strafen" für die Überschreitung einer zulässigen Kinderzahl vorzuziehen. Eine Einschränkung des Individualrechts auf informierte, eigenverantwortliche Familienplanung durch unmittelbaren staatlichen Zwang scheint dem Verfasser, wenn überhaupt, allenfalls nur als ultima ratio erlaubt, wenn zuvor alle Mittel einer lebensqualität-orientierten Bevölkerungspolitik ausgeschöpft sind (was derzeit in keinem Entwicklungsland der Fall ist). Als ethische Bewertungsmaßstäbe, an denen einzelne Methoden der Familienplanung zu messen sind, nennt die Studie geringe Gesundheitsgefährdung, einfache Anwendbarkeit, niedrige Herstellungskosten, kulturelle Akzeptanz und die prinzipielle Umkehrbarkeit. Irreversible Methoden wie die operative Sterilisation kommen von diesen Kriterien her nur als letztes Mittel in Betracht, wenn die regelmäßige Entscheidung für zeitlich nur begrenzt wirksame Mittel die einzelnen Paare nachweislich überfordert. Die traditionellen, durch die Übernahme westlicher Lebensmuster verdrängten Formen der Geburtenregelung (postpartum-Abstinenz, verlängerte Stillzeiten) und die vom Lehramt der katholischen Kirche empfohlenen Verfahren der Natürlichen Familienplanung sind auch aus demographischer Sicht positiv zu bewerten. Dennoch stellt die NFP keinen realistischen Ausweg dar; ohne die modernen empfängnisverhütenden Methoden, mit denen Familienplanung heute auch in den Entwicklungsländern überwiegend betrieben wird, läßt sich das Bevölkerungswachstum nicht wirksam, beeinflussen (342). Die vorliegende Studie bietet der innerkirchlichen

Diskussion über den noch immer ausstehenden konstruktiven Beitrag des katholischen Christentums zum Weltbevölkerungsproblem eine solide Faktenbasis und eine der kirchlichen Position gegenüber aufgeschlossenere Argumentationsvorgabe. Unter das hier ausgebreitete Niveau an differenzierter Datenanalyse und ausgewogener ethischer Beurteilung sollten aber auch politische Stellungnahmen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nicht mehr zurückfallen. *E. S.*

WALTER GROSS / KARL-JOSEF KUSCHEL, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 234 S., 38,– DM.

„Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht", hat Rahner die pastorale Dimension des in dem Band thematisierten Problems benannt. Die Tübinger Koproduktion unterzieht ihrerseits drei der wohl prominentesten Ansätze einer Rede vom „leidenden Gott" der Kritik: *Hans Jonas,* der angesichts des Scheiterns alle traditionellen Sinn- und Erklärungsmuster vor Auschwitz unter Berufung auf die jüdische Mystik die Rede vom allmächtigen Gott eliminiert zugunsten eines sich in der Schöpfung selbstbeschränkenden Gottes; *Jürgen Moltmann,* der das Kreuz Christi als Leiden Gottes trinitätstheologisch integriert; *Gisbert Greshake,* der das Leiden des Menschen als Preis der Freiheit, als Preis der Liebe zu begreifen sucht. Gegen diese neueren Entwürfe zur Theodizee-Thematik erheben der Exeget Groß und der Dogmatiker Kuschel den Vorwurf: Die Rede von einem Leiden Gottes an der Schöpfung sei AT und NT ebenso fremd wie die vom Leiden Gottes in der Schöpfung; von der Schrift legitimiert sei die Rede vom Mitleiden Gottes. Dagegen ist das Buch ein Plädoyer, die Frage des Leides Unschuldiger und des Unschuldigen am Kreuz als Rückfrage an Gott – im protestierenden Gebet – offenzuhalten: So wie es die herausfordernde alttestamentliche Gottesrede – dies zeigt Groß in der Auseinandersetzung mit Jes 6,1–11, Jes 45,7 und Ps 88 – tut, die Gott nicht aus seiner Verantwortung für das Übel entläßt. Ihre Klage und Anklage findet ebensowenig zur frommen Integration oder Verharmlosung des Übels wie die literarischen Zeugnisse unerklärbaren Leides, die von den Autoren mit den traditionellen (in einer theologiegeschichtlichen Skizze) und neueren Entwürfen zur Theodizee konfrontiert werden: Reinhold Schneider (Winter in Wien), Wolfgang Hildesheimer (Tynset), Elie Wiesel (Der Prozeß von Schamgorod), Hartmut Lange (Selbstverbrennung). Nicht nur durch diesen aktuellen Teil, ist das vorliegende Buch eine wertvolle Anregung zur „offenen Rückfrage" und zur Diskussion eines alten Themas, das nichts an Brisanz und Beunruhigung verloren hat. *A. F.*

LUDGER HONNEFELDER (Hg), Natur als Gegenstand der Wissenschaften. Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1992, 320 S., 78,– DM.

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf ein Symposion zurück, das vom Institut der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung anläßlich der Jahrestagung 1990 durchgeführt wurde. Diskutiert werden mathematische, technische, anthropologische, theologische und philosophische Gesichtspunkte menschlicher Natur-Verhältnisse. Der Herausgeber betont in seiner Einführung, daß die Unumgänglichkeit der Natur als Totalitätsbegriff für jedes *wissenschaftlich reflektierte* Verhältnis zu ihr gilt. Das heißt genauer: Der Mensch steht der Natur auf diese Weise nicht nur gegenüber, sondern er ist von ihr immer schon umgriffen, weil er selbst in seiner Lebenswelt ein Teil der Natur ist. *H. M. Baumgartner* zeigt in begrifflicher Strenge und Klarheit, daß der griechische physis-Begriff als Bezeichnung für alles Seiende die umfassendste philosophische Naturperspektive bietet. Als Naturwesen ist der Mensch Hervorbringer von Kultur, Kunst und Geschichte. Mensch und Natur sind eine Einheit und stehen sich doch gegenüber. Was sich aus dieser unaufhebbaren Seinskonstellation für die Ethik ergibt, erläutert *L. Honnefelder.* Die Berufung auf die *Natur des Menschen* in seiner Würde und Freiheit fordert die Auslegung personaler Verantwortung. Sie hat heutzutage das Spannungsverhältnis von Ökonomie und Ökologie miteinzubeziehen. *K. Borchard* zeigt, daß technisch beherrschbare Natur dort ihr „Eigenrecht" durchsetzt, wo der Mensch maßlos mit ihr umgeht. Dann nämlich schlägt sie durch die Verwüstung der Lebensgrundlagen zurück. Die nichtbehandelte Frage ist, welche Sprachwege begangen werden müßten, um die Natur in ihrer Eigenständigkeit anwesend sein zu lassen. Natur als Schöpfung in biblisch-christlicher Deutung *(R. Schulte)* in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung verständlich zu machen, ist eine besonders schwierige Aufgabe, weil die Hermeneutik der Schöpfung auf einem *geoffenbarten* Glaubensfundament ruht. Karl Barth hat es auf klassische Weise so formuliert: „Der Bund ist der innere Grund der Schöpfung – die Schöpfung ist der äußere Grund des Bundes." Zu bedenken ist vor allem, wie dargelegt wird, das *Wunder der fortbestehenden Schöpfung aus Nichts.* Es ist das Schöpfungswort im Anfang als beständige Zusage göttlicher Güte und Treue, voraussetzungslos und absolut unvergleichbar in seinem Schaffen. Gründet auch die Verläßlichkeit der Naturgesetze darin? Wie kann Natur als Schöpfung im interdisziplinären Diskurs nachvollziehbar *vermittelt* werden? Ein philosophischer Systementwurf idealistischer Prägung käme dafür nicht in Frage (Schelling). Vielmehr böte eine „kritische Metaphysik", für die im vorliegenden Band H. M. Baumgartner plädiert, einen der Endlichkeit des Menschen inmitten der Natur entsprechenderen Ansatz auch für den theologischen Gesprächspartner. *W. S.*

Notizen

Die in der Debatte um den Wehr- und Zivildienst gebrauchte Behauptung, die Verbände der Freien Wohlfahrtspflege verdienten an Zivildienstleistenden, hat der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Hellmut Puschmann, als „absurd" zurückgewiesen und damit auch den Berechnungen des Sozialinstitutes der Bundeswehr widersprochen, nach denen die Hilfsorganisationen jährlich 30000 Mark an jedem Zivildienstleistenden verdienten. Der Einsatz der jungen Männer im sozialen Bereich sei zwar kostengünstiger als hauptamtliche Kräfte. Die Einsparungen kämen jedoch den hilfsbedürftigen Personen und den öffentlichen Kassen entgegen. Nutznießer sei also die gesamte Solidargemeinschaft.

Mit dem vom 15. Januar 1993 datierten und Ende Februar veröffentlichten Motu Proprio „Europae Orientalis" rief Johannes Paul II. eine Kurienkommission ins Leben, die sich um die Belange der katholischen Kirche des lateinischen wie des orientalischen Ritus in den Ländern des früheren Ostblocks, vor allem in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion, kümmern soll. Die neue Kommission tritt an die Stelle der seit 1926 bestehenden Kommission „Pro Russia". Die neue Kommission soll die Apostolische Tätigkeit der katholischen Kirche im früheren Ostblock in allen Bereichen begleiten und fördern, den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie begleiten und regelmäßig Kontakt zu den katholischen Institutionen halten, die sich schon länger der Hilfe für die Katholiken in Osteuropa widmen, um ihre Aktivitäten zu koordinieren oder ihnen „neuen Schwung zu geben". Geleitet wird die Kommission vom Kardinalstaatssekretär; außerdem gehören ihr die Sekretäre mehrerer Kurienbehörden an.

Der Zentralausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hat Anfang März den anglikanischen Dompropst John Arnold aus dem nordenglischen Durham zum neuen Präsidenten der KEK gewählt. Er tritt damit die Nachfolge des russisch-orthodoxen Patriarchen Alexij II. an, der mit dem Hinweis auf die alle Anstrengungen einfordernde Situation in Rußland zurückgetreten war. Zu stellvertretenden Vorsitzenden der 123 nichtkatholische Kirchen Europas repräsentierenden Dachorganisation wurden der griechisch-orthodoxe Metropolit von Frankreich, Spanien und Portugal, Jeremie Caligioris, und die lutherische Pastorin Birgitta Thyssen aus Dänemark gewählt. Die letzte Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen hatte im September 1992 in Prag stattgefunden (vgl. HK, Oktober 1992, 451 ff.).

Die Auseinandersetzung um den kanadischen Moraltheologen André Guindon scheint vorerst beigelegt zu sein. Der vom Vatikan mit dem Entzug seiner Lehrerlaubnis bedrohte Theologe lenkte ein. In einer in Ottawa verbreiteten Erklärung meinte Guindon, er stehe in keiner Weise in Opposition zur kirchlichen Lehre, vielmehr habe er sich lediglich „ungeschickt ausgedrückt". Im Januar 1992 war Guindon von der vatikanischen Glaubenskongregation vorgehalten worden, er vertrete in einem 1986 veröffentlichten Buch alles in allem eine „unangemessene Vision der Sexualität" (vgl. HK, März 1992, 148). Bei den beanstandeten Aussagen ging es u.a. um Fragen wie voreheliche Sexualität, Homosexualität sowie Empfängnisregelung. Mit seiner jetzigen Erklärung kam Guindon der Aufforderung des Vatikans nach, eine mit der kirchlichen Lehre in Übereinstimmung stehende Erklärung abzugeben.

Einen als revolutionär kommentierten Vorschlag hat der Oberrabbiner von Haifa, Shear Jeshuv Cohen, gemacht, indem er die Abschaffung frauenfeindlicher Gebetstexte im orthodoxen Judentum forderte. Anläßlich des Internationalen Frauentages Anfang März, sagte er, es sei an der Zeit, bei dem mehrfach täglich gesprochenen Hauptgebet den Passus „Gelobt seist Du, Gott, daß Du mich nicht als Frau geschaffen hast" zu ändern. Bisher sprechen Frauen an dieser Stelle: „Gelobt seist Du, Gott, daß Du mich so geschaffen hast, wie ich bin."

Die brasilianische Bischöfliche Kommission für die Landpastoral (CPT) veröffentlichte Mitte März eine Erklärung, nach der es in Brasilien im Jahr 1992 rund 16400 Fälle von Zwangsarbeit gegeben hat. Insbesondere in Agrarbetrieben würden Tausende von Menschen, darunter auch zahllose Kinder, in sklavenähnlichen Verhältnissen gehalten. Auch die Zahl der Zwangsarbeiter habe in den vergangenen Jahren ständig zugenommen. Neben einer größer werdenden Bereitschaft zur Anzeige, sei der Anstieg vor allem auf die zunehmende Verarmung der brasilianischen Landbevölkerung zurückzuführen.

Der Erzbischof von Santa Fe (New Mexiko) und Sekretär der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Robert Sanchez, hat zugegeben, sexuelle Beziehungen zu drei Frauen unterhalten zu haben. Er hat inzwischen seinen Rücktritt eingereicht. Im Zusammenhang mit der Aufdeckung von mehreren Fällen sexuellen Kindesmißbrauchs in der Erzdiözese Santa Fe hatten sich die betroffenen Frauen entschlossen, ihre Beziehungen zu dem Erzbischof öffentlich zu machen, wobei die Frauen selbst, so die Auskunft des Kanzlers der Diözese, von „einverständlichen Handlungen" zwischen ihnen und Sanchez sprechen. Sanchez war 1974 zum Erzbischof von Santa Fe ernannt worden und damit der erste in den USA geborene hispanische Bischof.

Nach Ansicht der Bischöfe von Zaire steht dort alles bisher im Rahmen des Demokratisierungsprozesses Erreichte auf dem Spiel und das Land selbst „am Rande des vollständigen Zusammenbruchs". In einer Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz (Wortlaut in: D.I.A., 22.2.93) heißt es, offenbar sei man staatlicherseits entschlossen, jeden Anflug von Widerstand im Volke zu brechen, um so das Volk zu terrorisieren und es in die Enge zu treiben. Unter dem trügerischen Vorwand, politische, ethnische und wirtschaftliche Ordnung herstellen zu wollen, würden die Menschen angestachelt, sich gegenseitig zu hassen und zu entzweien, sich zu bekämpfen, zu berauben und zu töten." Für den Übergang zu demokratischeren Verhältnissen im Lande verweisen die Bischöfe auf die Beschlüsse und Entscheidungen der Nationalkonferenz (CNS). Einer der Unterzeichner dieser Erklärung, Laurent Monsengwo, der Erzbischof von Kisangani, ist Präsident des „Hohen Rates der Republik" (HCR), des Übergangsparlaments der Republik Zaire.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind ein Prospekt des Verlages Johann Wilhelm Naumann, Würzburg und eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Teresa Berger, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 193 S. 39,80 DM.

Pierre-Antoine Bernheim / Guy Stavides, Welt der Paradiese – Paradiese der Welt. Verlag Artemis und Winkler, Zürich – München 1992. 380 S. 48,– DM.

Franzjosef Bleistein / Adolf Thiel, Kommentar zur Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO). Verlagsgruppe Luchterhand, Neuwied – Verlag Kriftel, Berlin 1992. 574 S. 89,– DM.

Ingolf U. Dalferth, Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992. 256 S. 59,– DM.

Georg Denzler, Die Geschichte des Zölibats. Herder/Spektrum Band 4146. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 224 S. 19,80 DM.

Peter Dinzelbacher, Mittelalterliche Frauenmystik. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1992. 343 S. 68,– DM.

Josef Foschepoth, Im Schatten der Vergangenheit. Die Anfänge der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1993. 250 S. 28,– DM.

Volker Gerhardt, Friedrich Nietzsche. Verlag C. H. Beck, München 1992. 236 S. 24,– DM.

Anton Grabner-Haider, Kritische Religionsphilosophie. Europäische und außereuropäische Kulturen. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993. 367 S. 59,– DM.

Wilhelm Grafl, Hürdenlauf. Überwindung heutiger Glaubenshindernisse. Verlag F. Pustet, Regensburg 1993. 136 S. 19,80 DM.

Martin Hauser (Hg.), Unsichtbare oder sichtbare Kirche? Beiträge zur Ekklesiologie. Universitätsverlag, Freiburg i.Ü. 1992. 104 S. 20,- sfr.

Cord Jakobeit / Ute Sacksofsky / Peter Welzel (Hg.), Die USA am Beginn der neunziger Jahre. Politik – Wirtschaft – Recht. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1992. 294 S. 36,– DM.

Walter Kerber (Hg.), Der Begriff der Religion. Peter Kindt Verlag, München 1993. 220 S. 29,80 DM.

Hans-Ulrich Klose, Altern der Gesellschaft. Antworten auf den demographischen Wandel. Bund-Verlag, Köln 1993. 339 S. 29,90 DM.

Norbert Kluge, Wann beginnt menschliches Leben? Zur aktuellen Diskussion. Academia Verlag, Sankt Augustin 1993. 152 S. 38,– DM.

Hermann Kochanek (Hg.), Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 288 S. 46,– DM.

Anton Losinger, Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien 1992. 164 S. 14,80 DM.

Jürgen Lott, Religion – warum und wozu in der Schule. Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1992. 526 S. 58,– DM.

Ehrhart Neubert. Vergebung oder Weißwäscherei. Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen. Herderbücherei Band 1785. Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien 1993. 192 S. 16,80 DM.

Karl Heinz Neufeld, Fundamentaltheologie II. Der Mensch – Bewußte Nachfolge im Volk Gottes. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 216 S. 34,– DM.

Dieter Nohlen (Hg.), Handbuch der Wahldaten Lateinamerikas und der Karibik. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1992. 816 S. 98,– DM.

Wolfgang Ockenfels (Hg.), Katholizismus und Sozialismus in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1992. 188 S. 22,80 DM.

Richard Schröder, Deutschland schwierig Vaterland. Für eine neue politische Kultur. Herder/Spektrum Band 4160. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 160 S. 16,80 DM.

Johannes Wagner, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 324 S. 78,– DM.

Nikolaus Werz (Hg.), Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde. Arnold-Bergsträsser-Institut, Freiburg 1992. 904 S. 55,– DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 4/1993

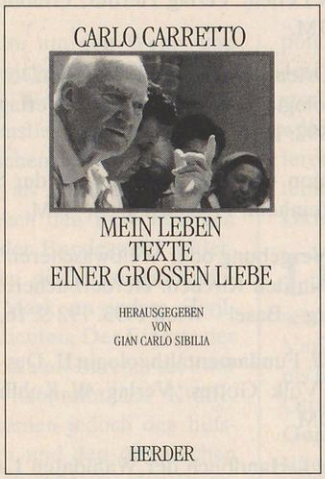
Wolfgang Seibel SJ: Hindernisse der Kirchenreform – *Johannes Reiter:* Der Bauplan des Menschen. Das menschliche Genom-Projekt – *Roman Bleistein SJ:* Die gefragte Generation. Zu den Jugenduntersuchungen des Jahres 1992 – *Ute Haese:* Katholische Kirche in der DDR zwischen Staat und Gesellschaft – *Walter Lesch:* Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik – *Friedrich Georg Friedmann:* Identität und Integration. Zu einem Grundproblem der Moderne – *Johannes Röhrig:* Francis Bacon und T. S. Eliot.

CHRISTLICH-PÄDAGOGISCHE BLÄTTER
Heft 1/1993

Schwerpunktthemen: Zum Religionsunterricht heute – Gentechnologie – Diskussion um die Gestaltpädagogik *Helmut Krätzl:* Religionsunterricht, Hilfe zur Menschwerdung aus dem Glauben – *Roman Bleistein:* Bildung, herausgefordert durch die neue soziale Armut – Katechese in einer pluralistischen und säkularisierten Welt – *Johannes Vorlaufer:* Säkulare Welterfahrung versus religiöse Sprache? – *Helmut Renöckl:* Ethische Aspekte der Gentechnologie – *Angela Ransdorf:* Anmerkungen zur Genmanipulation – *Hans Zwinz:* Darstellung, Würdigung und Kritik der Gestaltpädagogik.

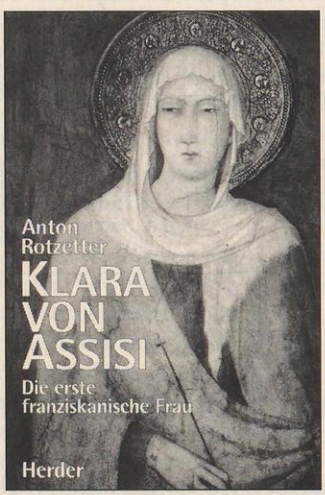
Verlag Herder Freiburg

Zeugnisse des Glaubens



Die Geschichte einer leidenschaftlichen Liebe zu Gott. Spannende Einblicke in Alltag, Familie, Beruf und Spiritualität Carrettos, sowie in die tiefgreifenden Veränderungen von Kirche und Gesellschaft.

NEU: 400 Seiten, gebunden 48,– DM.
ISBN 3-451-23043-7



Rechtzeitig zum 800. Geburtstag der heiligen Klara (1193/94–1253) legt Anton Rotzetter hier eine neue und auf Jahre hin maßgebende Biographie vor. Dieses grundlegende Werk vermittelt ein ungemein lebendiges, ja hinreißendes Bild dieser großen Frau von Assisi.

NEU: 360 Seiten, gebunden 39,80 DM.
ISBN 3-451-23076-3

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Kirche in der Krise?



Aus der Weisheit einer langen Lebenserfahrung und mit prophetischer Wachheit legt Heinrich Spaemann eine aufrüttelnde, zugleich heilsame Gewissenserforschung vor.

NEU: 144 Seiten, Paperb., 19,80 DM.
ISBN 3-451-23190-5



Geschichte und Vision eines ungewöhnlichen und unbequemen Bischofs: seine Anliegen, sein Lebenswerk und sein Selbstverständnis.
Eine Biographie, packend zu lesen wie ein Roman.

NEU: 192 Seiten, Paperback, 24,80 DM.
ISBN 3-451-23075-5



Der bekannte Mailänder Erzbischof weckt neue Aufmerksamkeit für den Kern christlichen Lebens. Ein persönliches Glaubenszeugnis, das moderne Menschen begeistern kann.

NEU: 192 Seiten, geb. 29,80 DM.
ISBN 3-451-23042-9

In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 5 47. Jahrgang Mai 1993

Deutschlands Pause von der Weltgeschichte ist endgültig zu Ende.

Karl Kaiser

Ende der Beschaulichkeit

Des „Affentheaters" *(Helmut Schmidt)* in der konservativ-liberalen Koalition um den Antrag der Freien Demokraten auf Erlassung einer einstweiligen Anordnung gegen die Entscheidung der Bundesregierung für die Beteiligung deutscher Soldaten an den AWACS-Einsätzen zur Überwachung des Flugverbotes über Bosnien-Herzegowina und der ausgesprochen politischen Entscheidung des Zweiten Senates des Bundesverfassungsgerichts hätte es nicht bedurft, um zu erkennen, daß Deutschland sich dringend klar werden muß über die Rolle, die es in Zukunft außen- wie sicherheitspolitisch spielen will. Nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes und des „real existierenden" Kommunismus, vor allem nach dem im Zwei-plus-vier-Vertrag zwischen den vier Siegermächten des Zweiten Weltkriegs und den damals noch zwei deutschen Staaten besiegelten Ende der Nachkriegszeit mit ihrer Teilung Deutschlands und Berlins in östliche und westliche Teile ist kaum mehr etwas so, wie man es sich in der „Beschaulichkeit der alten Bundesrepublik" *(Brigitte Seebacher-Brandt)* ausgemalt und für unabänderlich gehalten hatte.

Man muß kein schnoddriges *Wir-sind-wieder-wer*-Gerede bemühen, nicht leichtfertig von *Normalität* faseln, um zu erkennen: Dem vereinten Deutschland wird weltpolitisch ein größeres Gewicht als der Bonner Teilrepublik zukommen. Auch wenn Deutschland mehr, als die Regierung Kohl-Genscher zunächst glauben machen wollte, mit wirtschaftlichen, sozialen und finanziellen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Schaffung einigermaßen vergleichbarer Lebensverhältnisse östlich und westlich der Elbe zu kämpfen hat – die *schiere Größe* des vereinten Deutschland samt seiner gerade auch von ausländischen Beobachtern beschworenen *Wirtschaftskraft* schlägt weltpolitisch zu Buche, ob die Deutschen selbst dies gerne sehen oder nicht.

Auch wenn es dabei keineswegs in erster Linie um ein militär- und sicherheitspolitisches Thema geht, am deutlichsten wird Deutschland gegenwärtig auf diesem Gebiet auf die ausstehende Selbstverständnisdebatte gestoßen. Die Fälle häufen sich, in denen von Deutschland erwartet wird – gestern Bosnien, heute Somalia –, daß es auf berechenbare Weise sagt, welchen Beitrag es zu multinationalen Befriedungsaktionen im Rahmen bzw. im Auftrag der Vereinten Nationen leisten kann und will. Daß man Deutschland auf absehbare Zeit ein ähnlich großes Verständnis wie zum Zeitpunkt des Golfkrieges entgegenbringt, als man sich mit einem ansehnlichen Scheck zufriedengab – die Öffnung der Mauer lag erst zwölf Monate zurück –, ist nicht zu erwarten.

Neue Rolle und alte Bündnisverpflichtungen

Zuweilen machte die deutsche Politik zwar den Eindruck, als sei man froh, daß sich eine Zweidrittelmehrheit für irgendeine Lösung nicht abzeichnete. Glaubte man tatsächlich, sich auch weiter keine Gedanken machen zu müssen und das Fehlen einer entsprechenden Mehrheit zur Grundgesetzänderung als Entschuldigung vorschieben zu können? Hoffte man darauf, daß niemand dran rührt und entsprechende Erwartungen im Rahmen von UNO, NATO und KSZE an Deutschland vorübergehen? Diesen Gefallen tat die Weltpolitik Deutschland jedoch bekanntlich nicht. Spätestens mit dem Golfkrieg mußte klar sein, daß sich die Frage einer Beteiligung Deutschlands an multinationalen militärischen Einsätzen, friedenserhaltenden wie friedensschaffenden, über kurz oder lang erneut stellen würde.

Das Argument von der ungeklärten verfassungsrechtlichen Lage *nutzt sich jedenfalls zusehends ab.* Entweder man schafft umgehend eine neue gesetzliche Grundlage für ein staatliches Handeln, das zum Zeitpunkt der Abfassung des Grundgesetzes außerhalb jeder Vorstellungskraft lag, bzw. kommt zur Einsicht, daß es einer solchen Änderung nicht bedarf, oder aber man zieht sich über kurz oder lang den Verdacht zu, der ungeklärte Verfassungsstreit offenbare nur die uneingestandene Tatsache, daß man sich in dieser Angelegenheit gar nicht entscheiden wolle oder könne.

So einschlägig die Frage nach der neuen Rolle Deutschlands inzwischen auch ist – könnten manche Schwierigkeiten mit diesem Thema nicht auch von mancherlei Mißverständnissen herrühren, die die öffentlich geführte Debatte belasten? Sosehr etwa die allgemeine sicherheitspolitische Lage gegenüber derjenigen vor fünf oder zehn Jahren nicht wiederzuerkennen ist, muß das vereinte Deutschland seine Außen- und Sicherheitspolitik wirklich gewissermaßen vom *Nullpunkt* aus neu bestimmen? Wohl kaum. Aus der Politik der alten Bundesrepublik bestehen klare Vorgaben, die kein Einigungsvertrag, keine Neudefinition der deutschen Sicherheits- und Außenpolitik in Zweifel ziehen können und werden. Insofern wäre die Redeweise von der „neuen" Rolle mißdeutet, würde darunter die Infragestellung von fortbestehenden Einbindungen in Bündnisstrukturen verstanden.

Möchte Deutschland eine Sonderrolle spielen?

Die Vereinigung Deutschlands war nicht die Vereinigung zweier Staaten, die mit diesem Schritt die Verortung in ihren jeweiligen Bündnissen aufgegeben und etwas Neuartiges, Drittes geschaffen hätten. Die alte Bundesrepublik wie auch das vereinte Deutschland waren bzw. sind Mitglied der NATO, und keine ernstzunehmende politische Kraft in Deutschland stellt dies gegenwärtig in Frage. In dem Maße, wie der NATO in Zukunft jedoch neuartige Aufgaben auch außerhalb ihres vertraglich festgelegten Einsatzgebietes zufallen – Bosnien-Herzegowina ist wohl nur ein Vorgeschmack –, lautet für Deutschland die Frage insofern auch weniger, *welche Rolle* es in Zukunft spielen kann und möchte, sondern ob es innerhalb oder gar außerhalb dieses Bündnisses auf Dauer eine *Sonderrolle* spielen will – unabhängig zunächst davon, ob die Verbündeten dies überhaupt hinnehmen würden.

Insofern kann man auch manchen beruhigen, der meint, vor der Horrorvision eines Deutschland warnen zu müssen, das erneut hegemoniale Gelüste hegen könnte, das nur danach schiele, sich erneut als Großmacht aufspielen zu können. Diese Vorstellung beruht zwar auf historisch durchaus verständlichen, in der Sache heute aber *kaum begründeten Ängsten.* Mehr oder weniger ausdrücklich wird bei diesen Warnungen vor deutscher Großmannssucht und den Plädoyers für eine angemessene Bescheidenheit und Zurückhaltung unterstellt, es gäbe tatsächlich bzw. Deutschland suche einen Weg zurück in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts. Als wäre Deutschland nicht auf allen Gebieten des politischen, wirtschaftlichen, militärischen Alltags in multilaterale Institutionen und Systeme eingebunden und als bestünde nicht weithin *Konsens darüber, daß dies so gut ist.*

Multilateralität kann allerdings nicht bedeuten, Deutschland solle sich in Zukunft hinter dem breiten Rücken seiner Verbündeten verstecken und nur ausführen, was andere für nötig halten, planen und beschließen. Ebensowenig kann damit gemeint sein, Deutschland dürfe nicht auch, wie dies die anderen tun, dabei – neben universalistischen Motiven wie Menschenrechten, übernationalem Notstand o.a. – nach *eigenen Interessen* fragen. Es heißt vor allem aber nicht, Deutschland könnte nicht in begründeten Fällen – zumal solchen, in denen historische Belastungen dies nahelegen – auf an sich für sinnvoll gehaltene Beteiligungen verzichten und es bei finanziellen und/oder logistischen Beiträgen bewenden lassen. Nur muß klar sein, was der *Regel-* und was der *Ausnahmefall* ist. Gegenüber der im Rahmen der UN zu konsensfähigen Entscheidungen gekommenen Staatengemeinschaft – gerade auch bei möglichen Gewalteinsätzen – auf eine per se moralisch höherstehende Einsicht zu rekurrieren, würde nur den Verdacht verstärken, Deutschland strebe doch einem Sonderweg zu.

Deutschland ist im übrigen im Augenblick nicht das einzige Land, das vor der Aufgabe steht, sich sicherheits- und außenpolitisch neu zu verorten. Es ist beileibe nicht so, als hätten alle zum ehemaligen Westen gehörigen weltpolitischen Akteure klar umrissene Rollen, die Deutschland in seiner Planung lediglich berücksichtigen müßte. Eher kann man den Eindruck haben, daß sich Deutschland mit seiner gegenwärtigen Aufgabe in bester Gesellschaft befindet:

Die *Vereinigten Staaten* sind zwar das einzige verbliebene Land, das in der Lage ist, in eigener Regie Weltpolitik zu betreiben und sie gegebenenfalls auch mit militärischen Mitteln durchzusetzen. Angesichts der damit einhergehenden Erwartungen der Weltgemeinschaft tut man sich aber auch in den USA noch schwer. Im übrigen ist die innenpolitische Lage der USA keineswegs so, daß sie sich jedes weltpolitische Engagement leisten könnte. Den Rüstungswettlauf hat zwar die ehemalige Sowjetunion verloren – innenpolitisch hätte den USA ein weniger kostspieliger Militärapparat jedoch auch schon in den letzten zehn Jahren gutgetan. Als weltpolitischer Akteur könnten die USA erheblich an Legitimation einbüßen, wenn sich die inneren und sozialen Gegensätze eines Tages noch weiter verschärfen sollten.

Frankreich und *Großbritannien* verdanken ihre herausgehobene Stellung als Ständige Mitglieder des Sicherheitsrates der Vereinten Nationen der Tatsache, daß sie zu den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs gehören. Sollte *Europa* sich tatsächlich zu einem eigenständigen weltpolitischen Akteur entwickeln – was schon wegen der gegenwärtig singulären Stellung der Amerikaner zu wünschen wäre –, gebührte ihm ein Sitz im UN-Sicherheitsrat. Ein Deutschland, das in dieser Hinsicht eher die europäische Karte spielen würde als die eigene, könnte manche Vorbehalte entkräften. Ob sich Frank-

reich und Großbritannien bereitfänden, in einem solchen Fall gewissermaßen ins europäische Glied zurückzutreten, dürfte eher fraglich sein, ein wenigstens zeitweises Nebeneinander von nationalen europäischen Mitgliedern und einem transnationalen Europa als Mitglied wäre mithin nicht auszuschließen. *Japan* schließlich steht vor ganz ähnlichen Weichenstellungen in bezug auf sein weltpolitisches Engagement wie Deutschland. Eine fortgesetzte Abstinenz würde ihm gleichfalls nicht wenig übelgenommen.

In welcher Weltordnung sollte Deutschland welche Rolle spielen?

Bei UNO, NATO, KSZE, EG ist die Lage im übrigen nicht weniger unsicher als bei den führenden Nationalstaaten. Die Notwendigkeit Deutschlands, international zu einer neuen Umschreibung der eigenen Rolle zu kommen, fällt mit der *allgemeinen Suche nach einer zukünftigen Weltordnung* zusammen. Es gibt keine Weltordnung, auf die hin Deutschland lediglich seine eigene Rolle individuell neu zu bestimmen hätte. Solange noch auf absehbare Zeit die NATO nicht weiß, wie morgen ihr Aufgaben- und Zuständigkeitsbereich umschrieben sein wird, und solange nicht klar ist, ob die WEU einmal verstärkte europäische Eigenständigkeit innerhalb der NATO möglich machen wird; solange die Konferenz für Zusammenarbeit und Sicherheit nicht erkennen läßt, ob sie die in sie gestellten hohen Erwartungen eines Tages erfüllen kann; solange bei den Vereinten Nationen das eklatante Mißverhältnis fortbesteht zwischen den langfristig in sie gesetzten Hoffnungen im Rahmen einer mit Gewaltmonopol ausgestatteten Weltinnenpolitik und ihren heutigen äußerst begrenzten Möglichkeiten; und vor allem solange die Europäische Gemeinschaft selbst nicht weiß, ob sie als solche eine eigene bzw. die einzelnen Mitgliedsstaaten hierin nicht wirklich ersetzende, aber doch in ihrer nationalstaatlichen Souveränität zweifellos einschränkende Außen- und Sicherheitspolitik betreiben wird – so lange wird der deutsche Versuch, zu einer neuen schlüssigen sicherheits- und außenpolitischen Position zu kommen, durch eine nur allzu große Menge an Variablen und Unsicherheitsfaktoren behindert, die jede Planung und Konzeptionierung auf wackeligen Füßen stehen lassen.

Deutschland übernimmt international eine neue Rolle zu einem Zeitpunkt – und dies könnte diese mehr als vieles andere bestimmen –, an dem sich eine ganze Reihe von Fragen mehr denn je nur auf *globalem Wege* meistern läßt. Ob im Zusammenhang mit dem Schutz der Urwälder oder einer nachhaltigen Verbesserung der Lebensverhältnisse in den armen Ländern, ob zur Eindämmung einer unkontrollierten Verbreitung von spaltbarem Material oder zur Sicherung eines Welthandels, der im Stile einer globalen Arbeitsteilung Entwicklungsländern Zugang zu den Weltmärkten ermöglicht und garantiert – die wirklich drängenden Probleme dieser Welt sind keine Fragen, die ein einzelner Nationalstaat für sich bewältigen könnte. Gerade auch im Verhältnis zu den armen Ländern könnte Deutschland möglicherweise unbeschwerter von kolonialen Ressentiments und Verwicklungen auftreten als manch anderer weltpolitischer Akteur.

Deutschland wird ansonsten in Zukunft *weniger einseitig nach Westen* orientiert sein, als es das in den letzten 45 Jahren war – was jedoch kein Weniger an Westorientierung bedeuten muß, denn die Orientierung nach Westen und nach Osten bedeutet nach dem Ende des gleichnamigen Gegensatzes keine Alternative mehr. Die Westorientierung ist in einem Maße integraler Teil der staatlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit geworden, daß sie kaum eigens als solche konzeptionell angegangen werden müßte. In Zeiten, in denen es nicht einmal mehr als unvorstellbar gilt, daß eines Tages Rußland Mitglied der NATO wird, ist indes Ostorientierung für alle Staaten des Westens gewissermaßen Pflichtprogramm. Schon aus eigenem Interesse wird jeder, dem am Fortbestand der westlichen Zivilisation gelegen ist, den Kontakt nach Osteuropa suchen. Nur so scheint eine organische Demokratisierung und Verbesserung der Lebensverhältnisse und damit eine dringend benötigte innere Konsolidierung bzw. in einzelnen Fällen Befriedung der Staaten Osteuropas möglich.

Politisch gewollt und zuwege gebracht muß indes die *weitere Integration Europas* werden. Ohne die sich anbahnende europäische Integration wären die ehemaligen Kriegsgegner Deutschlands kaum bereit gewesen, die Vereinigung der beiden deutschen Staaten nicht nur sang- und klanglos hinzunehmen, sondern sie zu befürworten bzw. sie aktiv zu befördern. Kaum ein Land Europas muß daher an einem Zusammenwachsen Europas so interessiert sein wie Deutschland.

An einer Weiterentwicklung auf dem eingeschlagenen Weg muß Deutschland auch im Falle der *Vereinten Nationen* gelegen sein. Der Weltgemeinschaft als solcher ein Handlungsinstrument in die Hand zu geben, mit dem sie Menschenrechtsverletzungen und Völkermord ahnden, Aggressoren zurückweisen und verfolgte Minderheiten schützen kann, ist ein eindeutiger Fortschritt gegenüber einem Zustand, in dem die Welt zu großen Teilen in zwei Einflußsphären geteilt war und die entsprechenden Supermächte Einwirkungsversuche der anderen Seite als unangemessene Einmischungen in die eigenen Angelegenheiten betrachteten.

Selbst wenn nichts dafür spricht, daß die Vereinten Nationen ihre Handlungsfähigkeit von heute auf morgen entscheidend verbessern – dafür sind die Beharrungskräfte des traditionellen nationalstaatlichen Souveränitätsverständnisses zu groß –, schon aufgrund der eigenen Vergangenheit ist gerade Deutschland dazu herausgefordert, beharrlich die Vereinten Nationen in diese Richtung zu stärken. Dies dürfte um so erfolgversprechender sein, je realistischer man hier vorgeht. Mit ebenso phantastisch anmutenden wie aber auch noch längst nicht wirklich durchdachten Visionen von den Vereinten Nationen als der *Weltregierung mit globalem Gewaltmonopol* sollte man sich indes nicht allzusehr aufhalten. Vorläufig scheint diese Vision, und mehr ist es wohl nicht, den Blick zu verstellen für das auf absehbare Zeit Machbare. *Klaus Nientiedt*

Verquere Ideale

Zum Streit um das dreizehnte Schuljahr

Seitdem die Länderfinanzminister die Idee ventilierten, das dreizehnte Schuljahr resp. das neunte Gymnasialjahr zu streichen, und wenigstens einige Ministerpräsidenten – schwarze vor allem – begannen, an dem Vorschlag Gefallen zu finden, scheint aus dem Für und Wider eine Art Glaubensstreit zu werden. Die Gegner der Idee sind dabei wesentlich lauter und zahlreicher als ihre teils entschiedenen, teils halbherzigen Befürworter. Andere Ministerpräsidenten – vor allem rote im Westen – wollten die Frage „nicht einmal mit den Fingern angefaßt" haben. Aus dem rot-grünen Politikspektrum wird der bildungspolitische Weltuntergang für den Fall verkündet, daß sich die Finanzminister gegen die von dem Vorhaben insgesamt ganz und gar nicht begeisterten Kultusminister durchsetzen sollten.

Aus dem erlebnisgesellschaftlichen Bildungsbürgertum kommt Widersprüchliches. Die einen fürchten von dem einen Schuljahr weniger eine weitere Aushöhlung des Gymnasiums, damit Niveauverlust und die endgültige Entwertung des Abiturs als Hochschulzugang. Die anderen sehen an dem Einstieg in die Schulzeitverkürzung wieder einmal die scharfen Selektierer am Werk, die, was an Verbreiterung von Bildungszugängen, an „Demokratisierung" des Bildungssystems bislang erreicht wurde, wieder rückgängig machen und durch die Hintertür konjunkturbedingter Sparzwänge von neuem das „alte Elitegymnasium" durchsetzen möchten.
Aus den *Elternverbänden* kommt ebenfalls mehr Widerstand als Zustimmung: Ohne (zusätzlichen) Nachmittagsunterricht, ohne Ganztagsschulen sei der Lernstoff bei verkürzter Schulzeit nicht zu bewältigen. Auf die Kinder und Jugendlichen komme zusätzlicher Streß zu. Der Philologenverband und die GEW fürchten einträchtig den Abbau von Lehrerstellen, den Wegfall anrechenbarer Nebentätigkeiten im Dienste der Schule und des Kollegiums und um zusätzliche Schulstunden erweiterte Deputate. Immerhin meinten die Finanzminister mit ihrem Vorschlag ja, an die 1,4 Mrd DM und rund 15000 Lehrerstellen einsparen zu können.

Doch wie stichhaltig sind die Argumente, und was verdecken sie? Es ist gewiß mehr als ein Schönheitsfehler, daß man dem dreizehnten Schuljahr ausgerechnet mit Sparargumenten ans Leben will, der Bildungsbedarf sich quasi nach den Konjunkturdaten und Haushaltskalamitäten richten soll und daß der Anstoß dazu von den Finanzministern kommt. Das Beispiel Ex-DDR als Anknüpfungspunkt ist auch nicht besonders plausibel. Und holterdiepolter von heute auf morgen läßt sich so etwas zumal in einem Bundesstaat mit Kulturhoheit der Länder weder organisatorisch noch inhaltlich umsetzen.
Aber wann sind in geistig *immobilen Anspruchsgesellschaften* einschneidende Reformvorhaben oder selbst solche, die es nur dem Anschein nach sind, überhaupt noch durchsetzbar, wenn sie nicht in Zeiten knapper Kassen angestoßen werden? Und eine Anpassungsentscheidung wird kommen müssen. Schon wegen des Anspruchs auf Gleichwertigkeit wird es nicht auf Dauer bei dreizehn Schuljahren im Westen und zwölf im Osten bleiben können.

Doch ist als Allererstes schlicht festzuhalten, was meist unterschlagen oder nur schüchtern angedeutet wird: Das dreizehnte Schuljahr resp. neunte Gymnasialjahr ist jetzt schon höchstens ein halbes. Die deutschen Länder leisten sich ein international konkurrenzlos aufwendiges Abitur. Es beginnt unterschiedlich von Bundesland zu Bundesland ab Mitte Januar mit den schriftlichen Prüfungen. Daß in der Abiturzeit noch bildungsträchtiger Unterricht stattfindet, bezeichnen selbst viele Lehrer als „schöne Theorie". Ein zeitlich wie organisatorisch konzentriertes, unmittelbar an das achte Gymnasialjahr angeschlossenes Abitur tät's auch. Das achte Jahr bliebe voll erhalten. Es ist nicht einzusehen, wie so die „Zukunft unserer Kinder" oder das intellektuelle Niveau einer ganzen Nation kaputtgehen könnte. Zeitliche „Einsparungen" mögen wenig in das Konzept von Lehrerverbänden passen, man mag beschäftigungspolitische Argumente dagegen vortragen, aber ein Bildungssystem ist nicht des Beschäftigungs-, sondern des Bildungsbedarfs wegen da.

Das geradezu Horrende an dem Streit um das neunte Gymnasialjahr ist aber, daß Bildungspolitiker wie Bildungsbürger offenbar nur noch in Zeit- und Organisationskategorien zu denken fähig sind. Am *Zeitfaktor* hauptsächlich oder gar allein soll die Qualität eines Bildungssystems hängen? Über Bildungsziele und die pädagogische Vermittlung von Inhalten wird überhaupt nicht nachgedacht oder doch hauptsächlich nur in der Weise, daß allein in *Quantitäten* gedacht wird: Soundsoviel Stoff braucht soundsoviel Zeit.
Daß jeder, der einmal ein Gymnasium besucht hat, weiß, daß neben Notwendigem und Nützlichem viel Überflüssiges vermittelt wird, wird offenbar gerade von jenen vergessen, die es am besten wissen müßten: die Lehrer, die Bildungspolitiker und ihre bildungsbürgerliche Klientel. Ob vier oder fünf Jahre Latein, ist für das langfristige Bildungsergebnis belanglos. Ob fünf oder sieben Klassiker-Dramen gelesen werden, ebenfalls.

Erst recht scheint in Vergessenheit zu geraten, daß angesichts des immensen Zuwachses an Wissen und anbietbarer Information es weniger denn je auf die vermittelten Stoffe, sondern auf die *Einübung in den Umgang mit dem verfügbaren Wissen* ankommt. Die bildungspolitische Grund- und Fleißaufgabe besteht heute doch darin, von Grund auf neu zu überlegen, was Menschen in welcher gesellschaftlichen Lage und beruflichen Situation an Wissen und Umgangsfähigkeit mit Wissen brauchen, um mit sich selbst zurechtzukommen und ihre Rechte und Pflichten in der Gesellschaft wahrnehmen zu können. Dazu reichen weder klassische Bil-

dungsideale noch hilft die Vermehrung von Stoff und Fächern weiter.
Vor allem muß neu überlegt und entschieden werden, was Schule beim heute gegebenen technischen und gesellschaftlichen Zivilisationsstandard vermitteln muß und wo Schule auch entlastet werden kann, was Jugendliche heute außerhalb der Schule von selbst lernen (Stichwort „Kulturtechniken"). Erst wenn man sich diesen Fragen unverstellt zuwendet, wird man zu einer Bildungsreform kommen, die ihren Namen auch wirklich verdient.

Wer auf diesem Weg weiterkommen will, wird allerdings auch von seinen zurechtgemachten Vorstellungen von gesellschaftlicher Egalisierung durch Bildung lassen müssen. Wer zu Recht Chancengleichheit durch ausgleichende Bildungsförderung sozial Benachteiligter fordert, der muß Begabung und Einsatz als Auswahlkriterium in der Chancenwahrnehmung gelten lassen. Sonst wird sich die zweite Bildungskatastrophe, die wir jetzt erleben, bald in einer dritten fortsetzen. Das dreizehnte Schuljahr wird uns bestimmt nicht davor bewahren. *se*

Sprachprobleme

Der „Neukatechumenale Weg" zwischen verbreiteten Vorbehalten und kirchenamtlicher Förderung

In zwei Pressemeldungen machten in den letzten Wochen die „Geistlichen Gemeinschaften des neukatechumenalen Weges" auf sich aufmerksam, Meldungen, die gerade in ihrer Gegensätzlichkeit einiges von der Spannung zum Ausdruck bringen, in der diese Bewegung gegenwärtig steht bzw. gesehen wird.
Das *Bistum Berlin* gab bekannt, daß 23 Priesteramtskandidaten aus elf Nationen ihre Ausbildung in dem neu errichteten „Internationalen Seminar-Kurs ‚Redemptoris Mater' der Diözese Berlin zur Heranbildung zum Priestertum für die Neuevangelisierung" – so der vollständige Name – aufgenommen haben. Der Seminarkurs – hebt die Mitteilung der diözesanen Pressestelle hervor – untersteht der Autorität des Bischofs von Berlin, existiert aber unabhängig vom Berliner Priesterseminar.

Als Anlaß, sich auf dieses Experiment einzulassen, wird immer wieder der ausgesprochen geringe Priesternachwuchs im Bistum Berlin genannt. Nach Abschluß ihrer Ausbildung sollen die künftigen Priester einige Jahre in der Seelsorge des Bistums Berlin tätig sein und schließlich ihren „missionarischen Auftrag in entchristlichten Ländern erfüllen". Angaben darüber, welche Dozenten die Ausbildung der Studenten übernehmen, sind von offizieller Seite nicht zu erhalten. Man weiß aber, daß Theologieprofessoren aus Rom „eingeflogen" werden sollen. Bereits seit Herbst 1991 lebt der größte Teil der den jetzt offiziell eingerichteten Seminarkurs bildenden Studenten in Berlin. Das Neukatechumenat unterhält weltweit etwa 20 Priesterseminare.
Das eigentlich Bemerkenswerte an diesem Vorgang ist jedoch etwas, das in der Mitteilung der Pressestelle nicht ausdrücklich erwähnt wird: Der Bischof von Berlin, Kardinal *Georg Sterzinsky,* ist mit dieser Entscheidung von seinem ursprünglichen Plan abgerückt, in Berlin ein *Priesterseminar* einzurichten, das ausschließlich Mitgliedern dieser Bewegung vorbehalten gewesen wäre. Vor gut einem Jahr war die entsprechende Absicht des Berliner Bischofs bekannt geworden (vgl. HK, März 1992, 148) und hatte in den diözesanen Gremien und weit über die Diözese hinaus Befremden ausgelöst. Die Gründung in der Form eines „Seminarkurses" ist vor diesem Hintergrund als ein *Rückzug* bzw. als Kompromiß gegenüber den ursprünglichen Plänen zu bewerten.

Sosehr ihr Grundanliegen – die Erneuerung und Vertiefung des Taufversprechens – gegenwärtig in zahlreichen Gemeinden und von vielen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften geteilt wird – die Gemeinschaften des neukatechumenalen Weges, 1964 in den Armenvierteln von Madrid entstanden, sind vor allem wegen der z.T. erheblichen Konflikte und Spaltungserscheinungen, die ihre Arbeit in Pfarreien brachten, nicht wenig umstritten.
Eine schon klassische Konfliktkonstellation im Zusammenhang mit den Neukatechumenalen ist das Nebeneinander von Pfarrgottesdiensten und speziellen Gottesdiensten mit Sonderriten für die neukatechumenalen Gruppen. Fundamentalistischer Umgang mit der Glaubenswahrheit, wenig dialogischer Stil der katechumenalen Unterweisung, problematische Konzentration auf die eigene Gruppe, eine mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils kaum vereinbare Fixierung auf die kirchliche Hierarchie (vgl. *Roman Bleistein,* in: Stimmen der Zeit, Juli 1992, 435ff.; *Joseph Buckley,* in: The Tablet, 11.2.89, 149ff.) – so und ähnlich lauten vielfach zu hörende Einwände gegenüber dieser Form katechumenaler Glaubenserneuerung. Mitglieder von Gruppen des neukatechumenalen Weges betonen demgegenüber immer wieder, man verstehe sich weder als eine eigenständige Bewegung, noch verfolge man das Ziel, Strukturen zu schaffen, die in Konkurrenz mit den Pfarreien treten.
Im Gegensatz zur verbreiteten kritischen Sicht genießen die Neukatechumenalen in einflußreichen Teilen der kirchlichen Hierarchie erhebliches Wohlwollen. Rund 140 Bischöfe vornehmlich aus Europa trafen sich im April in Wien auf Einladung des Neukatechumenalen Weges. Auch Kardinal Sterzinsky war unter den Teilnehmern. Zu den Themen des Treffens gehörte u.a. die Rolle der von dieser Bewegung zusammen mit den jeweiligen Diözesen betriebenen Priesterseminare bzw. seminarähnlichen Einrichtungen. Der Vizepräsident des Päpstlichen Laienrates, Bischof *Paul Cordes,* päpstlicher Beauftragter für das Neukatechumenat, überbrachte eine Botschaft des Papstes. 1990 hatte Johannes Paul II. den Gemeinschaften des neukatechumenalen Wegs als „Weg katholischer Glaubensbildung" eine gewisse kirchenamtliche Anerkennung ausgesprochen (vgl. HK, Dezember 1990, 589).

Die Lage des Neukatechumenalen Weges stellt sich als verschärfte Spielart von theologischen und pastoralen Konflikten dar, wie sie gegenwärtig auch auf anderen kirchlichen Ebenen und an den unterschiedlichsten Stellen ausgetragen werden, etwa zwischen den herkömmlichen „volkskirchlich" ausgerichteten kirchlichen Strukturen und neueren geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften. Was zunächst als legitimer Ausdruck innerkirchlicher Pluralität durchaus tolerierbar scheint, erhält seine kirchenpolitische Brisanz in dem Maße, wie Gruppierungen dieser Art unverhältnismäßig und einseitig Begünstigung und Förderung durch die Hierarchie erfahren – etwa weil sie sich als Reservoir für dringend benötigte Priesterberufungen nutzen lassen.

Damit trifft man allerdings eine folgenschwere Entscheidung: Ein sich tendenziell mehr und mehr aus international operierenden Bewegungen rekrutierender Klerus würde sich von den Ortskirchen isolieren. Sprachprobleme, wie sie im Fall des Neukatechumenalen Wegs gar nicht so selten eine erhebliche Rolle spielen, können hier beispielhaft für eine sehr viel tiefergreifende Problematik stehen: Missionierungsstrategien, die meinen, mühsame theologische, kulturelle und katechetische Vermittlungs- und Übersetzungsarbeit mit viel Glaubenseifer überspringen zu können, bleiben in ihren Wirkmöglichkeiten auf Dauer begrenzt. Insofern sollte man es sich kirchlicherseits dreimal überlegen, ob man auf dieses Reservoir an Priesterberufungen setzt. *nt*

Kalamität

Wie schreibt man einen Beschluß der Würzburger Synode fort?

Die Bischöfliche Kommission für Erziehung und Schule (Vorsitzender: der Regensburger Bischof *Manfred Müller*) lud Mitte März alles, was auf dem Gebiet der katholischen Religionspädagogik Rang und Namen hat, zu einem Symposium ins Kardinal-Schulte-Haus nach Bergisch-Gladbach/Bensberg. Daß es gegenwärtig sinnvoll ist, sich intensiver mit Lage und Zielsetzung des konfessionellen Religionsunterrichts zu befassen, liegt auf der Hand. Von der Einführung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in den neuen Bundesländern über die schwierige Lage des Religionsunterrichts in den alten Bundesländern bis hin zur Frage, ob es nicht an der Zeit wäre, entschiedenere Schritte in Richtung auf einen nicht nur ökumenisch gesinnten, sondern auch auf ökumenischer Basis veranstalteten Religionsunterricht zu gehen, dies und anderes sind Fragen, die gegenwärtig religionspädagogisch Verantwortlichen und Interessierten auf den Nägeln brennen.

Aufgabe des Symposiums war es vor allem, in diesen und anderen Fragen der Kommission 7 der Deutschen Bischofskonferenz ein Stimmungsbild zu diesen Themen zu verschaffen. Eigentlicher Anlaß, wie schon das Thema des Symposiums andeutete, war etwas anderes: „Religionsunterricht 20 Jahre nach dem Synodenbeschluß". Am 22. November 1974 verabschiedete die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in zweiter Lesung ihren Beschluß zum Religionsunterricht, der – wie nun auch wieder in Bensberg verschiedentlich hervorgehoben wurde – unter den Synodenbeschlüssen zu den für die deutsche Kirche wichtigsten und für das entsprechende kirchliche Handlungsfeld tatsächlich bedeutsamen Schlußdokumenten der Würzburger Synode wurde.

Im Herbst nächsten Jahres jährt sich dieser Tag zum zwanzigstenmal. Aber 20 Jahre gehen – trotz seiner unstrittigen Stärken – an einem solchen Dokument nicht spurlos vorüber. Der Anteil an Schülern ohne jedes explizit religiöse Bewußtsein bzw. Interesse, erst recht ohne jede kirchliche Praxis ist noch größer geworden, als er es zu Zeiten der Würzburger Synode bereits war. Die Grauzone von Fällen, in denen die Trias konfessioneller Einheitlichkeit von Lehrer, Lerninhalt und Schüler nicht vollständig ist, hat sich ausgeweitet. Die Zahl der konfessionslosen Schüler hat zugenommen, der Stellenwert des Religiösen in der Gesellschaft hat sich gewandelt. Das korrelationsdidaktische Konzept des Synodenbeschlusses steht vermehrt unter Beschuß von Vertretern restaurativer Tendenzen.

Aber da fängt die Schwierigkeit der entsprechenden Kommission der Deutschen Bischofskonferenz an: Im Grunde müßte der Synodenbeschluß auf die heutige Lage *fortgeschrieben* werden. Aber wer soll den Beschluß einer alle damaligen bundesdeutschen Diözesen umfassenden Synode fortschreiben, wenn es eben diese Synode nicht mehr gibt und auf absehbare Zeit nicht wieder geben wird? Die Bischofskommission kann aus Anlaß des 20jährigen Jahrestages der Verabschiedung des Würzburger Beschlusses zum Religionsunterricht eine Erklärung veröffentlichen, in der sie das frühere Dokument würdigt und auf die neuartige Lage im Religionsunterricht und in der religionspädagogischen Diskussion hinweist. Die Dignität eines Synodenbeschlusses wird ein solches Papier jedoch nicht haben.

Mit anderen Worten: Am Beispiel des Würzburger Synodenbeschlusses zum Religionsunterricht lassen sich die Kalamitäten im Umgang mit jener bisher einmalig gebliebenen Gemeinsamen Synode der bundesdeutschen Bistümer gut veranschaulichen. Wer einmal ja sagt zu synodalen Strukturen, der sagt im Grunde auch ja zu ihrem – in welchen zeitlichen Abständen auch immer – erneuten Zusammentreten. Eine Institution wie die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer macht nur Sinn, wenn auch eine Fortsetzung dieser Arbeit in einem zumindest ähnlichen Rahmen möglich und vorgesehen ist.

Im übrigen weiß man inzwischen auch, daß *Diözesansynoden* oder erst recht *Diözesanforen* auf Dauer kein Ersatz sein werden für Gemeinsame Synoden à la Würzburg. Der Versuch, auf der Ebene der einzelnen Diözese eine kleine Würzburger Synode abzuhalten,

muß die personellen Möglichkeiten der Bistümer in der Regel überfordern. Und gerade in dem Maße, wie in bundesdeutschen Bistümern z.T. die Neigung besteht, aus Diözesansynoden oder diözesanen Foren eher so etwas wie „geistliche Ereignisse" zu machen statt Synoden in einem rechtlich-parlamentarischen Sinne, die um Richtungsentscheidungen ringen, drängt sich die Notwendigkeit einer erneuten Gemeinsamen Synode aller deutschen Bistümer erst recht auf.

Ob der Zeitpunkt opportun ist für eine Synode oder nicht, darum geht es hier nicht. Die Frage lautet vielmehr, ob die katholische Kirche in Deutschland mittel- und längerfristig zu synodalen Formen der Mitwirkung an Meinungsbildungs-, Beratungs- und Entscheidungsprozessen als einem ständigen Element der Kirchenleitung kommen will oder nicht. *nt*

Perspektiven

20 Jahre Leuenberger Konkordie

Als „Glücksfall" bezeichnete der EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Klaus Engelhardt,* in einem Interview mit den „Evangelischen Kommentaren" (April 1993, S. 223) die vor zwanzig Jahren, genauer gesagt am 16. März 1973, verabschiedete Leuenberger Konkordie. Tatsächlich bedeutete „Leuenberg" eine wichtige Zäsur in der Geschichte des reformatorischen Christentums in Europa: Mit ihrer offiziellen Zustimmung zur Konkordie erklärten die lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas *Kirchengemeinschaft* in dem Sinn, daß „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben." Insgesamt 76 Kirchen sind der Leuenberger Konkordie beigetreten, darunter auch zwei evangelische Kirchen in Südamerika. Die lutherischen Kirchen *Skandinaviens* erkennen Leuenberg inhaltlich an, sind der Konkordie aber (aus staatskirchenrechtlichen Gründen) nicht formell beigetreten.

Das zwanzigjährige Jubiläum dieser historischen Vereinbarung ist einigermaßen *sang- und klanglos verlaufen.* Das hat wohl nicht zuletzt damit zu tun, daß die Konkordie in der kirchlichen Öffentlichkeit bzw. im protestantischen Normalbewußtsein kaum eine Rolle spielt: Viele Protestanten leben längst „postkonfessionell"; für sie haben die unterschiedlichen reformatorischen Traditionsströme keine prägende Kraft mehr. Andere sind so selbstverständlich in den jeweiligen nationalkirchlichen Rahmen integriert, daß sich für sie die Frage nach der Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen kaum stellt. Dazu kommt auch, daß die beteiligten Kirchen selber nicht besonders viel dafür getan haben, die mit Leuenberg erklärte Gemeinschaft zu vertiefen und in der von der Konkordie vorgegebenen Richtung weiter auszubauen: „Das Potential, das in der ‚Leuenberger Konkordie' angelegt ist, ist bisher noch nicht wirklich ausgeschöpft worden" (*Lukas Vischer,* in: Reformiertes Forum, 12.3.92).

Das Bemühen, das in Leuenberg angelegte Potential besser auszuschöpfen, war ein Anstoß für die Einberufung einer „Europäischen Evangelischen Versammlung". Auf dieser Versammlung, die Ende März 1992 in Budapest stattfand (vgl. HK, Mai 1992, 226ff.), wurde beschlossen, der Prozeß der Verwirklichung voller Kirchengemeinschaft der durch die Reformation geprägten Kirchen solle rasch fortgesetzt werden. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft wurde von der Budapester Versammlung gebeten, in Konsultation mit den europäischen Sektionen der konfessionellen Weltfamilien die Initiative zu ergreifen, um aus den in den letzten Jahren in einigen Regionen erreichten Erklärungen zur Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen einerseits und der methodistischen und anglikanischen Kirche andererseits Konsequenzen für die Kirche in ganz Europa zu ziehen. Erste Gespräche ließen hoffen, so Lukas Vischer in seinem Beitrag zum zwanzigjährigen Jubiläum von Leuenberg, daß es 1995 zu einer europäischen Konsultation zwischen der Kirche von England, den lutherischen Kirchen Skandinaviens und den Kirchen der Leuenberger Konkordie kommen könnte.

Schon fest terminiert ist die nächste „Vollversammlung" der Unterzeichnerkirchen von Leuenberg: Ihre Delegierten werden sich im Mai 1994 in Wien treffen; dabei sollen u.a. Texte zum gemeinsamen evangelischen *Kirchenverständnis* und zum heutigen Verständnis der evangelischen Freiheit verabschiedet werden. *Reinhard Frieling,* Leiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim und einer der engagiertesten Promotoren der Budapester Versammlung vom vergangenen Jahr, forderte jetzt, die Wiener Vollversammlung solle „repräsentativ und mit großer öffentlicher Wirkung" Stimme der evangelischen Christen in Europa sein; sie müsse das evangelische Zeugnis im heutigen Europa artikulieren.

Vertiefung und Ausweitung der mit der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie erklärten Kirchengemeinschaft werden also derzeit vor allem im Horizont des neuen Europa und des *evangelischen Beitrags für dieses Europa* gesehen. Von den 520 Millionen Europäern sind nur etwa sechzehn Prozent protestantisch; das vielfach eher beziehungslose Nebeneinander der verschiedenen reformatorischen Kirchen in Europa erscheint auf diesem Hintergrund als gravierendes Handikap für die von Leuenberg angezielte Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst. Ob die großen und kleinen reformatorischen Kirchen Europas allerdings über ihren Schatten springen und sich auf mehr Gemeinsamkeit angesichts der großen gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen verständigen, bleibt abzuwarten. *ru*

Europa: Wachablösung beim Rat der Bischofskonferenzen

Der seit 1971 bestehende Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) hat seit Mitte April eine neue Führungsspitze, in der die Deutsche Bischofskonferenz durch ihren Vorsitzenden vertreten ist. Die vom Papst urgierte Neustrukturierung des CCEE ist damit noch nicht abgeschlossen. Es muß sich zeigen, ob das stärkere Gewicht der Bischöfe aus dem Osten Europas die Gewichte in der Arbeit in Zukunft verschiebt.

Die Sitzung vom 15./16. April, bei der ein neues Präsidium des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) gewählt wurde, bedeutet einen *Einschnitt* in der Geschichte dieses seit 1971 bestehenden Organs. In Abweichung vom geltenden Statut des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen bzw. im Vorgriff auf ein verändertes Statut bestand der Rat bei der Sitzung Mitte April im Vatikan aus den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen Europas und nicht wie bisher aus den von den einzelnen Konferenzen gewählten Delegierten. Dementsprechend standen für die neue Führungsspitze auch nur Konferenzvorsitzende zur Wahl: Zum neuen Präsidenten des CCEE wurde der Prager Erzbischof *Miloslav Vlk,* Vorsitzender der Tschechischen Bischofskonferenz, gewählt; als Vizepräsidenten der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), und der ungarische Konferenzvorsitzende, Erzbischof *István Seregély* von Eger.

Päpstliche Direktiven für die Neustrukturierung

Erste Etappe in der Entwicklung, die zu einer Neustrukturierung des CCEE führte bzw. noch führt, war die Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa vom 28. November bis 14. Dezember 1991 (vgl. HK, Februar 1992, 65ff.). In ihrem Schlußdokument war von der Notwendigkeit die Rede, mit Hilfe des CCEE die Zusammenarbeit der katholischen Kirche in Europa zum Zweck der Evangelisierung und des Ökumenismus weiterzuentwickeln. Johannes Paul II. ließ in seiner Schlußansprache den CCEE unerwähnt, erteilte aber den drei Präsidenten, dem Relator und den Spezialsekretären der Europasynode den Auftrag, ihm innerhalb eines Jahres „Vorschläge oder Ratschläge" für eine Struktur vorzulegen, die sich der Verwirklichung der Vorhaben der Bischofskonferenz widmen solle.

Das Rätselraten um diese „Struktur" (vgl. HK, Dezember 1992, 542 f.) beendete der Papst bei einem Treffen der Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen am 1. Dezember 1992, also ein Jahr nach der Europasynode (vgl. HK, Januar 1993, 50). Die nachsynodale Arbeitsgruppe hatte in der Zwischenzeit mehrmals getagt. In seiner Ansprache am 1. Dezember sprach Johannes Paul II. von der Notwendigkeit einer Neustrukturierung des CCEE: Um dem CCEE neue Kraft und Wirksamkeit zu verleihen, würden ihm in Zukunft die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen angehören; damit wäre ein höherer Grad an Repräsentativität erreicht. Der CCEE, so der Papst, müsse zum „inspirierenden europäischen Zentrum des Apostolates im Dienst aller Ortskirchen" werden.

Am 15. Februar dieses Jahres wandte sich dann Kardinalstaatssekretär *Angelo Sodano* mit einem Brief an den seit 1987 amtierenden CCEE-Präsidenten, den Mailänder Erzbischof Kardinal *Carlo Maria Martini,* und teilte ihm darin die päpstlichen Direktiven für das weitere Vorgehen mit: Der Papst habe angeordnet, in die Statuten des CCEE die Bestimmung aufzunehmen, daß die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen die ordentlichen Mitglieder im Rat seien. Der Brief enthielt auch den Auftrag an Kardinal Martini, die Sitzung der Vorsitzenden vom 15./16. April einzuberufen, sowie die Festlegung für die Wahl der Vizepräsidenten, daß einer von ihnen aus dem westlichen, der andere aus dem östlichen Teil Europas stammen müsse.

Im Vorfeld des Treffens in Rom fand in Sankt Gallen am 24./25. März eine außerordentliche Sitzung des CCEE in der bisherigen Besetzung statt. Die Delegierten fast aller Bischofskonferenzen nahmen teil, für die Deutsche Bischofskonferenz der Hildesheimer Bischof *Joseph Homeyer* (er vertritt die DBK seit 1983 im CCEE). In Sankt Gallen, wo sich das Sekretariat des CCEE befindet, diskutierten die Delegierten über die bevorstehende Neustrukturierung des Rates.

Dabei wurde durchaus Kritik an der römischen Vorgehensweise laut; man sah darin teilweise eine Verletzung des Geistes der Kollegialität. Es gab aber auch Stimmen, die die päpstlichen Vorgaben vorbehaltlos billigten. Keinen Widerstand in der Sache gab es gegen die Aufnahme der Konferenzvorsitzenden in den CCEE; auf ein entsprechendes Votum hatte man sich schon am Rande der Europasynode verständigt. Wohl aber plädierte man dafür, jede Konferenz solle neben ihrem Vorsitzenden noch wie bisher einen Delegierten in den Rat entsenden können.

Die bisherigen Delegierten nahmen an der Sitzung vom 15./16. April in Rom teil, waren aber bei der Wahl des neuen Präsidiums nicht stimmberechtigt. Daß die Wahl auf Erzbischof Vlk als Präsidenten fiel, war angesichts etlicher Signale im Vorfeld nicht überraschend; so war bekannt, daß Johannes Paul II. an der Spitze des CCEE sehr gern einen

Konferenzvorsitzenden aus dem früher kommunistischen Teil Europas sehen würde. Während im jetzt abgelösten Präsidium zwei „Westler" (neben Kardinal Martini noch der Erzbischof von Tarragona, *Ramón Torrella Cascante,* als einer der beiden Vizepräsidenten) einem Ostvertreter (der Laibacher Erzbischof *Alois Šuštar* als weiterer Vizepräsident) gegenüberstanden, hat sich das Verhältnis zwischen Ost und West im neuen Präsidium umgedreht. Der neue CCEE-Präsident, Erzbischof Vlk, und Bischof Lehmann, sein Stellvertreter aus dem Westen, waren gemeinsam Spezialsekretäre der Europasynode und haben auch in der nachsynodalen Arbeitsgruppe zusammengearbeitet.

Der CCEE und die Evangelisierung Europas

Außer der Wahl des Präsidiums fielen bei der Sitzung am 15./16. April *keine Entscheidungen.* Über Änderungen des Statuts wurde diskutiert, ohne daß man schon zu Ergebnissen gekommen wäre. In der Frage, ob es neben den Vorsitzenden in Zukunft ein zweites CCEE-Mitglied aus den einzelnen Bischofskonferenzen geben soll, will man zunächst die Konferenzen konsultieren. Noch nicht entschieden wurde auch über eine Verlegung des *Sekretariats;* es ist aber abzusehen, daß es von Sankt Gallen nach Rom verlegt wird. Der Vorsitzende der Italienischen Bischofskonferenz, Kardinal *Camillo Ruini,* hat Räumlichkeiten im Besitz des italienischen Episkopats zur Unterbringung des Sekretariats angeboten. Der seit 1977 amtierende CCEE-Sekretär, der Sankt Galler Bischofsvikar *Ivo Fürer,* bleibt zumindest bis zur Verabschiedung eines neuen Statuts im Amt.

Ivo Fürer gab zusammen mit Kardinal Martini zu Beginn der römischen Sitzung einen ausführlichen Rückblick auf die Tätigkeit des CCEE in den vergangenen Jahren. Höhepunkte waren vor allem die ökumenischen Treffen, die der CCEE zusammen mit der Konferenz Europäischer Kirchen veranstaltete: zuletzt die Europäische Ökumenische Begegnung von Santiago de Compostela (vgl. HK, Januar 1992, 9f.) und zwei Jahre davor die großangelegte Basler Versammlung mit dem Thema „Frieden in Gerechtigkeit". Die Bedeutung des *ökumenischen Aspekts* in der Arbeit des CCEE hob auch Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Teilnehmer der Sitzung von Mitte April hervor.

Ansonsten stellte der Papst die *Neuevangelisierung Europas* als Aufgabe für den CCEE heraus, wobei er den Blick auf die bevorstehende Jahrtausendwende richtete. Es komme darauf an, die christlichen Wurzeln der verschiedenen Nationen und des ganzen Erdteils wiederzuentdecken und die Gegenwart des Evangeliums als Ferment für Gegenwart und Zukunft Europas zu fördern, „besonders angesichts zum Teil offenkundiger Bemühungen, den Glauben und die Heilswahrheit aus den verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens an den Rand zu drängen". Johannes Paul II. regte (in Form einer rhetorischen Frage) die Ausarbeitung eines europäischen „Programms" für das bevorstehende „Jubiläum des Glaubens" des Jahres 2000 an.

Zum Thema Evangelisierung hat der CCEE in den vergangenen Jahren vor allem durch mehrere Symposien wertvolle Beiträge geleistet. Im September dieses Jahres findet in Prag das nächste Symposion unter dem Motto „Das Evangelium leben in Freiheit und Solidarität" statt. Die Überlegungen zur Evangelisierung Europas aus dem CCEE zeichneten sich bisher weithin durch das Bemühen aus, die gesellschaftliche und weltanschaulich-kulturelle Wirklichkeit des Kontinents unverstellt wahrzunehmen und die Chancen der Kirche für die Glaubensverkündigung realistisch einzuschätzen.

Es bleibt abzuwarten, wie und ob sich die Akzente durch das stärkere Gewicht der Bischöfe aus dem früher kommunistischen Teil Europas innerhalb des CCEE verschieben. Diese Bischöfe sind oft noch sehr stark von den Erfahrungen unter dem alten Regime geprägt, als die ideologischen Fronten klarer waren und innerkirchlicher Pluralismus wenig Raum hatte. Andererseits hat sich in den letzten Jahren aber auch gezeigt, daß Hoffnungen auf eine „Rechristianisierung" Europas aus den Quellen eines verfolgungserprobten und bewußteren Glaubens im Osten schwerlich in Erfüllung gehen. Die weitere Arbeit des CCEE könnte also aufschlußreich werden, natürlich vorausgesetzt, daß die Umstrukturierungen der nächsten Zeit wirklich zu einer Stärkung und Aufwertung des Gremiums führen. *U. R.*

Afrikasynode: „Angst vor dem Scheitern"?

Ein Jahr vor dem geplanten Beginn der sogenannten „Afrikasynode" veröffentlichte das Sekretariat der Römischen Bischofssynode das „Instrumentum laboris", das Arbeitsdokument, das die Grundlage für die Beratungen darstellen wird, und läutete damit die abschließende Vorbereitungsphase der Synode ein.

Die Bekanntgabe des Datums des Beginns der außerordentlichen Bischofssynode für Afrika durch Johannes Paul II. im Rahmen seines Besuchs in Uganda (vgl. HK, März 1993, 162) und die Veröffentlichung des „Instrumentum laboris" (vollständiger Wortlaut u.a. in: Origins, 11.3.93, 653ff.) – zweieinhalb Jahre nach der Veröffentlichung der Lineamenta (vgl. HK, September 1990, 407ff.) bilden den Schlußpunkt einer längeren Periode, in der

allenthalben über Stand und weiteren Fortgang der Synodenvorbereitungen gerätselt wurde (vgl. HK, Dezember 1992, 542).

In der Eröffnungssitzung der siebten Zusammenkunft des Rates des Generalsekretariats der Bischofssynode für die Sonderversammlung für Afrika gab der Papst bekannt, daß er die Synode für den 10. April 1994, den ersten Sonntag nach Ostern, in Rom zusammengerufen hat. Weder der Papst in seiner Ansprache von Kampala (Wortlaut: L'Osservatore Romano, 12.2.93) noch Bischofssynoden-Generalsekretär Erzbischof *Jan Schotte* bei der Vorstellung des „Instrumentum laboris" (Wortlaut: L'Osservatore Romano, 11.2.93) machten nähere Angaben über die voraussichtliche *Dauer* der Bischofssynode. Deshalb ist davon auszugehen, daß die Afrikasynode die für Bischofssynoden übliche Länge von bis zu vier Wochen haben wird. Für eine zweite „Feier-Phase" („celebration phase") der Synode äußerte der Papst die Absicht, nach Afrika kommen zu wollen, um die Synodenbeschlüsse feierlich zu promulgieren.

Im Mittelpunkt steht die Inkulturation

Das „Instrumentum laboris" enthält die auch bereits in den „Lineamenta" verwendete thematische Gliederung anhand von fünf Stichworten: Verkündigung der Heilsbotschaft; Inkulturation; Dialog; Gerechtigkeit und Frieden; Massenmedien. Zusammen bilden diese fünf Kapitel den zweiten und größten Teil des Dokuments. In einem ungleich kürzeren ersten Teil wird *Evangelisierung* als das „zentrale und verbindende Thema" der Sondersynode herausgestellt und in Verbindung gebracht mit den fünf Einzelthemen. Ein Einführungskapitel enthält Angaben über Natur, Struktur und Zielsetzung der „Synode für Afrika".

Das inhaltlich gewichtigste Kapitel dürfte das zur *Inkulturationsproblematik* sein. Es beginnt mit einer Darstellung der Basis dieses Themas in der Schrift sowie theologischen, pastoralen und geschichtlichen Aspekten. Die besondere Konkurrenzsituation mit anderen Religionen in Afrika klingt durch, wenn darauf hingewiesen wird, daß eine Kirche, die es nicht schaffe, die eigenen kulturellen Werte in ihren Glauben zu integrieren, sich nicht gegen die Einflüsse anderer religiöser Strömungen behaupten könne. Als Gebiete, auf denen neue Versuche und Anläufe zu vertiefter Inkulturation unternommen werden sollen, werden der Umgang mit der Schrift, Liturgie, Gemeindearbeit und Forschung genannt. Dabei wird Inkulturation im Rahmen eines grundsätzlich unabgeschlossenen, ständigen Wandel beinhaltenden Kulturbegriffs aufgefaßt (Nr. 65).

Die auch innerafrikanisch *kontroverse Diskussion* über dieses Thema wird vergleichsweise breit ausgefaltet. Der Inkulturationsprozeß werde durchaus nicht überall willkommen geheißen. Er stelle immerhin das Glaubensverständnis und die zu Gewohnheiten gewordenen Glaubensformen nicht nur der Gläubigen, sondern auch mancher Seelsorger in Frage (Nr. 53). Problematisiert wird der Inkulturationsbegriff auch vor dem Hintergrund der großen kulturellen Vielfalt Afrikas. Trotz dieser Vielfalt sollte Kultur jedoch nicht verwechselt werden mit dem, was davon aktuell realisiert werde, im Wesentlichen könne es sich hierbei trotz aller Verschiedenartigkeit im einzelnen durchaus um Ähnliches handeln (Nr. 64).

Was die konkrete Umsetzung des Inkulturationsgedankens angeht, verbleibt das „Instrumentum laboris" sehr im Allgemeinen. Wie auch in anderen Teilen des Dokuments beläßt man es gern bei einem „müßte", „könnte" oder „sollte". Zu *Ehe und Familie* werden als Leitlinien künftiger pastoraler Lösungen die „Vereinbarkeit mit dem Evangelium" und die „Gemeinschaft mit der universalen Kirche" genannt (Nr. 68). Zur Situation der Priester und Ordensleute kommt man über Fragen nicht hinaus (Nr. 69). Zum Verhältnis von Ahnenverehrung und Gemeinschaft mit den Heiligen klingt in der Frage die angezielte – in bezug auf die Vereinbarkeit – positive Antwort durch (Nr. 72).

Zur Ambivalenz traditioneller Formen afrikanischer Religion

Im Dialogkapitel wird im Verhältnis zum Islam „Reziprozität" als „notwendige Bedingung für jeden weiteren Fortschritt im Dialog" eingefordert (Nr. 96). Breiten Raum nimmt im selben Kapitel die Konfrontation mit der afrikanischen traditionellen Religion ein, und zwar in religiöser, ritueller, ethischer, kultureller, sozialer und pastoraler Hinsicht (Nr. 101ff.). Im Inkulturationskapitel spricht man sich unzweideutig für eine verstärkte Berücksichtigung positiver Elemente der traditionellen afrikanischen Religion aus (Nr. 73). Im Dialogkapitel wird die Ambivalenz traditioneller Religion in einer Gegenüberstellung ihrer positiven und negativen Aspekte beschrieben. Als Begründung für eine pastorale Berücksichtigung afrikanischer Religion wird u. a. darauf hingewiesen, daß diese die Christen in Afrika weiterhin beeinflusse. Außerdem werde das Evangelium um so besser verkündigt, je genauer man die traditionelle Religion verstehe (Nr. 107). Auf *traditionelle Formen afrikanischer Kultur* wird auch in dem Kapitel über die *Massenmedien* rekurriert. Auch wenn dieser Ansatz nicht konsequent durchgehalten wird, versucht man doch, die Massenmedien nicht nur zu Evangelisierungszwecken zu instrumentalisieren, sondern sie stärker als Teile bestimmter Kommunikationskulturen zu begreifen. In dem Zusammenhang werden traditionelle afrikanische Komunikationsformen den modernen Massenmedien gegenübergestellt und wird ihr möglicher Verlust durch weitere Modernisierung bedauert (Nr. 134ff.).

Das Kapitel zu „Gerechtigkeit und Frieden" spricht zwar die in zahlreichen afrikanischen Ländern gegenwärtig anzutreffende Spannung zwischen Demokratisierungsansätzen und massiven politischen und bewaffneten Kon-

flikten an. Angesichts der extrem schwierigen Lage vieler Länder wirkt dieses Thema innerhalb des gesamten „Instrumentum laboris" jedoch auf eine merkwürdige bis beklemmende Weise zurückgenommen, was jedoch auch mit der bekannten, von kirchenamtlichen Lehraussagen deduktiv ausgehenden Argumentationsweise solcher Dokumente zu tun haben dürfte. Daran hat auch die Tatsache nichts geändert, daß das „Instrumentum laboris" auf die Antworten zurückgeht, die neben anderen interessierten Stellen – wie Erzbischof Schotte betonte – 31 der insgesamt 34 afrikanischen Bischofskonferenzen, soviel wie noch nie seit der Schaffung der Bischofssynode im Jahre 1965, zu den in den „Lineamenta" enthaltenen Fragen abgaben.

Eine erste ausführlichere, in der Form eines Offenen Briefes an den Papst abgefaßte Kritik des „Instrumentum laboris" durch das „New People Media Centre" der Comboni-Missionare in Nairobi (Kenia) (Wortlaut in: ANB-BIA SUPPLEMENT, 15.3.93, S. IIIff.) problematisiert gerade diese in verschiedener Hinsicht festzustellende *Distanz zur konkreten afrikanischen Lebenswelt.* Die Autoren zitieren einen nicht-katholischen Leser des „Instrumentum laboris" mit der Bemerkung: „Wo kommt in diesem Dokument der große Demokratisierungsprozeß vor, der gegenwärtig stattfindet, die dramatische Lage bei den Bürgerkriegen und der Flüchtlinge, die Ängste der AIDS-Opfer, der fragende Blick der unterernährten Kinder, die enorme positive Kraft der Jugend, die afrikanische Frau, die dabei ist aufzuwachen? Wo ist Afrika?"

Kritisiert wird fernerhin, daß in den Zitaten mehrheitlich kirchliche Lehräußerungen Berücksichtigung gefunden hätten, die sich an die gesamte Kirche richteten. „Wenn man das liest, kommt es einem vor, als gebe es kein ortskirchliches Lehramt ... Haben die rund 500 Bischöfe Afrikas nichts geschrieben zu Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden, das es verdiente, zitiert zu werden?" An anderer Stelle wird die Frage geäußert, ob die Synode möglicherweise mehr dazu dienen solle, die afrikanischen Bischöfe mit den Lehrdokumenten der Kirche vertraut zu machen, als eine wirkliche Auseinandersetzung um das konkrete Leben christlicher Gemeinschaften in Afrika anzuregen. Ein Beispiel: Selbst in dem Abschnitt über die für einige afrikanische Ortskirchen bedeutsam gewordenen „kleinen christlichen Gemeinschaften" werden im wesentlichen die bekannten Kirchlichkeitskriterien von Paul VI. aus „Evangelii nuntiandi" referiert (Nr. 45).
Nach der Lektüre des „Instrumentum laboris" erscheint die Frage mehr denn je berechtigt, wie man im Rahmen einer Sitzungsperiode von vier Wochen ein so breites Themenspektrum einigermaßen sinnvoll und verantwortlich abhandeln will und schließlich noch zu greifbaren Ergebnissen kommen soll.

War es unmöglich, die Synode in Afrika abzuhalten?

Auch die Diskussion über den *Ort* der Bischofssynode ist mit seiner Festlegung durch den Papst nicht beendet. Das „New People Media Centre" reagiert in seinem Offenen Brief empört auf die Ortswahl: „In logistischer Hinsicht wäre es nicht unmöglich gewesen, die Synode auf afrikanischem Boden abzuhalten." Noch Ende letzten Jahres hatte der Bischof von Yamoussoukro (Elfenbeinküste), *Bernard Agré,* in einem Zeitungsinterview festgestellt: „Die Mehrheit der Bischöfe wünscht, daß die Synode in Afrika abgehalten wird" (vgl. La Croix, 6.11.92). Selbst der Papst hatte noch 1990 Journalisten gegenüber von der Möglichkeit gesprochen, die Synoden an mehreren Orten in Afrika abzuhalten: „Viele möchten, daß die Synode in ihrem Land abgehalten wird. Ich habe daher vorgeschlagen, unterschiedliche Etappen in unterschiedlichen Ländern abzuhalten, um so den Kontinent als ganzen in den Blick zu bekommen. Die erste Station wird Yamoussoukro in der Elfenbeinküste sein" (vgl. La Documentation Catholique, 21.10.90).
Der französische Religionssoziologe *René Luneau* geht daher davon aus, daß es die „gegenwärtige sozio-kulturelle Lage in Afrika" gewesen sei, die eine andere Entscheidung erzwungen habe. Die vom Papst angekündigte Reise zur feierlichen Verkündigung der Synodenergebnisse sei andererseits als Hinweis darauf zu lesen, daß man sich bis zuletzt darum bemüht habe, die afrikanische Kirche in die „Feier ihrer Synode" einzubeziehen (vgl. La Croix, 6.3.93).

Bei der Gesamteinschätzung des bisherigen Synodenprozesses dominieren – trotz aller Vorbehalte – vorsichtig-erwartungsvolle bis um nüchternen Realismus bemühte Töne. Das „New People Media Centre" weist darauf hin, daß „eine große Zahl von afrikanischen Bischöfen die Haltung eines *passiven Gehorsams"* eingenommen habe. Einen Satz aus der erwähnten Erklärung von Erzbischof Schotte weist man in dem Zusammenhang entschieden zurück: Schotte hatte gesagt, „ohne Übertreibung" könne man feststellen, daß die „ganze afrikanische Kirche" an dem Synodalprozeß beteiligt sei. Dieser Satz sei, so heißt es in dem Offenen Brief, nicht nur eine Übertreibung, sondern eine „Lüge".

Andererseits meinte der Bischof von Yamoussoukro bereits Ende letzten Jahres, er befürchte eine „Selbstzensur" durch die Afrikaner in dem Sinne, daß sie „Angst vor dem Scheitern" der Synode hätten. „Die Afrikaner haben eine einzigartige Gelegenheit zu sagen, was sie sagen möchten, zu fragen: Wer bin ich?" (a.a.O.). Manche Kritik, die nun an die Adresse Roms geht, hat insofern wohl auch mit den Schwächen und Widersprüchen innerhalb der afrikanischen Ortskirchen selbst zu tun. Aus heutiger Sicht wäre es nicht unvorstellbar, daß man den einmal in Gang gesetzten Synodenprozeß wegen seiner nicht wenigen Mängel lediglich über sich ergehen läßt – und so allerdings eine Chance verpaßt, die er trotz allem weiterhin für die Ortskirchen Afrikas bereithält. *K. N.*

Frankreich: Bischöfliches Positionspapier zur Amtsfrage

Was bedeutet es für die amtlich-sakramentale Struktur der Kirche, wenn es immer weniger Priester gibt und Laien immer stärker in die Seelsorge einbezogen werden? Auf dem Hintergrund der Situation in ihrer Ortskirche haben jetzt die französischen Bischöfe in einem Dokument über das Weiheamt zu dieser bedrängenden Frage Stellung bezogen. Sie bemühen sich um theologische Klärungen, weisen aber keinen Weg aus den praktischen Problemen.

„Hinsichtlich der Stellung der geweihten Amtsträger, der Definition dieser Ämter und ihres Verhältnisses zu den übrigen Diensten in der Kirche scheinen uns neue Präzisierungen für die Praxis in den französischen Diözesen erforderlich zu sein" – mit dieser Feststellung beginnt ein im März veröffentlichtes Dokument der französischen Bischöfe über das Amt in der Kirche (Les Ministres ordonnés dans une Église-communion, Les Éditions du Cerf, Paris 1993). Erarbeitet wurde das 60seitige Papier vom „Bureau d'Études Doctrinales" der Französischen Bischofskonferenz unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Rennes, *Jacques Jullien.* Diese Institution entspricht in etwa der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Der Text erwähnt im Vorwort nicht zufällig den im Frühjahr 1992 veröffentlichten *Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe* über Sakrament, Amt und Weihe mit dem Titel „Im Namen Christi" (vgl. HK, Mai 1992, 203ff.). Das niederländische und das französische Bischofsdokument haben theologisch-kirchenpolitisch die gleiche Zielrichtung: Beide möchten das *Spezifikum und die Unverzichtbarkeit des Weiheamts* in der katholischen Kirche in Erinnerung rufen, das sie als Folge der zunehmenden Einbeziehung von Laien in den amtlichen Leitungs-, Heiligungs- und Verkündigungsdienst der Kirche bedroht sehen. Angesichts einer in der Praxis entstandenen *Grauzone* soll klar herausgestellt werden, welche besondere Stellung dem geweihten Amtsträger zukommt, ohne dabei hinter die theologische Perspektive des Zweiten Vatikanums, die Einbindung des Weiheamts in das Ganze des Gottesvolkes, zurückzugehen.

Die Kirche und ihre sakramentale Struktur

Während der niederländische Hirtenbrief bei den aktuellen Problemstellungen einsetzt, greift der französische Text weiter zurück und versucht eine Skizze der Entwicklung in den vergangenen Jahrzehnten: Die Aufgabenverteilung zwischen Priestern und Laien in der Entstehungszeit der Katholischen Aktion in den dreißiger Jahren; das Experiment der Arbeiterpriester in den vierziger und fünfziger Jahren; die für die siebziger Jahre kennzeichnende „Krise der priesterlichen Identität" („Indem man sich als Priester auf die gleiche Ebene mit allen begab, um so mit allen an den Wirklichkeiten dieser Welt teilzuhaben, kam es zu einer Banalisierung des ordinierten Amtes zugunsten des solidarischen Zeugnisses"); die Entstehung der charismatischen Gruppen und Gemeinschaften und die Anfragen, die sich daraus für die spezifische Aufgabe des Priesters ergaben.

Der Text weist darauf hin, daß die neuen Priestergenerationen in Frankreich vielfach wieder stärker den sakralen Charakter des Handelns der Kirche betonten und die Bedeutung der Pfarrei als spirituellen Bezugspunkt neu entdeckten, „an dem sich die verschiedenen religiösen Erwartungen kreuzen und so eine gemeinsame Erfahrung des Glaubens und des Gebets schaffen". Diese veränderte Akzentsetzung bei jüngeren Priestern führe zu einem gewissen *Generationenkonflikt.* Gleichzeitig macht das Dokument auf die zunehmende Überalterung des französischen Klerus aufmerksam sowie auf die Tatsache, daß vor allem in ländlichen Regionen Priester immer mehr Pfarreien mitversorgen müssen und sich deshalb weitgehend auf die Rolle als Sakramentenspender reduziert sehen: „So hat man auf Laien zurückgegriffen und den Versuch unternommen, sie an der Pastoral im eigentlichen Sinn zu beteiligen."

Angesichts der in Frankreich stark verbreiteten priesterlosen Sonntagsgottesdienste, der Leitung von Begräbnisfeiern durch Laien und der Diskussion darüber, ob man Laien nicht die Trauassistenz übertragen solle, sehen die Bischöfe das Problem, daß sich mittelfristig in Frankreich eine „laikale Neuorganisation der Kirche" in dem Sinn entwickeln könnte, „daß die hierarchische Struktur als Ausdruck der apostolischen Sendung durch eine Vermischung der Rollen, der Ämter und ‚Priestertümer' in Frage gestellt würde". Damit stünden das Wesen des Weihesakraments und die sakramentale Struktur der Kirche auf dem Spiel.

Als theologische Antwort verweist das Dokument zum einen auf die *Kontinuität* im Verständnis des Amtes zwischen dem Tridentinum, das gegen die reformatorische Konzeption des Predigtamtes Konsekrations- und Absolutionsvollmacht als wesentliche Elemente des geweihten Amtes definierte, und dem Zweiten Vatikanum: „Die Bekräftigung der sakramentalen Funktion des Amtes in der Kirche findet sich durchgängig, weil es sich bei der Kirche nicht um eine ideologische Gemeinschaft oder eine provisorische Vereinigung handelt, sondern um das Volk Gottes, dessen Hirte in Zeit und Geschichte Je-

sus Christus ist." Damit ist auch schon der Grundton angeschlagen, der die Ausführungen des Textes über die „Logik" des Priestertums in seinem Verhältnis zum allgemeinen Priestertum, der apostolischen Sukzession, der Sakramentalität der Kirche und der Weihe bestimmt: Das Besondere des geweihten Amtes ist seine Sakramentalität; es verkörpert die Andersheit und Unverfügbarkeit der göttlichen Initiative und läßt sich deshalb nicht pragmatisch-funktional einordnen oder begründen.

In diesem Sinn heißt es im Dokument, die „potestas sacra" des geweihten Amtsträgers sei weder Privileg noch Inbesitznahme der göttlichen Gnade, denn „er ist nicht für sich selber geweiht, sondern dazu, den Anruf und das Geschenk Gottes an seine Kirche zu bezeichnen und mitzuteilen". An anderer Stelle ist zu lesen, für die Laienchristen sei der Amtsträger durch die Totalität seiner Aufgabe und seines Einsatzes ein sichtbares Zeichen dafür, „daß der Geist Gottes ihren Weg in der profanen Existenz mitträgt und seine Heilszusage getreulich einhält". Im Amtsträger würden die Laien die Gaben Gottes anerkennen; sie öffneten sich diesem Amt, um zusammen die Gemeinschaft aufzubauen, die Liturgie und die Sakramente zu feiern und die christliche Sendung zu leben.

Klarstellungen für die Praxis der Laienmitarbeit

Aus dem Bemühen, die „Funktionen, Kompetenzen, Verantwortlichkeiten und Vollmachten" in einer als Communio verstandenen Kirche voneinander abzugrenzen, zieht das Dokument der französischen Bischöfe einige *praktische Konsequenzen* für die Mitarbeit von Laien in der Seelsorge. Dabei geht es vor allem um die Fälle, in denen gemäß Can. 517,2 CIC nicht geweihte Christen vom Diözesanbischof an der Wahrnehmung der Seelsorge einer Pfarrei beteiligt werden. Eine solche Beteiligung an der Seelsorge soll nach Ansicht der Bischöfe deutlich von anderen Diensten von Laien in der Pfarrei unterschieden werden, weil sie sich auf das Ganze des kirchlichen Leitungs-, Heiligungs- und Verkündigungsdienstes beziehe. Auch eine Gruppe, die unter der Leitung eines Priesters für die Seelsorge in einer Pfarrei verantwortlich ist („équipe d'animation pastorale") erfülle nicht nur einzelne Funktionen, sondern eine Sendung der Gemeinschaft und der „Leitung" (guidance).

Im Blick auf die *priesterlosen Sonntagsgottesdienste* hält der Text fest, sie seien keine „Messe ohne Priester"; solche Gottesdienste müßten sich ausdrücklich auf den Bischof und den jeweils verantwortlichen Priester beziehen. Bei der durch das Kirchenrecht grundsätzlich eingeräumten Möglichkeit, Laien mit der Spendung der Taufe und der Trauassistenz zu beauftragen, warnt das Dokument vor Unklarheiten, vor der Gefahr, die Sakramente auf diese Weise zu „privatisieren". Durch eine Marginalisierung des Dienstes des Priesters oder des Diakons könne die ekklesiale Bedeutung der Sakramente verdunkelt werden: „Die Aufnahme in die Kirche durch die Taufe oder die sakramentale Eheschließung brauchen die Mitwirkung des geweihten Amtsträgers und können nicht nur als ‚automatische' Konsequenz der evangelisierenden Beziehung betrachtet werden."

Die Überlegungen der französischen Bischöfe zum Weiheamt in einer Kirche als Communio sind das Dokument einer *Übergangszeit:* Sie betonen das Spezifikum des geweihten Amtes und warnen vor einer Einebnung dieses Spezifikums unter dem Druck des Priestermangels bzw. der stärkeren Einbeziehung von Laienchristen in die pastorale Verantwortung. Sie geben aber keine Antwort auf die Frage, wie es – speziell in Frankreich, aber auch anderswo unter ähnlich gelagerten Verhältnissen – weitergehen soll: Was wird aus dem geweihten Amtsträger als unverzichtbarem Zeichen für die Initiative Gottes, wenn die Zahl der Priester noch mehr zurückgeht? Hängt dann die sakramentale Struktur der Kirche nicht zunehmend in der Luft? Was ist mit den Laien, die nicht nur einzelne Aufgaben aufgrund von Taufe und Firmung übernehmen, sondern an den Grundfunktionen des geweihten Amtes beteiligt sind?

In einem Aufsatz in der Zeitschrift „Études" hat der französische Dogmatiker *Bernard Sesboué* das Problem klar auf den Begriff gebracht (Les animateurs pastoraux laïcs in: Études, September 1992, 253ff.): Die nichtgeweihten verantwortlichen Mitarbeiter in der Seelsorge „bleiben soziologisch gesehen Laien, sind es im Blick auf die kirchliche Struktur aber nicht mehr. De facto sind sie zu Mitarbeitern der Bischöfe neben den Priestern geworden." Für Sesboué befindet sich die Kirche diesem Phänomen gegenüber allerdings noch nicht in der Phase der „sakramentalen Institutionalisierung", weil der Reifungsprozeß dafür weder auf der Seite der Betroffenen noch auf der der Hierarchie schon weit genug gediehen sei.

Die Amtsfrage bekommt neue Virulenz

Sesboué schließt seinen Aufsatz mit dem Hinweis, die katholische Kirche des Westens befinde sich in einer Umbruchsituation hinsichtlich ihrer konstitutiven Struktur: „Ihre Struktur muß sich selber treu bleiben, während sie gleichzeitig einem tiefgreifenden Gestaltwandel unterliegt." Dabei spricht er von einem „verheißungsvollen dritten Pol", der im Entstehen sei, und meint damit die nichtgeweihten verantwortlichen Laienmitarbeiter in der Pastoral; vom „dritten Pol" kann seiner Meinung nach eine erneuernde Wirkung sowohl für den Klerus wie für die Laien ausgehen. Ob man diese recht vage und vorsichtig gehaltene Zukunftsperspektive teilt oder nicht: Die Amtsfrage wird in der katholischen Kirche in nächster Zeit gerade um der Sendung wie der unverzichtbaren Grundstruktur der Kirche willen an Virulenz gewinnen. *U. R.*

Die Tücken eines Neubeginns

Ungarns schwierige Metamorphose

Der Systemwandel in den bis vor wenigen Jahren kommunistisch beherrschten Ländern Mittel-, Südost- und Osteuropa ist noch längst nicht abgeschlossen. Das gilt auch für Ungarn, wo die wirtschaftliche Umorientierung noch unter dem alten Regime eingeleitet wurde und der politische Systemwechsel fast reibungslos verlief. Als sein wohl schwerwiegendstes Erbe hat der Kommunismus eine „Ungesellschaft" hinterlassen; jetzt muß sich das gesamte soziale Gefüge neu konstituieren, muß ein Gemeinwesen erst wirklich geschaffen werden. Der Budapester Soziologe Miklós Tomka zeigt im folgenden Beitrag aus eigener Anschauung, wie schwierig die gegenwärtigen Veränderungen in Ungarn zu bewältigen sind; allerdings gibt es keinen Weg zurück.

Was wird aus einer Puppe schlüpfen, die zuvor Spielzeug vieler Hände, jeder Kälte und Not ausgesetzt war? Bereits als Raupe fand sie häufig nur giftige Nahrung. Wird sie nun Grazie und Farbenpracht entfalten, oder wird sie statt zum Schmetterling zum Krüppel, zum Monster werden? Kinder, die Raupen im Weckglas sich einpuppen ließen, warten gespannt auf eine Antwort. Nicht anders „der Westen" in Anbetracht der Transformation Ost- und Mitteleuropas. Was mag in jenem Wesen selbst vorgehen, das gerade zu einem ganz anderen wird?

Im Land selbst und von außerhalb werden im ost-mitteleuropäischen Vergleich *Ungarn* die besten Chancen attestiert. Seine Umwandlung ist am weitesten fortgeschritten. Es hat damit einen Vorsprung vor anderen Ländern im Wettlauf um Westkredite und um Kooperationen mit Westunternehmen. Die Umformung des politischen Systems gelang gleitend, fast ohne Nahtstelle und Konflikte. Ähnlich erging es der Wirtschaft. Man ist versucht zu sagen: es war eine lautlose Revolution. Insider wissen es besser. Eine Konferenz in Budapest ging unlängst den Fragen nach: Ist etwas geschehen? – in aller Stille? – gar ohne Revolution? Die Antworten fielen restlos skeptisch aus. Der Ausgang der Metamorphose ist noch ungewiß.

Auf die Frage nach der Vollendung der Wende bekommt man in Ungarn häufig eine mehrschichtige Antwort. Die Umgestaltung des *politischen Systems* beanspruchte, heißt es, etliche Monate. Die *Umstellung* der *Wirtschaft* wird noch mehrere Jahre fordern. Und die Veränderung der *Mentalitäten?* Nun, es fragt sich, ob erwachsene Menschen geändert werden können. Auch im besten Fall werden dazu Jahrzehnte notwendig sein. Tatsache ist, daß zunächst nicht einmal die Wirtschaft das kommunistische Erbe völlig loswerden konnte.

Sichtbare Armut und neuer Reichtum

„Wie geht es Dir?" fragt Herr Kiss Herrn Nagy in einem bekannten Witz. „Danke, ausgezeichnet." – strahlt Nagy. „Schämst Du dich nicht, das sogar noch zu sagen?" – empört sich Kiss ... Das Jammern gehört in Ungarn zum guten Ton. Viele haben allen Grund dazu. Andere wollen ihren wachsenden Wohlstand verbergen. Sonst müßten sie ja womöglich mehr Steuern zahlen, vielleicht würden sogar die Mitbürger, die Gemeinde einen Beitrag erwarten.

Sehr bezeichnende Daten wurden unlängst von einem Meinungsforschungsinstitut veröffentlicht. 80 Prozent der erwachsenen Ungarn behaupten danach, ihre materielle Lage sei im vergangenen Jahr schlechter geworden. Nur 5 Prozent sprachen von einer Verbesserung. In Wirklichkeit hat sich die materielle Lage der Arbeitnehmer häufiger (in 46 Prozent der Fälle) verbessert als verschlechtert (40 Prozent). Die Leidtragenden des Wandels sind die Rentner. Die Mehrheit von ihnen (71 Prozent) erlebt eine Verschlechterung ihrer materiellen Lage. Lediglich einem Fünftel der Menschen im Ruhestand (18 Prozent) geht es jetzt besser als zuvor.

Nicht Verarmung, aber Differenzierung und vielleicht Polarisierung charakterisiert Ungarn. Freilich sind alle Anzeichen der Armut vorhanden. Bettler belagern Kirchen, Bahnhöfe, öffentliche Verkehrsmittel. Zigeuner kommen hausieren, und man fragt sich, ob dabei nicht der nächste Einbruch vorbereitet wird. Die neuentstandenen Caritas-Büros wissen von immer mehr alten Menschen, deren Einkommen zum Leben nicht mehr reicht. Auf den Straßen sieht man alarmierend häufig vom Alkohol aufgedunsene Gesichter. Und die Anzahl der Arbeitslosen hat die Grenze von 700000 überschritten, bei 6 Millionen Menschen im Arbeitnehmeralter. Not ist vorhanden, sichtbar, provozierend.

Die damalige wirtschaftliche Liberalisierung hat bereits seit Ende der 70er Jahre zur Verarmung bestimmter Gruppen, der Alten, der Großfamilien geführt. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Doch fragt es sich, ob die Wirtschaft allein die Schuld daran trägt. Bettler, Hausierer, Roma rücken schnell mit rumänischen Pässen heraus, ebenso mit dem Argument, daß sie das Geld für die Heimreise bräuchten. Noch verzwickter ist die Frage der *Arbeitslosen.* Es gibt über 350000 unbesetzte Stellen und viele weitere Lehrstellen und Angebote zur Umschulung. Sie werden nicht genommen. Schwarzarbeit und Schattenwirtschaft halfen in der Vergangenheit, die zentrale Planwirtschaft auszutricksen und eine unkontrollierte Sphäre

der Privatwirtschaft zu schaffen. Diese existiert weiter. Hier kann man oft mehr verdienen als in einem regulären Job. Steuern und Sozialabgaben zahlt man für diese Einkommen nicht, versichert ist man ja als Arbeitsloser, und die Arbeitslosenunterstützung ist eine angenehme Ergänzung. Etwa jeder vierte Arbeitslose hat noch die Hauswirtschaft als letzte Absicherung: Hof, Tiere, Obst- und Gemüsegarten, 1 Hektar Land.

Trotz allem, Arbeitslosigkeit ist ein quälendes Problem. 1989 hatte jeder fünfte Arbeitnehmer Angst davor, heute mehr als jeder zweite. Ganze Wirtschaftszweige mußten aus Rentabilitätsgründen bereits geschlossen werden, wie die Braunkohleförderung oder die Stahlindustrie. Im strukturschwachen Ostungarn machte der Zusammenbruch der Ostmärkte die Lage katastrophal. Doch nochmals, der Wirtschaftswandel ist Auslösemoment und nicht der Kern der Schwierigkeiten. Viele sind den neuen Anforderungen einer Leistungsgesellschaft einfach nicht gewachsen. Jahrzehnte hindurch fanden sie es gemütlich, mit Kumpanen zu trödeln und dafür sogar noch etwas Geld zu bekommen. Sie könnten es sich nicht zumuten, mit 35, 40 und mehr Jahren eine Umschulung mitzumachen. Das Arbeitstempo im neuen Ungarn finden sie unerträglich. Der Zusammenbruch eines verlogenen Systems raubte ihnen nicht nur Illusionen, sondern den Rahmen ihres bis dahin geordneten Lebens.
Von den „Neureichen" fehlen die Statistiken, einige Tendenzen sind aber offensichtlich. Teurere Autos und Prunkvillen sind nicht mehr am Budapester Rosenhügel konzentriert, sondern sind in allen Gegenden, inmitten schlichter bis armer Häuser zu finden. In allen Schichten konnten manche Menschen ihr Glück machen. Private Dienstleistung war der erste Sektor, der Wohlstand vermittelte: Würstchenbuden, Krämerläden, Boot- und Fahrradverleih, Obst- und Gemüsehandel. Handwerk und Kleinunternehmertum waren eine zweite, stabilere Stufe. Dann kam es zu einer allgemeinen Aufwertung und starker Einkommensdifferenzierung akademischer Berufe. Ein Lehrergehalt kann jetzt das Doppelte des Gehalts einer einfachen Sekretärin erreichen. Ein leitender Ingenieur oder ein Manager eines mittleren Unternehmens verdient das Drei- bis Fünffache eines Lehrergehaltes. Die Einkommensschere öffnet sich schnell, gibt Antrieb für die einen und enttäuscht die anderen.

Eine lange wirtschaftliche Durststrecke

Ungarns Ökonomen optieren seit langem für eine liberale Wirtschaftspolitik. Sie ist keine Kopie westlicher Praxis, sondern ein Bastard von schlecht identifizierbaren Eltern. Der extreme Individualismus wurzelt im Frühkapitalismus wie im Alltag des Kommunismus. Der Druck der Weltbank, des IMF und der Finanzwelt ist auch nicht zu unterschätzen. Dazu kommt die Enttäuschung über die Ergebnisse einer von ihrer Absicht her sozialen Planwirtschaft. Die liberale Wirtschaftspolitik ist jedenfalls schon 1988 unter den Kommunisten zur offiziellen Linie geworden. Sie ist es bis heute geblieben und wird es in der absehbaren Zukunft bleiben. Die Idee einer staatsgelenkten, zentralisierten Wirtschaft verschwand in der Mottenkiste. Die sozialistische Option hat gleichfalls einen schweren Stand, nur ein kleiner Kreis weniger einflußreicher Fachleute fordert mehr soziale Sensibilität und mehr Solidarität mit den Bedürftigen. Es ist nicht populär, gegebenenfalls die Verlangsamung der Umgestaltung zu fordern, bzw. für die Verwertung alter ostmitteleuropäischer Wirtschaftsbeziehungen einzutreten. Ohne diesen Preis kann aber der liberale Kurs nicht relativiert werden.

Die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft ist auch von den *Außenbeziehungen* abhängig. Sofern der Kapitalzustrom aus Westeuropa, Amerika und dem Fernen Osten anhält, und wenn beiderseitige Maßnahmen ergriffen werden, um eine EG-Mitgliedschaft etwa im Jahre 2000 zu ermöglichen, hofft man, bis 1995 die Wirtschaft voll zu stabilisieren. Das bedeutete eine ausgewogene Außenhandelsbilanz und ein Ende der Inflation. Der Rückgang der Wendejahre könnte mehr als ausgeglichen werden mit einer Steigerung des Bruttosozialprodukts im Zeitraum von 1990–2000 um 10 Prozent und einer Steigerung des Verbrauchs um 8 Prozent. Diesem Szenario entsprechend kann Ungarn von 1995 an beginnen, auch die Schuldenmasse abzutragen (1991 15 Mrd US-$).
Sollten der Kooperationswille, oder – infolge einer weiteren Rezession – die Kooperationsfähigkeit der westlichen Wirtschaft wesentlich nachlassen, würde Ungarn in eine heikle Situation schlittern. Die Verschuldung würde weiter zunehmen (auf 19 Mrd US-$ im Jahre 2000), das Produktionsvolumen würde nur schwach steigen, der Verbrauch zurückfallen und erst im Jahre 2000 wieder das Niveau von 1990 erreichen. Der knappe Spielraum der Wirtschaft würde die innen- wie die außenpolitische Bewegungsfreiheit gefährlich eingrenzen. Im Gegensatz zu diesem zweiten Szenario könnte ein drittes, nämlich eine bewußtere Anpassung an eine ungünstige Weltwirtschaftslage, etwas bessere Resultate erzielen. Sie würde aber länger dauern. Der weiteren Verschuldung könnte erst zu Ende des Jahrzehnts, bei einer Schuldenmasse von 19 Mrd US-$ Einhalt geboten werden. Und schließlich kann diese Variante nur über eine Neuintegration Ost-Mitteleuropas erreicht werden, die nicht nur von Ungarn bestimmt wird.

Eine Zusammenarbeit erfordert vergleichbare Strukturen. Die *Privatisierung* ist in Ungarn weit fortgeschritten. Die liberale Opposition möchte sie weiter beschleunigen, während die Regierung das Verschleudern nationalen Eigentums verhindern will. Die Wirtschaft braucht Geld, also potente Käufer. Sie können aus zwei Richtungen kommen, aus dem Ausland oder aus der ehemaligen Parteispitze. Es ist verblüffend, wieviel Kapital letztere beiseite schaffen konnten. Viele haben jedenfalls Bedenken, das Land ausschließlich an diese beiden Interessentengruppen auszuverkaufen. Die Privatisierung ist auch sonst voll Tücken: Manche Vermögen haben sehr billig Käufer gefunden. Die Staatsanwaltschaft fand nichts Vorschriftwidriges, im Volk wird nichtsdestoweniger von Beste-

chungen, Auslandskonten, politischen Vereinbarungen gemunkelt.
Die ungarische Wirtschaft ist jedenfalls eine ganz andere als vor wenigen Jahren. Viele ehemalige Genossenschaftsbauern arbeiten jetzt auf eigenem Grund und Boden, weitere Landwirte werden im Prozeß der Wiedergutmachungen Land zurückbekommen. Nach Angaben der Meinungsforschung wollten im Jahr 1988 lediglich 25 Prozent der Arbeitnehmer selbständige Unternehmer werden, 1990 hatten bereits 44 Prozent Lust dazu. Wirklich geschafft haben es bis Anfang dieses Jahres 17 Prozent.

Die kommunistische Diktatur hinterließ eine Ungesellschaft

Das passendste sozialtheoretische Konzept zur Beschreibung des real existierenden Sozialismus war die Anomie: Zwang, bürokratische Akribie, Polizeigewalt einerseits, die Auflösung jeder autonomen Moral und Ordnung, jeder selbsttragenden Struktur andererseits. Ein System des politischen Zentralismus, vielleicht auch Totalitarismus einerseits, die fehlende Systemhaftigkeit der Gesellschaft andererseits. Gerade deshalb war letztere so ungeschützt dem ersteren ausgeliefert. Genaugenommen darf die herdenhaft getriebene Gesamtheit eines Volkes, die der innerlich geteilten Werte, Konsense und ungeschriebenen Gesetze verlustig ging, nicht einmal Gesellschaft genannt werden.

Die kommunistische Diktatur erwies sich auf struktureller wie auf individueller Ebene als *Ungesellschaft.* Vielfalt und Eigendynamik der Gesellschaft wurden im Fleischwolf der Einheitspartei und der Einheitsideologie zum strukturlosen Brei. Komplexitätsabbau bestimmte auch das persönliche Umfeld der Menschen. Die physischen Lebensbedingungen und Sicherheiten wurden ihnen garantiert – um den Preis ihrer Individualität und ihrer Mündigkeit. Doch der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Unfreiheit, Unmündigkeit, Einsamkeit und der Verlust der Marksteine der Orientierung können menschliches Leben unerträglich machen.
Auch in Ungarn, wie wohl in allen kommunistischen Ländern, eskalierten soziale Probleme und Streßkrankheiten. Trotz der relativ niedrigen Verstädterung und Industrialisierung kamen Scheidungen, Selbstmorde und Alkoholismus weit häufiger vor als in benachbarten westlichen Ländern. Bereits in den 60er Jahren wurde die Hälfte der ungarischen Bevölkerung für neurotisch befunden. 1992 klagten 34 Prozent der erwachsenen Ungarnen über neurotische Beschwerden, 15 Prozent mußten als Krankheitsfälle einer ärztlichen Behandlung unterzogen werden. Das Bild wird von der abnehmenden Lebenserwartung abgerundet. Seit Mitte der 70er Jahre führte eine höhere Erwachsenensterblichkeit, vor allem der Generation der 50jährigen, zum Rückgang der durchschnittlichen Lebensdauer.
Schließlich wurde die Ungesellschaft selbst unberechenbar und unregierbar. Kleine Gruppen, Vorboten einer zukünftigen Gesellschaft, reichten aus, um die hohlen Fassaden des Kommunismus umzustürzen. Eine Gesellschaft, eine Kultur gemeinsamer Werte, ein Netzwerk geregelter Veranwortlichkeiten und Zuständigkeiten, eine Gemeinschaft einander vertrauender Menschen ist dabei aber nicht entstanden. Es kam vielmehr zu einem Wandel voller Ambivalenzen. Die Scheidungs- und Selbstmordquoten sanken deutlich, der Alkoholismus fiel leicht zurück, man freute sich auf neue Möglichkeiten, auf eine Welt geheimer Träume. Was aber kam, waren nur allzu häufig neue Unsicherheiten und die Notwendigkeit, hart zupacken zu müssen. Der ungewisse Ausgang entmutigt, selbst nach seinem Zusammenbruch wirkt das Gift des Kommunismus nach. Weder die strukturlose Gesellschaft noch die entmündigten Individuen haben die Kraft, eine neue Ordnung ihrer Wahl rascher herbeizuführen.
Der Ausgang des amerikanischen Bürgerkriegs im vergangenen Jahrhundert schuf eine sonderbare Situation; Abertausende Sklaven wurden freigelassen und verloren dabei jede frühere Sicherheit. Sehr vielen Ungarn geht es heute nicht anders. Zwar litt man unter der Staatsaufsicht, die höchstens Nischen der Freiheit offenließ. Jener Staat übte Zwang aus, doch selbst der Zwang war eine Ordnung. Er garantierte die Reproduktion der Arbeitskraft. Es mag makaber klingen, doch es stimmt: Der real existierende Sozialismus konnte als ein System sozialer Garantien verstanden und erlebt werden. Diese Garantien gibt es nicht mehr, und die Leidtragenden bleiben an diesem Faktum hängen. Die Logik des Scheiterns der realsozialistischen Ökonomie ist für sie weit entfernt, die ehemaligen Schikanen des Polizeistaates sind vergessen. Die Vergangenheit, kaum begraben, wird zum Nostalgieobjekt.

Auch ein Neubeginn hat seine Tücken: Die Tüchtigen entdecken ihre vielfältigen Interessen. Die Gemeinsamkeit unter dem Druck der Unterdrückung weicht, vom Mitleidenden wird man zum Konkurrenten. Verbindende Zusammengehörigkeit ist noch nicht vorhanden. Jeder hat Angst um die eigenen Chancen, jeder mißtraut jedem. Man versucht, in der Vergangenheit oder im gegenwärtigen politischen Credo des anderen Schandflecken zu finden, Individuen, Gruppen, Parteien versehen einander mit scharfen Etiketten. Man bemüht sich durch allseitige Aus- und Abgrenzungen die eigene schwachbrüstige Identität zu festigen; die Intoleranz schlägt himmelhohe Wellen. Man darf sich nicht wundern, wenn manche angesichts dieses Wandels erschrocken sind.

Bruderzwist begleitet die ungarische Geschichte: Der Druck der Völkerwanderung bewegte die Hälfte der Nation westwärts, die andere Hälfte blieb am Ural zurück. Die Europäisierung erfolgte in jahrhundertelangem Kampf zwischen heidnischen Traditionsverteidigern und Anhängern des Christentums. Später, als die Türken Ungarns Heer vernichtend schlugen, wählten die einen einen Nationalkönig, die anderen einen Habsburger zum Herrscher. Später, nach der Türkenzeit, als Habsburg das Land wie eine Kolonie behandelte, entschlossen sich viele zum bewaffneten Widerstand, während

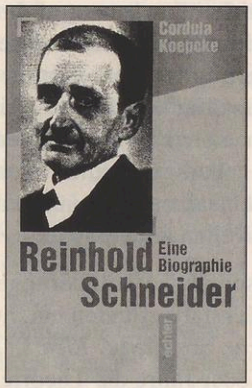
andere in Wien Kompromisse zu erreichen suchten. Die konfessionelle Teilung ergänzt diese Tendenz. Im selbständigen ungarischen Fürstentum Siebenbürgen wurde 1568 die Gleichberechtigung aller vier in der politischen Nation praktizierten Religionen (der katholischen, der kalvinistischen, der lutherischen und der antitrinitarisch-unitarischen) gesetzlich verankert.

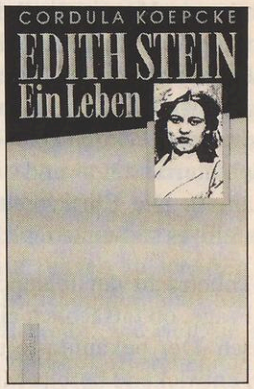
Eine Geschichte voller Teilungen

Diese Vielfalt konnte später weder von der Gegenreformation noch von der Protestantenfeindlichkeit der Habsburger gebrochen werden. Bald galt protestantisch als national, katholisch als westorientiert. Solche Liaisons sind jedoch unsicher. Seit Ende des 19. Jahrhunderts stehen Katholizismus, christlicher Kurs und national gesinnter Populismus eng beieinander. Demgegenüber formierte sich eine liberale Front, gestützt auf das protestantische Erbe und befruchtet durch den Internationalismus galizischer Einwanderer. Die Konfrontation der „Populisten" und der „Urbanen" bestimmte Ungarns Kultur in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Ihre Motive und ihre Nachwirkungen sind bis heute spürbar.

Der Kommunismus brachte eine neue Teilung. Eine Schicht wurde zum Handlanger der Herrschenden getrimmt, die gesamte Bildung diente der Indoktrination. Höhere Qualifikation in den Human- und Sozialwissenschaften bedeutete Vertiefung in die Staatsdoktrin in konsequenter Absage an alle anderen Traditionen. Namhafte Autoren wie *György Konrád* und *Iván Szelényi* behaupten, die Intelligenz sei dadurch zur Klassenmacht geworden. Diese Macht wurde in der Stadt geboren, gestützt auf Theorien statt auf soziale Erfahrung, getragen durch Verbindungen zur Partei statt zum Volk. Sie konnte gesteigert werden durch internationale Beziehungen. Die Herrscherklasse schickte die eigenen Töchter und Söhne an amerikanische Universitäten, kommunistische Kindheitserfahrung und spätkapitalistische Demokratieerlebnisse vermischten sich. Eine kritische Generation entstand, die nicht wenig zum Reformkommunismus, zur Liberalisierung, schließlich zum Systemwandel beigetragen hat. Sie hat aber auch weiterhin kein Gespür für Tiefenströmungen in der zerrütteten Gesellschaft einfacher Menschen.
Die Mehrheit der Wähler hat bei den freien Wahlen für Menschen gestimmt, die im Kommunismus diskriminiert waren. Saubere Westen wurden gegenüber dem Fachwissen bevorzugt. Das Volk wählte seine politischen Repräsentanten, konnte aber die Schicht der Bürokraten, der Mechaniker der Ungesellschaft, jene Menschen, für die der real existierende Sozialismus zur Selbstverständlichkeit geworden ist, nicht ersetzen. Typisch dafür sind die Streitigkeiten über die *Medien* und über das *Bildungswesen*. Personell sind beide Bereiche so gut wie unverändert. Ungarn hat eben keine zweite Garde von Journalisten, Professoren und Lehrern.
Genau jene, die im alten System die Rundfunk- und Fernseh-

Erste umfassende Biographie über Reinhold Schneider (1903–1958) zum 90. Geburtstag des großen Schriftstellers am 13. Mai 1993





Reinhold Schneider ist in seinem aufrichtigen Suchen und Fragen, auf seinem Weg entlang der Abgründe des Lebens dem heutigen Menschen brüderlich verbunden. Der gewaltige Spannungsbogen seines Lebens wurde getragen von einer Persönlichkeit, deren Entwicklung vom heroischen Nihilismus Nietzsches bis zur Überzeugung reicht, daß es einen Unglauben gibt, der in der Gnadenordnung steht. Den Problemen und Nöten seiner Zeit – NS-Diktatur, akute Kriegsgefahr und beginnende Umweltzerstörung – antwortete Reinhold Schneider mit Mut zur Konfliktbereitschaft und Bescheidenheit: Er wollte nichts weiter sein als Schriftsteller, Schreiber, Stimme. Diese Stimme hat über die Jahrzehnte hinweg nichts an Eindringlichkeit verloren und ist vielleicht heute in manchem aktueller als in den fünfziger Jahren.

Reinhold Schneider. Eine Biographie. Von Cordula Koepcke. 292 Seiten, 11 Abbildungen. Gebunden. DM 48,–/ öS 375,–/ SFr. 48.–. ISBN 3-492-01495-6.

In gleicher Ausstattung und zum gleichen Preis ist bereits erschienen:

Edith Stein. Ein Leben. Von Cordula Koepcke.
Mit einem Geleitwort von M. Amata Neyer. 1991.
336 Seiten. Gebunden.
DM 48,–/ öS 375,–/ SFr. 48.–. ISBN 3-429-01346-1.
„Das Buch ist nicht nur für jene Leser bestimmt, die Edith Stein in Verehrung zugetan sind, sondern auch für solche, die deren Weltsicht nicht teilen, aber ihre Person und ihr Werk interessant finden [...] Sehr gut zeichnet Cordula Koepcke die Idealistin Edith Stein, welche die Welt und ihre Zuhörerinnen und Zuhörer an ihren Idealen mißt, dann aber immer wieder durch schwere Erfahrungen auf den Erdboden zurückgeholt wird."
Waltraud Herbstrith, in: Christ in der Gegenwart

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

kommentare schrieben, die Kulturpolitik bestimmten, Wissen und Weltanschauung auf akademischer Ebene und in der allgemeinen Bildung vermittelten, üben auch heute diese Berufe aus. Nur: jetzt bekennen sie sich frei von staatlicher Bevormundung und bezeichnen ihre Tätigkeiten als neutral. Im Namen intellektueller Freiheit und dieser Neutralität wehren sie sich gegen personalpolitische Eingriffe des Staates in die Leitung des nationalen Hör- und Fernsehfunks. Mit den gleichen Argumenten wird gegen Religionsunterricht im Rahmen des Schulunterrichtes und gegen konfessionelle Schulen gekämpft. Die Ehrlichkeit der Kontrahenten ist nicht anzuzweifeln, es stoßen lediglich zwei Welten aufeinander.

In Anbetracht der fehlenden personellen Veränderungen ist die Frage, ob tatsächlich ein Wandel stattgefunden hat, nur zu logisch. Der bekannteste ungarische Soziologe, *Elemér Hankiss,* entwickelte bereits Mitte der 80er Jahre die Theorie, daß die herrschende Elite ihre Macht von der damaligen Einheitspartei in die Wirtschaft verlagert habe. Sie unterstützte den Systemwandel, weil ihre Vormachtstellung gewahrt blieb. Unterstellt man den Wählern, diese Zusammenhänge zumindest instinktiv zu spüren, braucht es niemanden zu wundern, daß sie auf die eigene Alternativlosigkeit mit politischer Abstinenz reagieren.
Kleine Gruppen aller Couleur versuchen mit stiller, zäher Arbeit Strukturen des Gemeinwesens zu schaffen. Sie brauchen viel Mut und Entschlossenheit, um es mit der erneut wachsenden Apathie aufzunehmen. Ihre Arbeit bringt unbestreitbar Früchte: in der Wirtschaft, in den Gemeinden, in der breiteren Öffentlichkeit, in den Kirchen. Die Mehrheit gebärdet sich dagegen unbeholfen, wartet ab, benimmt sich wie ein verwöhntes Kind, das von Mama alleingelassen wurde. Jeden Augenblick kann das Heulen beginnen. Es gibt aber noch die Minderheit der *Radikalen.* Sie wollen abrechnen und sofort die Verhältnisse von 1949 wiederherstellen. Ihre Argumente wecken Emotionen: 2 Millionen Ungarn in Rumänien, weitere 700000 bis 800000 in der Slowakei sind dort zweitrangige Bürger, die um ihre Sprache und um ihre kulturelle Identität kämpfen müssen. Eine verbale Solidarisierung kostet nichts, kann aber Gefühle hochpeitschen.

Ähnlich steht es mit dem *Antisemitismus.* Vergleichsstudien behaupten, er sei in Ungarn schwächer als sonstwo in Mitteleuropa. Er ist aber vorhanden. Als ein Enfant terrible der Regierungspartei, *István Czurka,* über einen gefährlichen Einfluß der Juden schrieb, hat er bei aller Kontroverse nicht wenig Zustimmung bekommen. Auf der anderen Seite sorgte ein Oberrabbiner von Budapest für Furore. „Würde man den Beitrag der Juden aus der ungarischen Kultur entfernen, blieben nur Volkstracht und Aprikosenschnaps zurück", verlautete er vor einigen Wochen in der Presse. Antisemiten sahen sich dadurch bestätigt.
Radikalismus dieser oder jener Art ist aber nur Feuerwerk, das die Gesellschaft und die Politik nur wenig berührt. Die Hauptfragen sind, ob und wie der volksverbundene Populismus sich einer solidaritätsgeprägten Modernität Europas öffnen kann und umgekehrt, ob und wie die ungarische Variante des Liberalismus den Weg zum Volk, zur Anerkennung der nationalen Tradition und zum sozialen Denken finden kann.
Unter allen öffentlichen Institutionen hat die ungarische Gesellschaft 1989 wie 1991 den *Kirchen* das höchste Ansehen zugeschrieben. Sie besaßen mehr Prestige als das Parlament, die Regierung, Lokalvertretungen oder sonst etwas. Ihr Beitrag wurde erwartet zur Sanierung des Schulwesens und der Sozialfürsorge, ihre Mitarbeit wurde gewünscht in Kultur und Politik. Nicht nur die Frommen, sondern die Gesellschaft insgesamt wollte den Kirchen wichtige Funktionen übertragen. In Ungarn bezeichnen sich gegenwärtig 70 Prozent der Menschen als religiös. Ein nur wenig höherer Anteil der Kinder wird getauft, in die Kirchen kommen aber auch zur Weihnachtszeit lediglich 31 bis 32 Prozent der Ungarn. Der Sonntagskirchgang liegt bei etwa 12 Prozent aller Katholiken. Die Beteiligung der Kirchen an der Lösung moralischer Probleme, bei der Bewältigung sozialer Spannungen und in Fragen der Kultur und Bildung hat dagegen 80 bis 84 Prozent der Bevölkerung gefordert. Die große Mehrheit sprach sich für die Wiedererrichtung kirchlicher Schulen wie für die Rückerstattung der vor 40 Jahren beschlagnahmten Immobilien der Kirchen aus. Allem Anschein nach wurde den Kirchen die Rolle eines Allheilmittels zugedacht.

Die Kirchen bedürfen selber der Heilung

Zur glaubwürdigen Verkündigung des Heiles und zur Heilung der tief verwundeten ungarischen Gesellschaft bedürfen die Kirchen selbst einer Heilung. 40 Jahre Verfolgung haben auch ihnen schweren Schaden zugefügt, wie die Gesellschaft sind sie atomisiert. Auf 1000 Katholiken kommen halb so viele Priester wie in Deutschland oder Österreich. Die geregelte Mitarbeit von Laien in der Kirche wurde vom Staat nicht gewünscht, von der kirchlichen Praxis nicht vorbereitet. Seelsorge, Gemeindearbeit, Kirchenverwaltung waren und blieben rein priesterliche Tätigkeiten. Der Klerus, alt und klein an Zahl, war und ist durch die Aufgabenhäufung überbelastet. Es fehlt die Energie zu Neuerungen, zu Umorganisation, zur Vorbereitung von Laienhelfern.

Einen Hoffnungsschimmer bildeten die *Basisgruppen* und die *spirituellen Bewegungen.* Die Zahl der ersteren wurde in den 80er Jahren auf vier- bis fünftausend geschätzt. Vierzehn Bewegungen beteiligen sich jetzt an regelmäßigen Treffen. In den letzten drei Jahren hat auch das Ordensleben neu begonnen. Drei Männerorden und ein Schwesternorden waren, mit einer beschränkten Mitgliederzahl, für die Führung von acht katholischen Gymnasien in der kommunistischen Zeit zugelassen, einige Frauenorden konnten im Untergrund bestehen bleiben. Andere Orden sammeln jetzt ihre versprengten Mitglieder aus dem In- und Ausland. Anfang 1992 hatten bereits 21 Männer- und 42 Frauenorden wieder in Ungarn Fuß gefaßt, kaum einer hat jedoch ein Ordenshaus oder eine andere

Institution zurückerhalten. Ein Gesetz über die Rückerstattung wurde zwar bereits im Frühling 1991 mit überwiegender Mehrheit im Parlament verabschiedet, aber seitdem stehen die konkreten Fälle der Rückgabe im Kreuzfeuer der Medien und der Oppositionsparteien. Immer häufiger wird von einem *Kulturkampf* gesprochen.

Die Kirchen, vor allem die katholische, deren Mitglieder den Taufquoten entsprechend 67 Prozent der Bevölkerung Ungarns stellen, stehen vor historischen Aufgaben. Sie müssen bei aller Vielfalt eine innere Einheit herstellen, die verschiedenen Ansätze integrieren, Kirchesein im Miteinander verwirklichen. Eine unerläßliche Vorbedingung dazu ist die Einbeziehung der *Laien.* Im Prozeß des Kirchewerdens kann die Frage der profanen Funktionen nicht ausgeklammert werden: Es ist zu entscheiden, was für Aufgaben die Kirchen übernehmen wollen und unter welchen Bedingungen.

Ein zweiter Komplex betrifft die Infrastruktur und die Finanzierung der Kirchen sowie das Staat-Kirche-Verhältnis. Kämpfe um die Rückgabe von Gebäuden gehören zum Alltag des Postkommunismus. Ordensgemeinschaften haben eine Bleibe bitter notwendig, um ihre Kommunität auch im Zusammenleben realisieren zu können. Eine große Zahl christlicher Eltern möchte den eigenen Kindern in einer konfessionellen Schule religiöse Erziehung zuteil werden lassen. Das ehemalige und vor 40 Jahren verstaatlichte Kloster oder die Schule beherbergt aber jetzt Mieter oder eine staatliche Institution mit Zöglingen. Sie sind nicht schuld an dieser Situation, würden aber zu Leidtragenden, wenn man sie ausweisen würde. Würden die Kirchen, die Orden ihre Rechte durchsetzen, würden sie Unschuldige verletzen und sich Feinde schaffen. Was sollen sie tun? Schon vor ihrer Entscheidung werden sie zur Bedrohung des Status quo und dessen Nutznießer. Kirchen gelangen gewollt oder ungewollt in eine Machtposition und entfachen Religions- und Kirchenfeindlichkeit. Deren Samen wurden vom Kommunismus gesät, bewässert wird jedoch diese Saat von der Hast und von der Unempfindlichkeit für legitime Interessen der Mitbetroffenen. Im Endergebnis droht ein tiefer Graben zwischen den Kirchen und dem nichtglaubenden Teil der Gesellschaft zu entstehen.

Die Kirchen bringen viel Kraft auf, um sich selbst zu erneuern und um dafür die äußeren Voraussetzungen zu schaffen. Es fragt sich, wieviel Energie für ihre Hauptaufgabe, für die Verkündigung der frohen Botschaft bleibt, wie weit sie sich aufraffen können, das Evangelium zu den Fernstehenden, zu den Nichtglaubenden, zur Gegenseite des Kirchenkampfes zu tragen. Es fragt sich schließlich, ob sie dieser „Gegenseite" genug Achtung entgegenbringen können, um deren Denkweise, Sprache, Argumente kennenzulernen. Sonst können sie kaum hoffen, Gehör zu finden.

Vor zwei bis drei Jahren hat die ungarische Gesellschaft die Heilung ihrer inneren Zerrissenheit vor allem von den Kirchen erwartet. Seitdem sind die Kirchen voll in den Strudel der Politik, der Wirtschaft und materieller Interessen hineingeraten. Sie müssen noch sehr große Anstrengungen machen, um nicht zur weiteren Teilung der Gesellschaft beizutragen, sondern für alle zum sichtbaren Sakrament der Einheit zu werden.

Miklós Tomka

„Die Krise kann nicht einfach gemanagt werden"

Ein Gespräch mit dem Münsteraner Regens Hans Döink

In ihrem Schreiben über den priesterlichen Dienst haben die deutschen Bischöfe ungewöhnlich offen die Schwierigkeiten benannt, mit denen sich gegenwärtig Priester auseinandersetzen müssen (vgl. HK, Dezember 1992, 544f.). Von vier Problembereichen ist dabei die Rede: Dem Schwund kirchlicher Glaubenspraxis, dem Bedeutungsverlust der Kirche in der Gesellschaft, den Identitätsproblemen von Priestern und deren „persönlichen inneren Problemen". Um diesen Krisenphänomenen aus der Perspektive der subjektiven Betroffenheit näherzukommen, sprachen wir mit dem Regens des Priesterseminars der Diözese Münster, Hans Döink. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Dr. Döink, in ihrem Schreiben über den priesterlichen Dienst hat die Deutsche Bischofskonferenz eine sehr ehrliche und offene Darstellung der Probleme vorgelegt, die heute Priester zu bewältigen haben. Entspricht das von den Bischöfen gezeichnete Bild Ihrer Erfahrung? Wo sehen Sie besonders schwerwiegende Ursachen, die für die gegenwärtige Krisensituation verantwortlich sind?

Döink: Die Analyse der Bischöfe ist realistisch. Alle vier der angesprochenen Problembereiche kommen in den Ge-

sprächen, die ich mit Priestern führe, vor, selbstverständlich in unterschiedlicher Mischung und Intensität. Welche Ursachen nun im einzelnen eine Krisensituation bewirken, ist schwer zu sagen, weil es sich meistens um ein Geflecht von Gründen handelt. Wie im Schreiben angedeutet kommen die äußeren Einflüsse, die gesamte kirchliche Großwetterlage und die Ursachen, die in der Person und Lebensgeschichte des einzelnen liegen, zusammen.

HK: Wenn vom Priesterberuf die Rede ist, wird meist von der enormen Belastung oder sogar Überlastung als einem der offenkundigsten Probleme gesprochen. Ist auch bei der Frage der Belastung die Unterscheidung zwischen der „äußeren" und der „inneren" Problematik sinnvoll, und wenn ja, was macht die innere Dimension aus?

Döink: Man kann sehr wohl unterscheiden. Statt von der inneren und äußeren Problematik spreche ich lieber von Gründen, die in der Person liegen, und denen, die eher von außen einwirken. Zu den Ursachen, die in der je eigenen Person anzutreffen sind, gehören ein zu ideales Bild von sich selbst und dem Amt sowie eine Weltsicht, die die Grenzen und Bedingungen der Realität nicht genügend beachtet. Die daraus erwachsenen Ansprüche belasten und überfordern. Eine weitere Ursache ist die schon lange benannte geringere Belastbarkeit, besonders der jüngeren Priester. Diese ist jedoch nicht nur bei Priestern zu beobachten. Die höhere Belastungssituation unserer Gesellschaft hat Ulrich Beck mit der „Risikogesellschaft" deutlich beschrieben. Es zeigt sich gerade hier, wie sehr die inneren und äußeren Ursachen miteinander verflochten sind.

HK: Heißt das, die häufig beklagte Überforderung hat wesentlich eine psychische Dimension und ist gar nicht so sehr ein Problem des faktisch zu leistenden Arbeitsaufwandes?

Döink: Die einzelnen Tätigkeiten des Priesters sind intensiver und differenzierter geworden. Früher ließen sich viele Aufgaben mit mehr Distanz erledigen. Da die Menschen heute individueller leben und vielleicht stärker als früher persönliche Lebens- und Glaubenshilfe erwarten, ist Seelsorge intensiver geworden. Jeder einzelne und jede Situation verlangen, daß sich der Seelsorger persönlich darauf einstellt. Früher konnte man sich auf die Rolle oder hinter einen Ritus zurückziehen.

„Die Person des Priesters steht eindeutig im Vordergrund"

HK: Was von vielen Priestern heute als sehr einfordernd empfunden wird, hat also eine wesentliche Ursache darin, daß nicht mehr so sehr Erwartungen an seine Rolle, sondern viel stärker Erwartungen an seine Person gerichtet werden.

Döink: Die Person steht eindeutig im Vordergrund. Kapläne klagen oft: „Wenn jemand beispielsweise in einem Trauerfall zu mir kommt, entsteht oft eine sehr persönliche Atmosphäre, man kommt sich recht nahe. Sobald jedoch die Beerdigung vorbei ist, tut derjenige so, als kenne man sich nicht." Da werde eine Menge an Emotionen investiert, ohne daß diese Beziehungen auf Dauer angelegt sind. Der häufige Wechsel der emotionalen Zustände wird jedoch als enorme Belastung empfunden.

HK: Aber nicht nur der häufige Wechsel, sondern auch das hohe emotionale Engagement selbst ist für den Seelsorger eine Überforderung ...

Döink: In der Fülle der Begegnungen ist das nicht leistbar. Es ist ein schmerzlicher Lernprozeß, erkennen zu müssen, daß viele Beziehungen nur so lange dauern, wie der Priester gebraucht wird. Die Erwartungen, die die jungen Priester anfangs an solche Begegnungen haben, sind kaum realistisch. Das hat jemand einmal überspitzt formuliert: Die Priester erwarten hier mit emotionalen Zuwendungen ein zweites Gehalt.

HK: Sollen damit nicht einfach auch emotionale Defizite kompensiert werden, die eine zölibatäre Lebensform fast zwangsläufig mit sich bringt? Ist der Wunsch nach einer Vielzahl emotional intensiver Begegnungen vor diesem Hintergrund nicht mehr als verständlich?

Döink: Der Wunsch ist verständlich, aber es ist keineswegs eine notwendige Folge zölibatärer Lebensform. Sicherlich ist sie eine lebenslange Herausforderung. Eine reif gelebte Ehelosigkeit beinhaltet eine Kultivierung der emotionalen Beziehungen, wobei die Anzahl nicht entscheidend ist.

HK: Wenn der Seelsorger, der Priester mit so massiven Erwartungshaltungen konfrontiert wird, muß doch auch gefragt werden, ob er umgekehrt diese nicht selbst weckt. Suggeriert Seelsorge nicht oft eine letztlich dann doch nicht vorhandene Beziehungsintensität?

Döink: Ich glaube, daß manche Seelsorger lernen müssen, nein zu sagen – zu den Erwartungen anderer und zu den Wenn nach Belastung und Überlastung gefragt wird, muß bei jüngeren Priestern auch ein anderes Moment genannt werden: eine größere Empfindsamkeit. Manche sprechen negativ von Wehleidigkeit. Positiv daran ist aber die gewachsene Fähigkeit, anderen Menschen empfindsamer zu begegnen und mehr persönliche Nähe zuzulassen.

HK: Wenn Sie schon die Wehleidigkeit angesprochen haben: Fördert man mit der dauernden Rede vom Priesternotstand nicht fast zwangsläufig eine Art „Berufs-Narzißmus", der auch einer solchen Larmoyanz und Wehleidigkeit Vorschub leisten kann, sogar muß? Wenn ich einem jungen Menschen ständig einrede, wie wichtig er ist, wie sehr er gebraucht wird und daß alle auf ihn warten ...

Döink: Da ist sicherlich etwas dran. Ich möchte noch ergänzen: Manches in der Ausbildung fördert dieses Bewußtsein. Ein Priesteramtskandidat, der den normalen Ausbil-

dungsweg geht, ist gegenüber seinen Alters- und Studiengenossen bevorteilt. Das gilt für die Wohnung, die Versorgung und die Finanzen. Ein bestimmtes Priesterbild fördert noch einmal ein solches Bewußtsein.

HK: Liegt in einem solchen „narzißtischen" Priesterbild nicht auch eine Ursache für den in dem Schreiben angesprochenen Identitätskonflikt von Priestern? Die Bischöfe nennen dabei besonders die Schwierigkeiten, die sich aus der verantwortlichen Mitarbeit von Laien im pastoralen Dienst ergeben, vor allem bei Priestern, bei denen die „Zuständigkeits- und Fähigkeitskompetenz" auseinanderklaffen. Welche Rolle spielt hier das Priesterbild und die Amtstheologie?

Döink: Der Priester repräsentiert Christus. Doch oft werden die Grenzen dieses richtigen Gedankens der Amtstheologie nicht beachtet: der Priester repräsentiert nicht in allem, was er tut, Christus, und Christus ist nicht abwesend, sondern er wirkt das Entscheidende. Mit der Priesterweihe wird keine neue Fähigkeitskompetenz verliehen. Wenn die Grenzen des Repräsentationsgedankens nicht beachtet werden – und die Gestaltung mancher Priesterweihe und Primiz lassen daran zweifeln –, sind die Identitätskonflikte programmiert.

„Wenn die Gemeinden zu Subjekten werden, wird sich auch die Rolle des Priesters ändern"

HK: Unter dem Diktat der fehlenden Priester und dem Druck, der auch aus den Gemeinden kommt – ist es da überhaupt noch möglich, schon bei der Auswahl der Priesteramtskandidaten auf deren Belastungsfähigkeit, auf eine persönliche Eignung zu achten?

Döink: Ich kann nicht ausschließen, daß der Priestermangel auch einen Einfluß auf die Auswahl hat und eine Versuchung darstellt. Aber das wollen weder die Bischöfe noch die anderen für die Ausbildung Zuständigen. Grundsätzlich muß die Eignung unabhängig von gewünschten Zahlen geprüft werden. Das sind wir nicht nur den Gemeinden schuldig, die mit dem Priester leben müssen, sondern auch dem Kandidaten selbst.

HK: Der Druck, dennoch möglichst viele Priester zu weihen, bleibt bestehen, auch wenn das kein Auswahlkriterium sein kann ...

Döink: Gemeinden können auf Dauer ohne einen Priester und ohne Eucharistiefeier nicht als Gemeinde Christi leben. Andererseits ist durch das Zweite Vatikanische Konzil die Bedeutung des ganzen Volkes Gottes neu bewußt geworden. Jeder getaufte und gefirmte Christ hat teil am gemeinsamen Priestertum und ist mitverantwortlich für die Sendung der Kirche. Auch die Sorge um genügend Priester und die Priester selbst gehört mit zur Verantwortung der Gemeinden. Das ist noch zu wenig bewußt. Zu sehr steht der Priester manchmal allein.

HK: Das heißt jedoch nicht unbedingt, daß er immer allein gelassen wird. Man trifft auch durchaus Priester, die gerne alles allein machen wollen, eine Art Monopolstellung suchen. In gewisser Hinsicht ist die „Herr-im-Haus-Rolle" ja schon auch reizvoll ...

Döink: Diese Rolle nehmen manche Priester auch von sich aus noch gerne wahr. Wenn jedoch die Gemeinden mehr zu Subjekten werden, wird sich auch die Rolle des Priesters ändern. Es muß versucht werden, den priesterlichen Dienst – der viele Aufgaben in sich gebündelt hat, die ursprünglich nicht zu ihm gehören – so zu gestalten, daß er der Verlebendigung der Gemeinden dient.

HK: Auch wenn die beklagte Belastung zu einem Teil zumindest „hausgemacht" ist – gibt es nicht doch auch eine ganze Reihe von Problemen, die „objektiv" belastend sind und eine tatsächliche Überforderung darstellen?

Döink: Es gibt eine Menge objektiver Probleme und Schwierigkeiten, die sehr belastend sind, und wir müssen uns energisch bemühen, sie gemeinsam zu bewältigen. Zum Thema Belastung möchte ich noch einen anderen Aspekt erwähnen. Ein gewisses Maß an Belastung und gelegentlicher Überlastung gibt es in allen Berufen. Die Belastung hat auch eine positive Seite. Wir und unser Dienst sind gefragt, und die Menschen wollen etwas von uns. Es muß aber auch gefragt werden: Wer ist der Arbeitgeber, der dem Priester so vieles auflädt und ihn überfordert? Oft müssen wir eingestehen, daß wir es selbst sind. Der übervolle Terminkalender kann auch eine Identitätsvergewisserung sein.

„Die unmittelbare Erfahrung kann erfüllend sein, die Fernwahrnehmung ist eher negativ"

HK: Viele der gerade von den deutschen Bischöfen in ihrem Schreiben angesprochenen Probleme – etwa der Bedeutungsverlust von Kirche, schwindende Mitgliederzahlen, Pluralisierung der Gesellschaft ... –, die ja wohl alle ihren Einfluß auf den Priesterberuf haben, müssen keineswegs neu entdeckt werden. Hat sich, wenn gegenwärtig wieder mehr von der Priesterkrise gesprochen wird, nicht einfach auch die Wahrnehmung der Priester gegenüber ihrem eigenen Beruf geändert?

Döink: Seit etwa zwei Jahren mache ich bei den Treffen auch der älteren Weihejahrgänge die Beobachtung, daß eine viel größere Offenheit bei den Gesprächen herrscht als früher. Heute ergeben sich schon nach kurzer Zeit oft intensive und sehr persönliche Gespräche über die Berufs- und Lebenssituation. Diese offenen Gespräche bedrängen auch den einen oder anderen. Meistens sehen die Priester darin aber eine Befreiung. Man möchte sich über die Situation der Kirche und die eigene Lage offen austauschen und empfindet das nicht als Jammern.

HK: Ist also vieles von dem, was sich nun als Krise darstellt, mehr eine Folge davon, daß die Situation mittlerweile offener und realistischer benannt wird?

Döink: Das offene Benennen der Situation bewirkt nicht die Krise. Ich meine, daß darin ein erster Schritt der Bewältigung liegt. Viele Priester sehen die Lage sehr nüchtern und sind doch persönlich nicht in einer Krise. Auch sie bewegt die schwindende Akzeptanz und die kleiner werdenden Zahlen. Sie kritisieren auch und suchen nach anderen Wegen. Sie leben aber aus einer Grundzufriedenheit, die sie trotz der Fragen gut arbeiten und leben läßt.

HK: Gibt es demnach, neben der faktischen Überforderung auch einen eher herbeigeredeten Teil der Problemsituation?

Döink: Ich möchte als Antwort ein Ergebnis der Allensbachumfrage „Frauen und Kirche" zum Vergleich heranziehen. Es zeigt sich ein deutlicher Unterschied zwischen der Einschätzung der kirchlichen Gesamtsituation und der Erfahrung von Kirche im persönlichen Nahbereich. Wenn ich mit Kaplänen über ihre Situation in der Gemeinde spreche, höre ich oft: „Mir geht's gut, und die Arbeit macht mir Freude." Wenn diese Kapläne in einer Gruppe zusammen sind, wechselt der Tenor der Gespräche. Es wird geschimpft und gestöhnt. Da ist meines Erachtens ein ähnliches Phänomen wie in der Frauenstudie zu beobachten: die unmittelbare Erfahrung kann durchaus erfüllend sein, die Fernwahrnehmung ist eher negativ.

HK: Der Tübinger Moraltheologe Gerfried Hunold hat jüngst von einer „regelrechten Systemangst" und einer gedrückten Stimmung bei den jungen Theologie-Studierenden gesprochen. Diese sei nur zu verständlich, wenn absehbar sei, daß Priester, Laientheologen und -theologinnen künftig bis zu sieben Gemeinden betreuen müßten. Wie schlägt sich die spätere Arbeitssituation nach Ihrer Erfahrung auf die Stimmung der Auszubildenden nieder?

Döink: Die Aussicht, mehrere Gemeinden betreuen zu müssen, ist für die allermeisten eher abschreckend. Was die Arbeitssituation insgesamt angeht, möchte ich unterscheiden. Diakone, die in der Gemeinde gearbeitet haben, erfahren die konkrete Praxis als Ermutigung. Mindestens in dieser Ausbildungsphase spüre ich wenig von einer „Systemangst". Als Kapläne sind sie dann doch überrascht, was da alles auf sie zukommt. Ich glaube, es ist sehr schwierig, die spätere Situation vorher richtig einzuschätzen.

HK: Die ältere Priestergeneration hat aber doch sicherlich ihren Abschreckungseffekt ...

Döink: Es gibt ältere Priester, die sehr lebendig geblieben sind und von den jüngeren geschätzt werden. Doch es stimmt, daß Kapläne oft sagen: „So wie mein Pfarrer möchte ich nicht leben. Er hat kaum freundschaftliche Beziehungen, er geht total in der Arbeit auf, Probleme überspielt er mit Aktivismus; er hat resigniert und sich eingerichtet."

HK: Ein wiederum „objektives" Faktum, das sich doch auch auf die Stimmung auswirken muß, ist die Tatsache, daß derzeit in fast allen Diözesen die Zahl der Priester zunimmt, die „aussteigen".

Döink: Jeder Austritt schmerzt, und viele stellen sich die Frage: Warum bin ich denn noch dabei? Mir scheint in der heutigen Zeit die „Fluchtbereitschaft" recht hoch zu sein. Auftretende Schwierigkeiten werden dann nicht als Herausforderung angenommen, an denen man sich eventuell auch länger abmühen muß, sondern man weicht aus oder flieht. Das kann verschiedene Formen haben. Manche meiden die Konfliktbereiche und suchen sich pastorale Nischen, andere möchten aus der Gemeindearbeit in einen kategorialen Dienst wechseln. Im Extremfall wird auch das Amt aufgegeben.

HK: Wir haben jetzt von der geringeren Belastungsfähigkeit und Fluchtbereitschaft geredet. Besteht nicht die Gefahr, die angesprochenen Probleme doch zu sehr zu Lasten des einzelnen zu reduzieren und damit eine strukturelle Seite zu übersehen? Wird dann der einzelne nicht ungerechtfertigt allein gelassen?

Döink: Die strukturellen Probleme dürfen nicht vernachlässigt werden. Sie spielen bei den meisten Amtsniederlegungen und Schwierigkeiten eine große Rolle. Deshalb ist auch besonders der ersten Teil des Schreibens der deutschen Bischöfe von den Priestern so positiv aufgenommen worden. Hier werden auch die strukturellen Probleme benannt und quasi amtlich bestätigt. Es muß sich nicht mehr jeder einzelne dafür schuldig fühlen. Wohl sind bei den meisten Amtsniederlegungen und Schwierigkeiten strukturelle und persönliche Probleme vermischt und die jeweiligen Anteile nur annähernd zu gewichten.

„Die ‚horizontale Kirchenspaltung' scheint mir besonders belastend zu sein"

HK: Welches der nun schon mehrfach angesprochenen strukturellen Probleme begegnet Ihnen bei der Aus- und Weiterbildung am häufigsten?

Döink: Besonders belastend scheint mir die „horizontale Kirchenspaltung" zu sein. Viele Priester können etliche kirchenamtliche Weisungen und Verlautbarungen, die aus Rom oder von sonstigen Autoritäten kommen, nicht mehr mittragen. Sie erleben täglich, daß „gute" Christen ihr Leben nach anderen Maßstäben ausrichten und sie dem nur zustimmen können. Sie begegnen mehr und mehr Menschen, die überzeugend als Christen leben, die Kirche aber in manchen wichtigen Bereichen als inkompetent oder hoffnungslos rückständig ansehen. Weil viele Priester das verstehen und diese Einstellung auch teilen, sie andererseits dem Papst und der Kirche gegenüber loyal sein möchten, belastet sie diese Spaltung sehr.

HK: Wenn die Praxis in den Gemeinden nicht von allen, aber

doch von einem guten Teil der Priester als überfordernd empfunden wird, müssen da nicht auch Rückfragen an die Ausbildung gestellt werden?

Döink: Sicher. Obwohl es seit langem immer wieder kleinere Veränderungen gibt, leben unsere Konvikte und Seminare nach dem tridentinischen Modell. Das tridentinische Seminar ist in seiner Struktur auf eine kirchliche und gesellschaftliche Situation zugeschnitten, die es heute so nicht mehr gibt. Früher bestand etwa das Erwachsenwerden und Reifen darin, daß man in eine vorgegebene kirchliche oder gesellschaftliche Rolle und Position hineinwuchs. Die Ausbildung sollte darauf vorbereiten, sich in ein festes vorgegebenes System von Regeln und Normen einzufinden. Wenn das gelungen war, brauchte man sich bis zum Lebensende nicht mehr zu verändern.

„Die Befähigung zur Eigenverantwortung ist besonders dringlich"

HK: Auf die inzwischen völlig veränderte Situation in Kirche und Gesellschaft wird in den Seminaren also ungenügend vorbereitet?

Döink: Weder in der Kirche noch in der Gesellschaft gibt es diese dauerhaften Rollen und gleichbleibenden Aufgaben. Das gesellschaftliche Leben differenziert sich in viele spezialisierte Bereiche, in denen keiner mehr überall zu Hause sein kann. In den einzelnen Bereichen gibt es oft rasante Entwicklungen, und man muß sich ständig neu orientieren und entscheiden. Dabei ist die eigene Verantwortung stark gefordert. Die Fähigkeit, eigenverantwortlich zu handeln und auch die Konsequenzen dafür zu tragen, wird in den Seminaren noch zu wenig gefördert. Eher geht es darum, vorgegebene Regeln und Ordnungen zu übernehmen. Unter diesem Aspekt und wegen der Praxisferne halte ich die jetzige Ausbildung nicht mehr für angemessen.

HK: Umgekehrt kann es ja durchaus sein – und dies hat nicht erst Drewermann beobachtet –, daß genau dieses feste Regel- und Normensystem eine Anziehungskraft auf bestimmte Persönlichkeitstypen ausübt …

Döink: Damit trifft sich die Beobachtung, daß bei den Studenten der Drang, im Seminar zu bleiben, größer geworden ist. Erwägungen zu alternativen Formen der Ausbildung oder gar zur Auflösung der Seminare stoßen bei nicht wenigen Studenten auf Protest. Das kann ich auch verstehen. In einer unsicher erscheinenden Welt bietet das Seminar und diese Ausbildung einen Ort relativer Sicherheit. Das kann attraktiv sein. Ein solches Bedürfnis nach Sicherheit kann sehr wohl Anlaß zum Ergreifen eines kirchlichen Berufes oder des Priesterberufes sein. Ich meine aber, als Motivation für den Weg bis zur Priesterweihe und vor allem in der Seelsorgearbeit reicht das nicht. Wir Verantwortlichen müssen das den Studenten auch sagen.

HK: Was muß sich grundsätzlich an der Priesterausbildung ändern, um der Belastungssituation im späteren Berufsalltag besser gerecht zu werden?

Döink: In der Ausbildung sollten wir uns bemühen, die menschlich-geistliche Reifung noch stärker zu fördern. Im Schreiben der deutschen Bischöfe klingt das an, und das nachsynodale Schreiben des Papstes „Pastores dabo vobis" von 1992 sagt das deutlich, wenn für die Ausbildung die menschliche Reifung und Bildung als Grundlage für die ganze Priesterausbildung bezeichnet wird. Mir scheint die Förderung der Fähigkeit zur Eigenverantwortung besonders dringlich zu sein. Ich meine damit ein eigenverantwortliches Handeln, das jeweils den einzelnen Menschen, die Gemeinde, die Kirche und sich selbst im Blick hat. Damit verbunden sind wichtige andere Fähigkeiten. Diese menschlich-geistliche Reifung wird bei den Priesteramtskandidaten zeitlich nicht einheitlich verlaufen und auch nicht für alle in den gleichen Bereichen erforderlich sein. Darauf müssen wir Rücksicht nehmen und diesem Prozeß Zeit und Raum gewähren, d.h. die Ausbildungswege individueller gestalten. Darüber hinaus ist meines Erachtens das unmittelbare Erfahren der Lebens- und Arbeitssituation in der Gemeinde und eine intensive persönliche Begleitung – neben dem Spiritual – unerläßlich.

„Die menschlich-geistliche Reifung muß gefördert werden"

HK: Die von Ihnen beschriebene flexiblere und eigenverantwortlichere Rolle verlangt aber zugleich auch ein hohes Maß an sozialer Kompetenz, an Fähigkeit zur Kooperation und Kommunikation. Kommt das ausreichend in der Ausbildung in den Blick?

Döink: Gerade auch die von Ihnen genannten Fähigkeiten meine ich, wenn ich von der Förderung der menschlich-geistlichen Reifung spreche. Das Defizit auf diesem Gebiet der Ausbildung wird deutlich wahrgenommen. Priesteramtskandidaten und Kapläne fordern eine pastoralpsychologische Ausbildung oder deren Vorverlegung in die erste Bildungsphase. In Pastoralkursen findet diese pastoralpsychologische Ausbildung jetzt schon häufig statt.

HK: Kann aber vieles an dieser Krisensituation nicht – und Sie haben ja schon an einigen Stellen darauf verwiesen – noch stärker auch als Chance begriffen werden?

Döink: Die Krise kann uns herausfordern, uns auf den Kern unserer Sendung und das Wesen der Kirche zu besinnen und zu fragen, wie wir als Christen und Kirche auf die heutige Situation in der Kirche und Gesellschaft reagieren können, um dem Evangelium und dem Reich Gottes Raum zu schaffen. Das kann unseren Blick weiten und manche hausgemachten Probleme relativieren. Die Krisensituation erfordert eine geistliche Bewältigung und kann nicht einfach gemanagt werden. Darin liegt unsere Chance.

Frieden in Gerechtigkeit

Christliche Friedensethik in einer Zeit der Umbrüche

Anfang der achtziger Jahre konzentrierte sich die christliche Friedensethik auf die Bewertung der nuklearen Abschreckung im Rahmen des Ost-West-Konflikts. Heute steht auf der Tagesordnung die Frage, wie angesichts zahlreicher Gewaltherde und Konfliktpotentiale eine friedliche und gerechte Weltordnung aufgebaut werden kann. Wie müssen entsprechende Ordnungsstrukturen beschaffen sein? Welche Rolle kann der Einsatz militärischer Mittel spielen? Thomas Hoppe, stellvertretender Leiter des Hamburger Instituts für Theologie und Frieden, entwirft in seinem Beitrag Perspektiven einer christlichen Friedensethik angesichts der gegenwärtigen Weltunordnung.

Seit US-Präsident *George Bush* vor etwa zwei Jahren das Programm einer „neuen Weltordnung" verkündete, sind nicht wenige der damit verbundenen Hoffnungen ins Wanken geraten. Ein erstes Warnzeichen, daß sich im neu entstehenden internationalen politischen Koordinatensystem zu viel von friedensethisch bedenklichen, doch überwunden geglaubten Elementen konservieren könnte, bedeutete der zweite Krieg am Golf, der mit dem Überfall des Irak auf Kuwait seinen Anfang nahm. Und spätestens der sich mit einer anscheinend unerbittlichen machtpolitischen Logik entwickelnde Konflikt im ehemaligen Jugoslawien fegte jede Illusion darüber hinweg, daß mit dem System der großen Abschreckung zwischen zwei antagonistischen Blöcken auch die Institution des Krieges überwunden sein könnte. Krieg kehrt als Mittel der Politik nach Europa zurück – was die Europäer weit mehr verwundern dürfte als jene Einwohner außereuropäischer Regionen, die auch in den vergangenen vierzig Jahren kriegerische Konflikte als Alltagswirklichkeit erleiden mußten. Und es spricht einiges dafür, daß sie dies nicht selten stellvertretend für die Menschen in Europa taten, weil das Risiko einer gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen den Supermächten in dieser Region zu hoch erschien.

Eine „neue Weltunordnung" zeichnet sich ab

Eine „neue Weltunordnung" *(Ken Jowitt)* zeichnet sich ab, mit schwindenden ordnungspolitischen Chancen; vor allem jene Organisationen und Institutionen, denen besondere Bedeutung für die Sicherung des internationalen Friedens zukommt (wie der UNO oder für Europa der KSZE), stehen unter einem wachsenden Erwartungsdruck, dem sie angesichts ihrer tatsächlichen Strukturen, Kompetenzen und materiellen Ausstattung kaum gerecht werden können. Auch dies läßt sich erklären; sind doch jene Einrichtungen in ihren Wirkungsmöglichkeiten auf den politischen Willen derer angewiesen, die sie ins Leben riefen: der Nationalstaaten und ihrer Bereitschaft, Souveränitätsrechte wenigstens teilweise zu suspendieren.

Wo dies nicht gelingt, besonders wo in konkreten Einzelfällen immer wieder Zielkonflikte zwischen partikularen nationalen Interessenlagen und den Erfordernissen eines „Weltgemeinwohls" auftreten, bleibt die Rolle solcher internationaler Organe schwach. Es sind gerade die brisantesten und blutigsten Konflikte, in denen diese Beobachtung immer erneut zu machen ist. Mancher mag fragen, ob, konsequent zu Ende gedacht, diese Entwicklungen nicht offenbaren, daß die Logik der Machtpolitik in einem durch große Machtasymmetrien gekennzeichneten, weitgehend anarchischen internationalen System und das Konzept kollektiver Sicherheit, wie es sich in der Charta der UN manifestiert, letzten Endes unvereinbar sind.

Dies wäre folgenreich, nicht nur für die „Grundphilosophie" einer neuen Friedensordnung für Europa und andere Teile der Welt (besonders den Nahen Osten), sondern auch für den Grundansatz friedensethischer Reflexion über diese Probleme. Denn – zugespitzt, aber vielleicht dennoch zutreffend – es stellen sich z.B. die Fragen nach einer erweiterten Rolle für deutsche Streitkräfte je anders, abhängig davon, ob man sie unter der Perspektive „kollektiver Sicherheit" oder „kollektiver oder einzelstaatlicher Selbstbehauptung" diskutiert.

Im ersten Fall wird sich primär die Frage stellen, welchen *Solidarbeitrag* die einzelnen Mitgliedsstaaten eines Systems kollektiver Sicherheit erbringen müßten, damit die friedenserhaltende und ggf. -durchsetzende Funktion des Systems gewahrt werden kann. Konkret: wäre die heutige KSZE ein voll entfaltetes System kollektiver Sicherheit, so könnte ein Staat kaum argumentieren, er wolle zwar dessen Effizienz garantiert sehen, doch ohne Rückgriff auf diejenigen Beiträge – inkl. bewaffneter Kontingente –, die er selbst dazu leisten könnte. Denn gemäß der dem Modell innewohnenden Logik leistete ja jeder Einzelstaat eben z.B. durch die Abtretung von Kontingenten und Kommandovollmachten einen Beitrag zur Garantie seiner eigenen Sicherheit, der der einzelstaatlichen Risikovorsorge vorzuziehen wäre.

Der Hauptaspekt der Friedenssicherung in einem solchen System liegt gleichwohl nicht auf dem militärischen Sektor, sondern im *politischen* Bereich: Der Austrag von Konflikten soll so weit „verregelt" und mit Methoden friedlicher Streitbeilegung begrenzt werden, daß der Rückgriff auf Gewaltmittel weitgehend obsolet wird. Dies vor allem deswegen, weil Multinationalität, Gewaltenteilung, Einhegung von Macht und Machtkontrolle zu den grundlegenden Bausteinen eines sol-

chen Systems gehören müßten und damit den gewaltsamen Ausbruch eines einzelstaatlichen Akteurs aus den einmal vereinbarten Regeln schwierig, wenn nicht unmöglich werden ließen. Bewaffnete Kontingente hätten überdies einen anderen Charakter, als er herkömmlicherweise dem Militär zugesprochen wird; ihre Rolle würde sich darauf beschränken, verabredete Friedensstrukturen zu erhalten, statt im Prinzip gleichzeitig Instrument einer Außenpolitik mit expansionistischen Zielen sein zu können. Auf derartiger *strukturbedingter Friedenstauglichkeit,* nicht politischen Bekundungen, die leicht revidiert werden könnten, würde die Stabilität einer solchen Ordnung vor allem beruhen.

Anders stellt sich die Situation im zweiten Fall dar. Wer von der Logik kollektiver oder einzelstaatlicher Selbstbehauptung her denkt, hat zunächst und vor allem für das zentrale friedenspolitische Problem, das „Sicherheitsdilemma" zwischen miteinander konkurrierenden Staaten(gruppen), keine Lösung anzubieten. Wenn Nationalstaaten ihre Sicherheit nicht miteinander, innerhalb eines verläßlichen Systems gemeinsamer, durchsetzbarer Regeln, organisieren können, so bleibt ihnen keine andere Alternative als letztlich der Versuch, unter Zugrundelegung von differenzierten, weit ausgreifenden Risikoanalysen oder Bedrohungsszenarien das für ihre Sicherheit notwendige Maß an militärischer Vorsorge zu bestimmen. Politische Friedenssicherung tritt leicht an die zweite Stelle, weil die zentrale Bedingung für ihre Wirksamkeit: die Verbindlichkeit und Durchsetzbarkeit gemeinsamer Regeln, nicht garantiert ist. Gerade dadurch aber erhöhen sich u. U. allseits die Anreize weiter, der *militärischen Option* ein starkes Gewicht zuzuweisen. Es ist entscheidend, zu sehen, daß bereits allseitige Defensivität der politischen Intentionen, gepaart mit vorsichtigem Kalkül und einem nicht unerheblichen Maß an vielleicht durchaus begründbarem Mißtrauen, für das Entstehen des Sicherheitsdilemmas hinreicht. Die Annahme darüber hinausgehender nationaler Ziele oder Interessenlagen ist nicht erforderlich (womit nicht behauptet sein soll, daß sie in der Wirklichkeit keine Rolle spielten).

„Gaudium et Spes" ist heute aktueller denn je

Werden nationale Streitkräfte nicht durch ein sicherheitspolitisches „Regime", das zumindest die Grundstrukturen eines Systems kollektiver Sicherheit aufweist, eingehegt und wenigstens ab einer bestimmten Größe supranationaler politischer Kontrolle unterworfen, so steht zu erwarten, daß manche Konflikte, die im Prinzip einer friedlichen Bearbeitung zugänglich wären, mangels dafür bereitstehender Instrumentarien und Institutionen allzu rasch in gewalttätigen Austrag münden. Eine friedenspolitische Begründung und Begrenzung militärischer Vorkehrungen ist daher – entgegen einem verbreiteten Eindruck – keineswegs neutral gegenüber dem sicherheitspolitischen Umfeld, auf das hin sie formuliert werden muß. Das Wort vom „Primat der Politik" hat nicht nur für das Verhältnis zwischen Streitkräften und politischer Führung und für die Wehrform, sondern auch für die Rolle militärischer Vorkehrungen im Kontext von Friedenspolitik überhaupt eine unmittelbare Bedeutung.

Infolgedessen stehen die beiden oben unterschiedenen Konzeptionen *nicht gleichwertig nebeneinander,* und zwar auch dann nicht, wenn die Realisierung eines voll entfalteten Systems kollektiver Sicherheit in Europa bis auf weiteres nur schwer vorankommt. Der Unterschied besteht darin, daß im Fall eines Systems kollektiver Sicherheit das Sicherheitsdilemma wie prinzipiell auch das Problem der Machtasymmetrien wesentlich entschärft, wenn nicht beseitigt werden können, und zwar „vor allem mit politischen Mitteln" (Friedenswort der deutschen Bischöfe „Gerechtigkeit schafft Frieden" 1983, S. 49).

Zu fragen bleibt also, wie man das heute real gegebene internationale System in eine Richtung bewegen kann, die dieser Grundphilosophie folgt. Hieran werden sich letztlich Leistungsfähigkeit und -grenzen solcher Modelle messen lassen müssen. Man kann den Eindruck gewinnen, das internationale System oszilliere gewissermaßen zwischen der Tendenz, zunehmend Strukturmerkmale eines Systems kollektiver Sicherheit auszubilden, und der zeitweise übermächtig scheinenden Kraft traditioneller und nationalstaatlicher Orientierungen, die zudem in manchem Detail an Maximen erinnern, wie sie Machiavelli beschrieben hat. In diesem Prozeß gibt es Eigendynamiken, aber auch „Soll-Einbruchstellen", an denen bewußtes Handeln einzelner Akteure die Gesamtentwicklung entscheidend umzusteuern vermag (die historische Rolle *Michail Gorbatschows* mag hier als Beispiel dienen). Alles kommt darauf an, sie richtig zu nutzen.

Die *ethische Perspektive,* so zeigen geschichtliche Erfahrungen wie aktuelle Entwicklungen gleichermaßen, ist nur eine und überwiegend wohl auch nicht die entscheidende Bestimmungsgröße für politisches Handeln. Auch ein „Realpolitiker" wägt zwar ab, jedoch allzu oft nicht am Maßstab einer Wertehierarchie, sondern beispielsweise zwischen den Interessen am Schutz und an der Durchsetzung von Menschenrechten auf der einen Seite und bedeutenden sicherheitspolitischen, ökonomischen oder sonstigen Interessen auf der anderen – wobei die Menschenrechte nicht selten das Nachsehen haben. Es kann mithin nicht als selbstverständlich unterstellt werden, daß Grundaussagen kirchlicher Friedensethik eine Art politisch-gesellschaftlichen „common sense" beschreiben. Sie bleiben insofern eine *kritische Größe,* und die Lektüre des einschlägigen Kapitels der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (Nr. 77–90) läßt spüren, daß dies den Konzilsvätern bewußt war.

Die Aussagen dieses Textes haben auch fast dreißig Jahre nach seiner Verkündigung durch das Konzil nichts an ihrer Aktualität eingebüßt, im Gegenteil. Unter den Vorzeichen des Kalten Krieges schien es auf weite Strecken, als sei in der Praxis wenig mehr möglich, als nach klugen Kriegsvermeidungsstrategien Ausschau zu halten. Die weit anspruchsvolle-

ren Aufgabe der Friedensgestaltung war als Desiderat wohl bewußt, schien aber in einer spezifischen Weise historisch-politisch ortlos zu sein. Unter den heutigen Handlungsbedingungen geht es entscheidend um die Umsetzung der Überlegungen, die das Konzil dem „Aufbau der Internationalen Gemeinschaft" widmet. In ihnen steht der *integrale Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit* im Zentrum; er stellt gewissermaßen den archimedischen Punkt dar, von dem her der ganze Entwurf entfaltet wird. Würde er heute nochmals verfaßt werden müssen, so würde sicher in diesen Zusammenhang das große Thema der *Bewahrung der Lebensgrundlagen* integriert. Es bildet seit geraumer Zeit einen thematischen Schwerpunkt nicht nur im ökumenischen Prozeß, sondern auch in den Botschaften des Papstes.

Gewaltfreie Konfliktlösungen müssen Vorrang haben

Die Fragen, wie man mehr Gerechtigkeit herbeiführen, Frieden besser gestalten und die natürliche Umwelt auch folgenden Generationen bewohnbar erhalten kann, erweisen sich als vielfältig miteinander vernetzt. Sie kontrastieren hart mit einer „realpolitischen" Zukunftsperspektive, wie sie der Philosoph *Ernst Tugendhat* entwirft:
„Gefahren bestehen insbesondere für die Dritte Welt ... Die ganze nördliche Welt hat sich gegen die Länder des Südens vereint. Dieser Antagonismus ist in erster Linie ökonomischer Natur: die nördliche Welt wird sich mehr denn je in eine Festung gegen die südliche Welt verwandeln. Die Devise lautet: auf gar keinen Fall die Dritte Welt an den Reichtümern teilhaben lassen, vielmehr diese Reichtümer für sich behalten und vermehren; die südliche Bevölkerung in ein noch tieferes Elend herabsinken lassen; einen gerechten Markt für Rohstoffe ablehnen; ungerechtfertigte Interessen durchsetzen; Abschottung gegen jede Einwanderung. So wird das vordringlichste Problem nicht der Friede, sondern die Gerechtigkeit sein, die Hauptgefahr die der weiteren Vermehrung des Wohlstands in einem Teil der Erde auf Kosten des anderen; und Kriege werden lediglich als ultima ratio dienen, um das zu erreichen, was man im Normalfall durch ökonomischen Druck erreicht" *(Ernst Tugendhat,* Das Friedensproblem heute, in: ders., Ethik und Politik, Frankfurt/M. 1992, 116–132, hier 126f.).

Man muß der Analyse Tugendhats in ihrer Schärfe nicht zustimmen, um zu bemerken, daß sich vielerorts Anzeichen für die von ihm vorhergesagte Entwicklung erkennen lassen. Dies unterstreicht nur nochmals die Unselbstverständlichkeit ethischer Argumentation im Beziehungsdreieck von Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Lebensgrundlagen. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, auf die drei einzelnen Dimensionen dieses komplexen Problemzusammenhangs einzugehen und handlungsleitende Kriterien im Detail zu diskutieren. Doch soll wenigstens deutlich markiert werden, daß zwischen dem realpolitisch Wahrscheinlichen und dem politisch-ethisch Vernünftigen ein Spannungsverhältnis besteht, an dem sich ethische Reflexion wie konkretes gesellschaftlich-politisches Engagement abzuarbeiten haben.

Unter den heutigen und zukünftig absehbaren politischen Randbedingungen ergeben sich aus friedensethischer Perspektive wenigstens die folgenden Desiderate:
Sie wird zunächst mit Nachdruck den *Vorrang gewaltfreier bzw. -armer politischer Konfliktlösungen* gegenüber der militärischen Option einklagen müssen (vgl. dazu die Überlegungen der Arbeitsgruppe „Sicherheitspolitik" der Deutschen Kommission Justitia et Pax unter dem Titel „Vom ‚gerechten Krieg' zum ‚gerechten Frieden'", Bonn 1992). Ist ein Konflikt erst bis zur Gewaltanwendung eskaliert, so werden nach aller Erfahrung Konfliktmanagement und -bewältigung schwieriger, weil Eigendynamiken, emotionale und andere irrationale Faktoren, sich verstärkt Geltung erschaffen. Das hauptsächliche Defizit, das nur politisch behebbar ist, besteht heute in der zu schwachen Ausgestaltung der Mittel und Methoden der Krisenprävention, -früherkennung, politischen Kriegsursachenbekämpfung und nichtmilitärischen Konfliktbearbeitung; hier wäre auf politischer wie internationalrechtlicher Ebene mehr erreichbar, wenn nur die Bereitschaft der Nationalstaaten zu substantiellen Beschränkungen ihres Souveränitätsanspruchs stärker wäre. Wichtige Überlegungen hierzu finden sich in der „Agenda für den Frieden" des UN-Generalsekretärs *Boutros Boutros-Ghali* (vgl. Blätter für deutsche und internationale Politik 37 (1992) 9, 1130–1150). Diesen Gesichtspunkt könnte kirchliche Friedensethik ins Zentrum rücken: Wenn eine Weltfriedensordnung auf der Basis des Rechts und der Menschenrechte eine reale Chance erhalten soll, so wird sie sich nur über Zwischenstadien erreichen lassen, die mehr und mehr von der „Grundphilosophie" gewaltfreier bzw. -armer Politikmuster widerspiegeln müssen. Dies gilt für drohende innerstaatliche gewaltsame Auseinandersetzungen nicht weniger als für zwischenstaatliche Konflikte.

Voraussetzungen für einen gerechten Frieden

Dabei ist durchaus zuzugeben, daß politische Instrumente des Krisenmanagements existieren, in denen auf *Gewaltmittel* nicht vollständig verzichtet werden kann; man denke nur, z.B. im Hinblick auf die Situation im ehemaligen Jugoslawien, an die Frage, wie man – als Alternative zu militärischen Interventionsformen – ein Embargo so durchsetzen kann, daß es seinen politischen Zweck tatsächlich erreicht. Doch die bewaffnete Absicherung von Embargomaßnahmen ist nicht nur in der Quantität, sondern vor allem qualitativ unterschieden von herkömmlichen militärischen Aktionsformen; eine solche Absicherung dient ja gerade dem Ziel, die Chancen politischer Krisenbewältigung zu maximieren, den gesamten Prozeß also in der Logik des Friedens zu halten und gegen sein Abgleiten in kriegerischen Austrag zu stabilisieren.

Geht es um die Schaffung der Voraussetzungen für einen *gerechten Frieden,* so kommt heute besonders in Europa den Fragen der *Minderheitenrechte* und des Minderheitenschutzes eine überragende Bedeutung zu. Es kann friedenspolitisch nicht wünschenswert sein, die politischen Grenzen innerhalb Europas sukzessive zur Disposition zu stellen; auch wenn im KSZE-Rahmen die friedliche Revision von Grenzen bewußt offengehalten wird, darf man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß damit ein risikoreicher Weg eingeschlagen würde. Worauf es ankommt, ist die politisch-rechtliche Absicherung des Status ethnischer oder religiöser Minderheiten in einer Weise, daß diese kein Motiv zur Segregation aus bestehenden nationalstaatlichen Einheiten mehr sehen. Um dies zu erreichen, läßt sich möglicherweise nicht vermeiden, daß die innere Struktur solcher Einheiten weitreichenden Veränderungsprozessen unterzogen werden müßte.

Unter dem Gesichtspunkt der *Krisenprävention* bedarf es dringend einer politisch-ethisch reflektierten, auch in der jeweiligen Praxis möglichst *restriktiven Rüstungstransferpolitik.* Während und nach dem Ende des zweiten Golfkriegs schien darüber im Felde der erklärten Politik ein weit größeres Einvernehmen zu bestehen, als hernach in der konkreten Umsetzung in diverse Formen der Rüstungsexportkontrolle noch erkennbar wurde. Zumindest problematisch zu nennen ist es, wenn sich einzelne Staaten oder Staatengruppen einerseits darauf berufen, Nothilfe leisten zu dürfen, wo Dritte das Opfer militärischer Aggressionen werden, andererseits aber offenkundig ist, daß sie selbst solche Akte der Aggression durch ihre Rüstungsexportpraxis erst mit ermöglicht haben. Dies gilt in vergleichbarer Weise für jede Beteiligung an der Proliferation von Massenvernichtungsmitteln. „Es kann nicht als ethisch belanglos angesehen werden, ob eine Situation, in der dann Gegengewalt als letztes Mittel erscheinen mag, vermeidbar gewesen wäre oder nicht" (Vom „gerechten Krieg" zum „gerechten Frieden", S. 13f.).

Vielfältig belegen Berichte aus den Kriegsgebieten des ehemaligen Jugoslawien, wie sehr friedensethische Argumentation darauf achten muß, daß nicht einzelne ihrer Elemente – insbesondere die der Tradition des „gerechten Krieges" entnommenen Kriterien – der *politisch-ideologischen Instrumentalisierung* anheimfallen. Die Grundintention der traditionellen Lehre lag ja nicht darin, tötende Gewalt leichthin zu legitimieren, vielmehr zielte sie darauf ab, den Gebrauch von Gewalt, wenn er denn schon nicht völlig vermieden werden konnte, an strikte Bedingungen zu knüpfen und von ihnen her zu begrenzen. Die geschichtliche Erfahrung des Umgangs mit dieser Tradition bis in die heutige Zeit zeigt aber, daß mit der Gefahr ihres Mißbrauchs ständig zu rechnen ist. Wo man sich

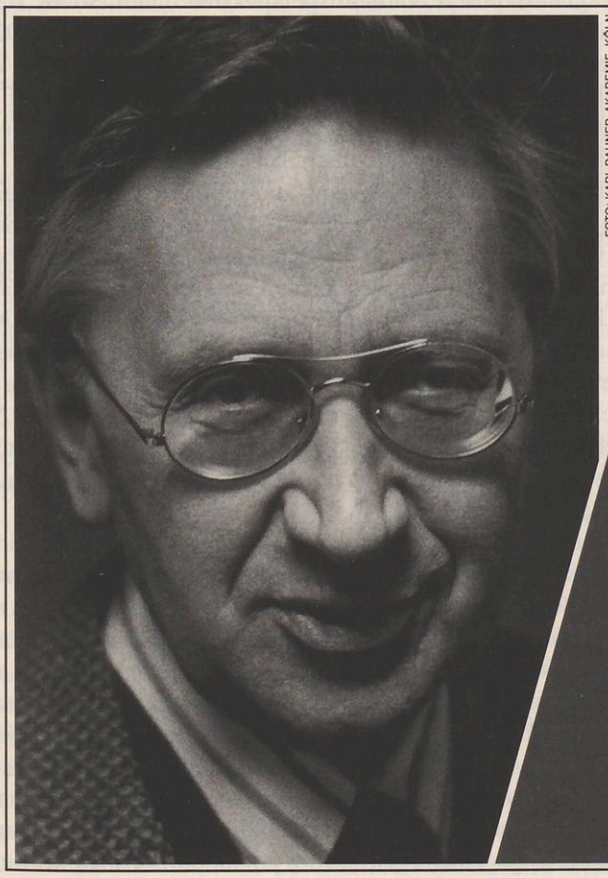


FOTO: KARL RAHNER-AKADEMIE, KÖLN

»Das Buch ist eine imponierende und konzentrierte wissenschaftliche Leistung, zu der Schlette wie wenige sonst befähigt war. Vor der Thematik braucht man nicht zu erschrecken, das Buch selbst ist in einer klaren, verständlichen und lebendigen Sprache geschrieben: lesenswert.«
Heinrich Fries in „Christ in der Gegenwart", Heft 12/93 – „Bücher der Gegenwart".

KNECHT



Sehen Sie mal rein – bei Ihrem Buchhändler!
Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main
264 Seiten, Feinleinen DM 76,–
(ISBN 3-7820-0661-5)

Universalistische Spiritualität

– in einer der heutigen Situation angemessenen dynamischen Neuinterpretation – auf sie beruft, sollte dies deshalb nur unter den notwendigen Kautelen geschehen, die mißbräuchliche Berufungen auf diese Tradition erschweren. Die Fluchtlinie der kirchlichen Friedenslehre bleibt diejenige des „gerechten Friedens".

Interventionen zugunsten der Menschenrechte dürfen nicht kontraproduktiv sein

Auf politischer wie rechtlicher Ebene stellt sich zunehmend das Problem, wie auf *schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen,* z.B. sogenannte „ethnische Säuberungen" (was nur ein Euphemismus für massenhafte Vertreibungen ist) oder Versuche direkten Genozids, seitens der internationalen Staatengemeinschaft zu reagieren sei, wenn alle Versuche nichtmilitärischer Intervention, vor allem in Form politischen und wirtschaftlichen Drucks, fehlschlagen. Einerseits geht es nicht an, derartiges einfach hinzunehmen und damit zu demonstrieren, daß ab einer bestimmten Stufe der Brutalität staatliche Macht sanktionslos ausgeht. Die Verpflichtung auf die Menschenrechte ist mehr als ein moralisch begründetes Desiderat; sie erhalten im Kontext der Vereinten Nationen und regional geltender Menschenrechtskonventionen eine auch rechtlich herausgehobene Bedeutung für den Charakter und die Organisation der internationalen Staatenwelt.
Ihre massive Verletzung zu akzeptieren, wäre gerade angesichts des Präzedenzfallcharakters solcher Ereignisse nicht zu verantworten – auch dann nicht, wenn es sich um einen innerstaatlichen Vorgang handelt, der nicht als Bedrohung des internationalen Friedens aufgefaßt werden kann (dies war der argumentative Ansatz in der Resolution 688 des UN-Sicherheitsrats in bezug auf die Kurdenverfolgung im Nordirak 1991). Auf der anderen Seite zeigt historische Erfahrung, daß unter der Berufung auf ein Recht zur „humanitären Intervention" häufig schlichte Interessenpolitik dominierender Mächte mit militärischen Mitteln betrieben wurde. Diejenigen, in deren Gebiet interveniert wurde, haben daran in den meisten Fällen wenig positive Erinnerungen.

Als unmittelbare Konsequenz daraus wird sich fordern lassen, daß zum einen der *völkerrechtliche Tatbestand,* der eine Intervention legitimieren könnte, äußerst präzise bestimmt wird, um politischen Mißbrauch so schwer wie möglich zu machen. Darüber hinaus sollte jede Form der Intervention von außen unter der bleibenden politischen Kontrolle eines inter- oder supranationalen Organs stattfinden. Die Charta der Vereinten Nationen sieht dies bereits vor, doch ist es – nicht zuletzt wegen der eingangs angesprochenen Problematik starker Machtasymmetrien – faktisch bis heute nicht gelungen, in Fällen einer von der UN legitimierten bewaffneten Aktion über eine reine Ermächtigung von UN-Mitgliedsstaaten hinauszugelangen, die dann den weiteren Verlauf der Ereignisse bestimmten. Insofern ginge es hier weniger um das ehrgeizige (wenngleich gut begründbare) Ziel einer UNO-Reform als darum, erst einmal umzusetzen, was diese in ihrer Satzung längst anvisiert. Und schließlich wäre sicherzustellen, daß die Auswirkungen solcher Interventionen nicht kontraproduktiv sind – weder kurzfristig, im Hinblick auf die humanitäre wie politische Situation im Interventionsgebiet selbst, noch längerfristig, im Blick auf das Ziel einer globalen Friedensordnung, die mehr auf der freien Zustimmung der Beteiligten als auf erzwungenen Strukturen beruht. Damit ist ein sehr restriktiver, auf Gewaltminimierung zielender Anspruch formuliert.
Dem Ziel der politischen Kriegsursachenbekämpfung entspricht eine Politik, die auch aus den Problemen der zunehmenden *Abkopplung der Dritten Welt* und der aus vielschichtigen Gründen immer weiter anwachsenden *weltweiten Migrationsströme* andere Imperative ableitet als denjenigen möglichst effizienter Abriegelung des europäischen Refugiums. Der Umgang mit dieser Problematik erfordert neben einer gezielten Bekämpfung der Fluchtursachen vor Ort vor allem die Einsicht, daß in jedem Flüchtlingsschicksal schwere menschliche Not sichtbar wird. Dies muß in der parlamentarischen Behandlung der Thematik bewußt bleiben und Stil wie Inhalt der öffentlich geführten Debatten auch um gesetzgeberische Novellierungen prägen; jedenfalls eine christliche Friedensethik kann davon nicht absehen, an diesen Gesichtspunkt zu erinnern.
Soll vermieden werden, daß „die Welt als Schrecken" *(Dieter Senghaas)* unsere Zukunftsperspektive bleibt, so ist freilich mehr zu tun, als in den bisherigen Ausführungen thematisiert werden konnte. *Hans Küngs* Frage nach dem „Projekt Weltethos" ist aufzugreifen und in ihren unterschiedlichen Facetten zu diskutieren; den Dialog der Religionen und Weltanschauungen wenigstens über die Grundelemente einer auch ethisch zustimmungsfähigen internationalen Ordnung gilt es zu befördern. Auch über die Grenzen solchen Unternehmens muß man sich allerdings im klaren bleiben. Wenn (wie soeben anläßlich einer diesbezüglichen Tagung in der Evangelischen Akademie Loccum berichtet) ein häufig anzutreffendes Argumentationsmuster gerade von nichtdemokratischen Regierungen lautet, daß schließlich auch Staatssicherheitssysteme zum Schutz der Bürger geschaffen seien und damit deren Menschenrechte garantierten, dann besteht die Gefahr, daß die Theorie der Menschenrechte in der politischen Praxis ad absurdum geführt wird.
Friedensethisches Bemühen kann dort aussichtsreich sein, wo es dem Versuch gilt, zu bestimmen, welches Fundament solche Vorstellungen trägt und wie ihm entgegenzuwirken wäre. Der weite Bereich anthropologischer, kulturspezifischer und psychosozialer Ursachen der Friedlosigkeit ist damit angesprochen. Hier nach den Möglichkeitsbedingungen eines gerechten Friedens zu fragen, wäre nicht nur von theoretischer Relevanz, sondern es könnte – vermittelt zwar, aber deswegen nicht unwirksam – denjenigen dienen, denen doch alles sozialethische Nachdenken und sozialpolitische wie caritativ-humanitäre Engagement gelten soll: jenen, die sonst wehrlose Opfer von Willkür und Gewalt bleiben müssen. *Thomas Hoppe*

An Vorschlägen fehlt es nicht

Hochschulpolitische Gremien fordern grundlegende Reformen

Die zahlreichen Krisenphänomene in der deutschen Hochschullandschaft sind nicht zu übersehen. Vor allem der ungebremste Andrang von Studienbewerbern und die von der Überlastungssituation mitbedingten überlangen Studienzeiten haben schon lange die Forderung nach einer Grundsatzdiskussion über das deutsche Hochschulsystem und die damit verbundenen Fragen der Schulpolitik und der beruflichen Ausbildung hervorgerufen. Im Vorfeld des vom Bundeskanzler für September einberufenen Bildungsgipfels haben hochschulpolitisch maßgebliche Institutionen mehrere Positionspapiere zur Hochschulreform vorgelegt.

Es sind zu viele, die anfangen, und sie sind zu alte, wenn sie fertig sind: Die deutschen Studierenden konnten in den vergangenen Monaten ihren festen Platz in den Schlagzeilen behaupten. Dabei wurde die Diagnose zur Situation an den deutschen Hochschulen in den vergangenen Jahren – die breite Öffentlichkeit wurde spätestens 1989 mit der Misere konfrontiert, als eine Protestwelle durch die großen deutschen Hochschulen lief – schon unzählige Male gestellt und beklagt: Mit ihren Kapazitäten sind die Universitäten dem Ansturm der Studenten nicht mehr gewachsen, zwischen der Zahl der Studierwilligen und den offiziell zur Verfügung stehenden Studienplätzen besteht ein krasses Mißverhältnis. 1,69 Millionen Studenten teilen sich in den alten Bundesländern 810000 Studienplätze.

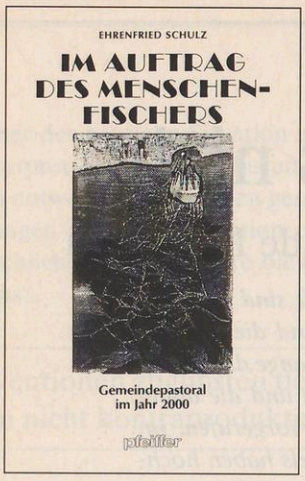
Unter den damit gegebenen Betreuungsmöglichkeiten – sicherlich wird der Befund fächerspezifisch unterschiedlich ausfallen – ist kaum mehr eine zu verantwortende, effektive Lehre möglich. Nach Angaben der Hochschulrektorenkonferenz (HRK) hat sich das Verhältnis von Lehrenden und Studierenden im Zeitraum von 1977 (damals wurde der sogenannte „Öffnungsbeschluß" zur Sicherung der Ausbildungschancen zwischen Bund und Ländern getroffen) bis 1990 an den Universitäten von 1:11 auf 1:16, an den Fachhochschulen von 1:18 auf 1:37 verschlechtert.

Überlange Studienzeiten und hohe Abbrecherquoten

Auch die *Hochschulforschung* liegt im argen. Ein Terrainverlust der Hochschulen gegenüber außeruniversitären und wirtschaftseigenen Forschungseinrichtungen aufgrund unzureichender Grundausstattung gerade im mathematisch-naturwissenschaftlichen Bereich wird von Hochschulkonferenz und Wissenschaftsrat schon lange beklagt. Trotz oder besser wegen des vielbeschworenen Studentenbergs fehlt es auch an vor allem jungen wissenschaftlichen Nachwuchskräften. Das Gros der Studenten, die von den Universitäten eine auf den Beruf vorbereitende Ausbildung erwarten, behindert die wenigen, die eine wissenschaftliche Forscherkarriere anzielen. An Warnungen vor einem immer größer werdenden „Professorenloch" hat es in den letzten Jahren auch nicht gemangelt: Finanziell ist eine Anstellung außerhalb des Campus für Spitzenkräfte allemal reizvoller, und der verantwortungsbewußte wissenschaftliche Nachwuchs reibt sich in der durch die personelle wie räumliche Überlastung immer anstrengender werdenden Lehre auf.

Die Indikatoren für die Hochschulmisere sind zahlreich und kaum zu übersehen: Die tatsächliche Studienzeit eines Großteils der Studenten überschreitet deutlich die in den Prüfungsordnungen vorgesehenen Regelstudienzeiten. Zu hoch ist der Anteil derer, die nach vergeblichen Semestern das Fach wechseln oder ohne akademische Qualifikation der Universität den Rücken kehren. Darüber hinaus binden fehlende Orientierung, vor allem zu Studienbeginn, überladene und viel zu sehr dem Spezialwissen verpflichtete Studien- und Prüfungsordnungen und immer mehr ausufernde Magister-, Diplom- und Doktorarbeiten die deutschen Studierenden zu lange an die Alma mater.
Den Hochschulen selbst fehlt es, so die Kritik aus deren Reihen, neben Geld auch an nötigem Spielraum und an Autonomie, um selbstheilende Kräfte zu entwickeln; zu sehr seien sie verstrickt in ein unübersichtliches Netz von Regeln, Gesetzen und eigenen liebgewordenen Gewohnheiten.

Die nun schon seit Jahren schwelende Diskussion um die dringend erforderliche Reform des Hochschulsystems erhielt in jüngster Zeit vor dem Hintergrund drängender gesamtgesellschaftlicher Herausforderungen neue Nahrung: Angesichts des zu bewältigenden Umbaus des Hochschulsystems der ehemaligen DDR fiel zum einen mit der Frage nach Bewährtem und den zu vermeidenden Fehlern ein grelles Licht auf die Situation an den Hochschulen der alten Bundesländer. Zum anderen drängen die fortschreitende europäische Vereinigung und der damit absehbar entstehende europäische Arbeitsmarkt dazu, die Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Studien- und Bildungsabschlüsse zu prüfen. Die immer wiederholte Binsenwahrheit hat auch in der jüngsten Standortdiskussion ihre Aktualität bewiesen: In einem an Rohstoffen armen Land ist das Bildungssystem ein wesentlicher wirtschaftlicher Faktor. Auch wenn die deutsche Hochschulausbildung



92 Seiten
DM 22,–
ISBN 3-7904-0603-1

Das Buch wendet sich gegen leere Geschäftigkeit in Theologie und Pastoral, sowie gegen eine weit verbreitete depressive Stimmung in der Kirche. Die Bereitschaft zum „Umdenken" und zum „Neu-Denken von Gemeinde" will der Autor mit seinen praxisorientierten Ideen zu einer zukunftsbejahenden Seelsorge unterstützen.

Waltraud Herbstrith

Edith Stein – Das eine Menschsein

Die Frau im Christentum

124 Seiten, DM 22,–
ISBN 3-7904-0602-3

J. PFEIFFER VERLAG
Anzinger Straße 15 · 8000 München 80

Tonkassetten von Eugen Drewermann

Kleriker · Milomaki · Bergpredigt · Märchen 1
Kirche und 450 Jahre Reformation · Märchen 2
Depression und Religion · Mythos und Geschichte
Was den Menschen böse macht ·
Der Mythos vom Paradies · Das Vater unser

jeweils DM 19.80 / 100 Minuten
bei
K & M Versand / Andreas Kohl
5020 Frechen / An der Mergelskaul 13
Tel 0 22 34 -2 25 55 Fax 0 22 34-2 39 59

bei den meisten ihrer Gutachter gute Zensuren erhält, hat sie eine zentrale Schwachstelle: Im Vergleich mit ihren europäischen Kollegen sind die deutschen Akademiker – die dreizehnjährige Schulausbildung und die Wehrpflicht schlagen ebenfalls zu Buche – bei Berufsbeginn älter. Aus der Wirtschaft ist daher seit langem schon der Wunsch nach im Schnitt jüngeren Hochschulabsolventen zu hören.

Vor allem aber kennzeichnen derzeit zusätzlich *finanzpolitische Erwägungen* die Debatte um das deutsche Bildungssystem: Die durch die immensen Kosten des deutschen Einigungsprozesses und eine allgemeine wirtschaftliche Rezession stark strapazierten Haushalte verlangen auch im Bildungsbereich Sparwilligkeit. Zusätzliche Begehrlichkeiten von seiten der Bildungsinstitutionen haben es derzeit doppelt schwer, offene Ohren und Kassen zu finden. Dabei ist die von der Bundesregierung gesetzte Priorität für den Aufbau einer Bildungs- und Forschungsstruktur in den neuen Bundesländern bei den hochschulpolitisch relevanten Gremien unumstritten.

Angesichts dieses Bündels von bildungspolitischen Herausforderungen hat der Bundeskanzler zu einem nun nach mehrmaligem Verschieben für September geplanten Bildungsgipfel eingeladen. In dessen Vorfeld wurden von den hochschulpolitisch maßgeblichen Institutionen und Verbänden einige Thesen- und Grundsatzpapiere zur Reform der Hochschul- und Studienstruktur vorgelegt.
Ihren Entwurf zu einer grundlegenden Hochschulreform hat die HRK mit dem „Konzept zur Entwicklung der Hochschulen in Deutschland" bei der Vollversammlung im Juli letzten Jahres verabschiedet, nachdem die HRK-Plenarversammlung im November 1991 zu der Einschätzung gelangt war, den „Öffnungsbeschluß" aus dem Jahr 1977 nicht mehr mittragen zu können – die Zahl der Studierenden im Wintersemester 91/92 betrug 1,78 Millionen und überstieg damit jene aus dem Jahr 1977 damit um mehr als 75 Prozent.
Die Finanz- und Kultusministerkonferenzen der Länder (FMK und KMK) wandten sich am 22. Mai 1992 nach gemeinsamen Beratungen zur Situation der Hochschulen mit einem Schreiben an die Ministerpräsidentenkonferenz. Die in diesem Bericht vorgeschlagenen Maßnahmen zur Reform wurden in einem weiteren Schreiben vom 12. Oktober 1992 konkretisiert. Eine Gemeinsame Arbeitsgruppe von HRK und KMK erstellte dazu in einer Stellungnahme vom 16.10.92 einen Vorschlagskatalog zur „Studienreform mit dem Ziel einer Studienzeitverkürzung".
Im Januar dieses Jahres veröffentlichte der Wissenschaftsrat seine „10 Thesen zur Hochschulpolitik", das Präsidium des Deutschen Hochschulverbandes verabschiedete am 5. Februar seine 14 Thesen zur Hochschulreform. Die genannten wissenschaftspolitischen Positionen flossen auch ein in das Grundsatzpapier der Bundesministerien für Bildung und Wissenschaft (BMBW) und für Forschung und Technologie (BMFT) vom 3. Februar 1993, das sich im wesentlichen auf die Hochschul- und Forschungspolitik konzentriert, dabei je-

doch die entscheidenden Schnittstellen zur Schul- und Berufsausbildung mitberücksichtigt. Bereits im Juni letzten Jahres hatte das BMBW „Thesen zur Belebung der Leistungskraft der Hochschulen" vorgelegt. Neben den Positionen anderer Fachverbände wird in diesem BMBW-Bericht auch auf die Stellungnahme der Spitzenverbände der Wirtschaft abgehoben. Deren Positionspapier „Differenzierung, Durchlässigkeit, Leistung" wurde in einer bereits überarbeiteten und konkretisierten Fassung im Januar 1992 vorgestellt. Darin werden Strukturmaßnahmen sowohl im allgemeinbildenden Schulwesen als auch in der beruflichen Ausbildung, im Hochschulsystem, in der beruflichen Weiterbildung und in der berufsbezogenen wissenschaftlichen Weiterbildung an Hochschulen vorgeschlagen. Für den Mitte September bevorstehenden Bundesparteitag der CDU in Berlin, der einen bildungspolitischen Schwerpunkt haben wird, wurde vom zuständigen Fachausschuß ein umfassender Diskussionsentwurf vorgelegt: „Erziehung, Ausbildung und Bildung in unserer freiheitlichen Demokratie: Für die humane Leistungsschule und ein leistungsfähiges Hochschulsystem".

Grundsatzdiskussion statt Kurieren von Symptomen

Die Forderung der HRK, zur Lösung des Problemstaus bedürfe es einer „Grundsatzdiskussion über Umfang, Struktur und Inhalt des Bildungs-, Ausbildungs- und Forschungsbereiches", findet sich als Tenor in allen der genannten Papiere. Soll nicht durch weiteres Kurieren von Symptomen nur einer weiteren „Überregelung" der Hochschulen Vorschub geleistet werden, muß eine grundlegende Hochschulreform das ganze Bildungssystem im Blick haben; die *Schnittstellen zur Schule und zur beruflichen Ausbildung* müssen mitberücksichtigt werden.
Hohe Abbrecherquoten und häufige Fachwechsel müssen zu der Frage führen, inwieweit die Studienbefähigung gegenwärtig durch die Gymnasien noch garantiert ist. Die in den Positionspapieren zur Abhilfe erhobenen Forderungen reichen von einem gerade in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Kernfächern verbindlichen Fächerkanon in der Oberstufe über die verstärkte Berücksichtigung der Fremdsprachen hin zu einer grundsätzlichen Rückorientierung des Gymnasiums auf die Vermittlung von Allgemeinbildung und einem bundes- oder zumindest landesweiten Zentralabitur.

Grundsätzlich aber, darüber besteht unter den Gremien Einigkeit, soll am *Abitur* als der *primären Hochschulzugangsberechtigung* festgehalten werden. Allerdings sollen die Hochschulen an der Auswahl der Studienbewerber stärker beteiligt, bzw. schon bestehende Möglichkeiten für die Aufstellung fach- und leistungsbezogener Auswahlkriterien besser genutzt werden (HRK/Wissenschaftsrat). Das mit der grundsätzlichen Kritik an den zu alten Studienabsolventen in jüngster Zeit zur Disposition gestellte 13. Schuljahr halten weder der Bundesminister für Bildung noch die CDU in ihrem Diskussionspapier, noch die Spitzenverbände der Wirtschaft für erhaltenswert (vgl. ds. Heft, S. 220).

Auch wenn die hochschulpolitischen Gremien der vielgehörten, aber zu einfachen Alarm-Formel von „mehr Akademiker als Facharbeiter" mit Vorbehalt begegnen, muß doch auch die geforderte Grundsatzdiskussion die derzeitig mehr und mehr schwindende und volkswirtschaftlichen bedenkliche Attraktivität der *beruflichen Bildung* problematisieren. Um die duale Berufsbildung gegenüber dem Hochschulsystem wieder als echte Alternative zu profilieren, fordern die Stellungnahmen durchweg: neue und differenzierte Ausbildungsangebote, bessere Weiterbildungsmöglichkeiten und den Ausbau der in Baden-Württemberg bewährten Berufsakademien, einschließlich einer Regelung zur bundeseinheitlichen Anerkennung der dort erworbenen Abschlüsse. Einmütig wird dabei in den verschiedenen Gremien die Diagnose gestellt: Ein Hauptdefizit besteht in der Imagepflege, die die Gleichwertigkeit der Berufsausbildung mit der Hochschulausbildung hervorhebt.
Vor allem aber warnen gerade Wissenschaftsrat und HRK in ihren Positionspapieren erneut davor, die notwendigen Reformmaßnahmen mit unrealistischen – etwa ausschließlich an der demographischen Entwicklung orientierten – Erwartungen zu verknüpfen. Es müsse von einem weiterhin *steigenden Bildungs- und Ausbildungsinteresse* ausgegangen werden. Die Zahl der Studienanfänger, so die Prognose der HRK, werde sich in den nächsten beiden Jahrzehnten bei etwa 300000 pro Jahr einpendeln, die der Studierenden nicht mehr unter 1,5 Millionen fallen und bis zum Jahr 2010 wieder über 1,8 Millionen ansteigen.
Diese Tendenz zu einer wachsenden „individuellen Studierneigung" werde zudem gefördert durch die steigende Nachfrage des Arbeitsmarktes – und diese Entwicklung ist ebenso bei den europäischen Nachbarn zu beobachten – nach Arbeitskräften, die über eine höhere Qualifikation verfügen. Schon 1987 seien 10,3 Prozent der 27,1 Millionen Arbeitnehmer in den alten Bundesländern Hochschulabsolventen gewesen (zwei Drittel davon mit Universitätsabschluß); bis zum Jahr 2010 wurde von Experten der Anteil der Universitätsabsolventen an den Berufstätigen auf knapp 12 Prozent (3,2 Millionen), der Anteil der Fachhochschulabsolventen auf 10 Prozent (2,8 bis 3,1 Millionen) geschätzt.

Die dem Ausbau und der Ressourcenausstattung der Hochschulen bisher zugrundeliegenden Zahlen müssen daher angesichts dieser wachsenden Nachfrage revidiert werden. Der Bericht von KMK und FMK veranschaulicht die nachhaltige Verschiebung der „Gewichte zwischen der Inanspruchnahme des Hochschulwesens und den ihm zugewiesenen Ressourcen": Während im Zeitraum von 1977 bis 1990 die Zahl der Studienanfänger um 73 Prozent, der Studenten in der Regelstudienzeit um 48 Prozent, der Studenten außerhalb der Regelstudienzeit um 106 Prozent und die Zahl der Absolventen um 20 Prozent stieg, wuchs die Zahl der Personalstellen um 7 Prozent, der räumlichen Studienplätze um 11 Prozent, die

Ausgaben für die Hochschulen um 12 Prozent und die Drittmittel der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) um 18 Prozent.

Differenzierung und Profilierung von Hochschultypen und Studienangebot

Die zentralen Lösungsworte für den Ausweg aus der Krise heißen Differenzierung und Profilierung, sowohl was die Hochschulstruktur als auch was die Struktur und die inhaltliche Gestaltung des Studienangebotes betrifft. Da 25 Prozent eines Altersjahrganges nicht auf dieselbe Art und Weise ausgebildet werden können wie 5 Prozent, ließen sich eben, so der Wissenschaftsrat, erfolgversprechende Lösungen nicht allein durch mehr Finanzmittel herbeiführen.
Dabei betonen die Hochschulrektoren in ihrer Stellungnahme, bereits der Beschluß der Westdeutschen Rektorenkonferenz „Die Zukunft der Hochschulen" vom 4. Juli 1988 habe kritisiert, daß ein „eindimensionales Hochschulkonzept" an den Erfordernissen eines modernen Wissenschaftssystems vorbeigehe. Schon dort habe man die Notwendigkeit des bestehenden Hochschulsystems unterstrichen, „in dem unterschiedliche, aber gleichwertige Hochschularten mit jeweils eigenständigen Profilen die unterschiedlichen Anforderungen in Forschung, Lehre und Studium in Aufgaben- und Arbeitsteilung" erfüllen; der Wissenschaftsrat sieht eine der zentralen Ursachen für die „Funktionsdefizite" der gegenwärtigen Hochschulstruktur in der Entdifferenzierung der Hochschultypen.

Für einen den neuen Zahlen angemessenen Ausbau der Hochschulen suchen alle Gremien den Abschied vom Königsweg Universität. Dagegen soll die Stärkung und Erweiterung der *Fachhochschulen* – entsprechend der Nachfrage von seiten der Studienbewerber und den Bedürfnissen des Arbeitsmarktes – Priorität haben. Der bisherige Anteil der Fachhochschulen bei den Studienanfängern beträgt nach Angaben des KMK/FMK-Berichtes 25 Prozent (alte Länder). Bis zum Jahr 2000 soll sich ein Verhältnis von 35:65 ergeben, für die Zeit danach sollen 40 v. H. Studienplätzen an den Fachhochschulen eingerichtet sein (die HRK nennt ein angezieltes Verhältnis von 1:2). Entscheidend dabei jedoch soll sein, daß auch bei den ausgebauten Fachhochschulen das gegenwärtige Profil der Vermittlung „praxisorientierter Ausbildung" gewahrt bleibt.
Auch soll nach dem Willen der Reformer das Studienangebot an den Fachhochschulen inklusive berufsbezogener „Teilzeitstudiengänge" erweitert werden. Das bedeutet zugleich, da heute bereits zwei Drittel der Ingenieure und die Hälfte der Betriebswirtschaftler von den Fachhochschulen kommen, daß eine solche Erweiterung des Fächerspektrums (vorgeschlagen werden insbesondere Fremdsprachen und Rechtswissenschaften) zwangsläufig nur in Konkurrenz zu den Universitäten erfolgen kann.

Ein so forcierter Ausbau könne jedoch nur dann wirksam werden, wenn der Fachhochschulabschluß auch praktisch als gleichwertig anerkannt werde. Privatwirtschaft und öffentlicher Dienst werden direkt aufgefordert, durch eine flexiblere und leistungsbezogene Gestaltung der Gehälter und Aufstiegsmöglichkeiten die Attraktivität deutlich berufsbezogener und kurzer Fachhochschulstudiengänge zu fördern.
Entspannung im Universitätsbetrieb selbst verspricht man sich von einer differenzierteren Gestaltung der Studienstruktur und -inhalte. In allen Positionspapieren wird einheitlich die deutlichere Profilierung und Unterscheidung einer ersten berufsbefähigenden, „grundständigen" Studienphase, die mit dem Erwerb berufsqualifizierender Studienabschlüssen (Magister, Staatsexamen, Diplom) beendet sein soll, gegenüber einer zweiten, die der Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses dienen soll, gefordert. Diese Ausbildungsphase soll entweder in Form der klassischen Promotion oder in Graduiertenkollegs erfolgen, deren weiterer Ausbau einheitlich vorgeschlagen wird. (Dabei ist jedoch noch nicht deutlich zu erkennen, inwieweit eine konkrete Ausgestaltung dieses Vorschlags eher auf eine Zweiteilung [BMBW, KMK] oder auf zwei Phasen des Studiums [Wissenschaftsrat, HRK] abzielen wird.) Zum Teil werden, aufbauend auf dieser grundsätzlichen Differenzierung zusätzlich Vorschläge auch für berufsorientierte Weiterbildungsmöglichkeiten an den Hochschulen gemacht. Dabei mahnen KMK und Wissenschaftsrat gleichzeitig an, die bestehenden studienzeitverlängernden Aufbau- und Zusatzstudienangebote zu überprüfen und deren weiteren Ausbau zu bremsen. Da heute im Zuge einer grundsätzlichen Veränderung des Charakters der Studienzeit (z.B. wird ein höherer Lebensstandard gewünscht als früher) mehr und mehr Studierende gleichzeitig berufstätig sein wollen, empfiehlt der Wissenschaftsrat auch hier, Teilzeitstudiengänge einzurichten.

Entschlackung der berufsbefähigenden Studienphase

Die erste, „berufsbefähigende" Studienphase soll den Erwartungen des Gros der Studierenden entsprechen, die an den Hochschulen eine berufs- und karrierebezogene Ausbildung suchen. Da diese Phase Regelstudienzeit-bezogen und „studierbar" (KMK) gestaltet werden soll, wird auf eine Entschlackung und Entfrachtung der Studien- und Prüfungspläne gedrängt, in denen sich im Laufe der Jahre immer mehr Spezial- und Detailbereiche angesammelt haben. Dabei betonen jedoch Wissenschaftsrat, Hochschulverband und HRK, daß auch diese Phase theorie- und forschungsorientiert bleiben solle und nicht unter der Hand schlicht zu einer Kopie der Fachhochschulstudiengänge mutieren dürfe. Die deutlichere Profilierung berufsbezogener und wissenschaftsorientierter Phase solle nicht das zentrale Grundprinzip der deutschen Universitätslandschaft, die Einheit von Lehre und Forschung, unterhöhlen.

Begleitende Reformmaßnahmen in der Studienorganisation und verbesserte Betreuung durch Mentoren- und Tutorenprogramme vor allem zu Studienbeginn sollen die Einhaltung der Planstudienzeiten zusätzlich garantieren. Eine Möglichkeit zur Verkürzung der Studienzeiten wird beispielsweise von der noch breiteren Einführung der sogenannten „Freischußregelung" in die Prüfungsordnungen erwartet: Wo ein Fehlversuch für die Studierenden folgenlos bleibt, melden sich viele früher zur Prüfung – die meisten dann auch mit Erfolg.

Sanktionen und Anreize zur Durchsetzung der Reformmaßnahmen

Die Schlüsselworte zur Durchsetzung der Studienreform heißen in den Positionspapieren *Wettbewerb, Leistung* und *Leistungsbewertung.* Verstärkt setzt man auf Sanktion und Anreiz als Alternative zum bürokratischen Weg von Verregelung und Verordnung, der trotz der Vielzahl der bisher begangenen Maßnahmen nicht zur erhofften Reform geführt hat.
Zur Steigerung der Leistungsfähigkeit in Lehre und Forschung plädieren die Gremien für den edlen Wettstreit unter den Hochschulen. Die Verpflichtung zur regelmäßigen Vorlage von Berichten über die Qualität der Lehre und Verfahren zur vergleichenden Bewertung von Lehrleistungen der verschiedenen Hochschulen werden einheitlich gefordert. Für eine neben der hochschulinternen auch vorgeschlagenen externen Leistungsbeurteilung käme beispielsweise ein beim Wissenschaftsrat „eingerichteter Ausschuß Lehre" in Frage.
Durchgängig wird gefordert, daß Leistung und Qualität für die Zuweisung von Grundausstattung, Personalstellen und Sachmitteln entscheidend sein sollen. Grundsätzlich wird für die Hochschulen eine deutlichere Förderung ihrer *Autonomie* und damit auch ihrer Finanzautonomie angestrebt. Dazu werden ebenso einmütig Maßnahmen zur Stärkung der Hochschulleitungen und zur Verbesserung des insgesamt als ungenügend beurteilten Hochschulmanagements verlangt.

Abhilfe bei der Misere in der Lehre und eine grundsätzliche Aufwertung der didaktischen Komponente im Hochschulbetrieb könne, so etwa die Kultusminister, durch die Gewährung einer Lehrzulage geschaffen werden, ein Anreiz für stärkeres Engagement im Hörsaal. Geeignete Maßnahmen und Anreize zur Förderung der didaktischen Kompetenz sehen auch die anderen Positionspapiere vor, wobei schon im Vorfeld bei Habilitationen und Berufungsverfahren auf die Lehrfähigkeit ein besonderes Augenmerk gelenkt werden soll. Zur Bewertung und Überprüfbarkeit der Lehrleistung innerhalb der Hochschule wird dabei auch der Vorschlag der studentischen Veranstaltungskritik, wie sie an Hochschulen anderer Länder üblich ist, aufgegriffen. Eine zentrale Qualitätsgarantie für eine effektive Lehre aber bleibe – dies betonen die Hochschulrektoren gegenüber den doch immer wieder vorgebrachten Überlegungen zur Trennung von Forschung und Lehre – die Forschungserfahrung der Universitätslehrer.

Leistungsförderung über Sanktion und Anreiz soll aber nicht nur für die Hochschulen und Professoren gelten, sondern auch für die *Studierenden.* Die immer wieder sowohl als Leistungsanreiz wie als Zustrombegrenzung in die Diskussion geworfenen *Studiengebühren* werden in allen Reformentwürfen für das berufsbefähigende und das Graduiertenstudium abgelehnt. Allerdings werden, sind einmal die Bedingungen für ein zumutbares Studium in der Planstudienzeit erfüllt, für Überschreitungs-Semester Gebühren vorgesehen. Ebenso soll das Zweitstudium nicht länger gebührenfrei bleiben. Darüber hinaus schlagen etwa die Kultusminister leistungsbezogene Verbesserungen der BAFÖG-Zahlungen, Darlehenserlaß bei besonders erfolgreichem Studienabschluß und andere motivierende Prämien vor. Ganz entscheidend für Erfolg oder Scheitern der Reformen überhaupt sei, hierin sind sich alle einig, die aktive Beteiligung der Studierenden und deren Identifikation mit den Reformzielen.

Gegen die einzelnen Positionspapiere ist von vielen Seiten vor allem eingewandt worden, eine Vielzahl der geforderten Maßnahmen seien keineswegs neu und schon bei früheren Durchsetzungsversuchen gescheitert. Anderen gehen sie nicht weit genug, beispielsweise in der Frage der Steuerung der zu behäbigen Universitäten. Hierzu wird häufig eine noch deutlichere Wettbewerbsorientierung gefordert. Auch ist die Forderung nach einer noch stärkeren Angleichung des Forschungs- und Lehrprofils an die Erfordernisse des Marktes aus den Reihen der Wirtschaft unüberhörbar.
Von seiten der Hochschulrektoren selbst wurde mehrfach die Befürchtung geäußert, die dringend erforderlichen Reformvorschläge würden ausschließlich unter finanzpolitischen Erwägungen beurteilt und umgesetzt oder vielmehr nicht umgesetzt. Ihre Erwartungen richten sich besonders auf eine deutliche finanzielle Unterstützung durch den Bund. Insgesamt hat die Rektorenkonferenz für die Reform des Hochschulbetriebes einen Finanzbedarf von bis zu neun Milliarden Mark errechnet. Davon entfällt ein großer Teil auf den Aufbau neuer Hochschulstrukturen in den neuen Bundesländern. Bis zu vier Milliarden Mark müßten aber, so die Forderung, für eine bessere Grundausstattung der Hochschulen im Westen aufgebracht werden.

Gegenüber solchem Ansinnen haben dagegen die Fachministerien des Bundes in ihrem Positionspapier formuliert: „Es wird erwartet, daß die zuständigen Länder die Grundausstattung ihrer Hochschulen mit Personal- und Sachmitteln dem tatsächlichen Bedarf anpassen und daß die Universitäten die von ihnen selbst beschlossene Reform des grundständigen Studiums umgehend durchführen und die gegebenen Möglichkeiten zur Steigerung der Ausbildungs- und Forschungseffizienz voll ausschöpfen und durch Schwerpunktsetzungen neue finanzielle Handlungsspielräume schaffen. Dieser Prozeß muß von den Ländern durch geeignete Maßnahmen wirksam unterstützt werden. Von der Erfüllung dieser Voraussetzungen ist abhängig, wie sich der Bund künftig an der Finanzierung des Hochschulbereiches beteiligt."

Für den geplanten Gipfel haben die Rektoren schon deutlich gemacht: Sie kommen nur, wenn der Bundeskanzler mit ihnen auch über Geld sprechen wird. Die Strukturreformen selbst seien allein Sache der Länder, der Universitäten und der Fachhochschulen.

Weder die Krise, in der sich der deutsche Hochschulbetrieb befindet, noch die Dringlichkeit einer umfassenden Reform werden von irgendeiner Seite bestritten. Und es herrscht auch – zumindest was die Grundzüge betrifft – große *Übereinstimmung* bei den Reformvorstellungen; ebenso in der grundsätzlichen Bekräftigung durch alle genannten Gremien, die Hochschulen prinzipiell für alle, die studieren wollen und dazu in der Lage sind, auch weiterhin offenzuhalten. Jedoch scheinen unter den derzeit gegebenen Umständen die Chancen gering zu sein, daß die geforderte Neugestaltung der deutschen Bildungslandschaft in dem gewünschten Maße unabhängig von finanzpolitischen Erwägungen stattfinden kann.

Alexander Foitzik

Ernstzunehmende Anfragen

Die katholische Kirche und die Sekten in Lateinamerika

Lateinamerika ist längst nicht mehr der geschlossen „katholische Kontinent": In manchen Ländern gehört schon ein Viertel der Bevölkerung evangelikal-pfingstlerischen Gruppierungen und neuen religiösen Bewegungen verschiedenster Provenienz an. Die Sekten sind inzwischen stärker als früher in Gesellschaft und Kultur des Subkontinents verwurzelt; sie kommen den religiösen Bedürfnissen bestimmter Bevölkerungsschichten entgegen. Die katholischen Bischöfe haben sich bei ihrer Vollversammlung in Santo Domingo im Herbst letzten Jahres (vgl. HK, Dezember 1992, 562ff.) der Herausforderung durch den zunehmenden Pluralismus in Lateinamerika zu stellen versucht.

„Das Problem der Sekten hat dramatische Ausmaße angenommen und ist vor allem wegen des wachsenden Proselytismus [der Sekten] wirklich besorgniserregend." Mit diesen Worten leiten die in Santo Domingo versammelten Bischöfe ihre Anmerkungen zur Problematik der fundamentalistischen Sekten in Lateinamerika ein (Kapitel 1.4.5., Nr. 139–146 der „Conclusiones" der 4. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Santo Domingo, vom 12. bis 28. Oktober 1992). Diese Anmerkungen stehen im größeren Kontext der evangelisatorischen Aufgabe der Kirche, ihrer „Mission ad gentes", ihrer ökumenischen Aufgabenstellung, ihres Dialogs mit nicht-christlichen Religionen, ihrer Auseinandersetzung mit Atheismus und religiösem Indifferentismus. Neben den Fundamentalistischen Sekten werden in einem weiteren Abschnitt die „neuen religiösen Bewegungen" oder „freien religiösen Bewegungen" parachristlicher, esoterischer, philosophischer usw. Provenienz erwähnt (Kapitel 1.4.6., Nr. 147–152).

Bemerkenswert an der Aufnahme der „Herausforderung" der fundamentalistischen Sekten und religiösen Bewegungen in das Abschlußdokument von Santo Domingo sind die Anfragen, die die Bischöfe aufgrund dieser vor allem in den letzten Jahren „explodierenden" Entwicklung an das Gelingen ihrer eigenen Pastoral stellen. Noch in den 80er Jahren wurde der „Boom", die „Lawine" der Sekten als eine „Invasion", ein „Angriff" auf die katholische Kirche verstanden. Diese ging mit einer fast naiven Selbstverständlichkeit von ihrem religiösen Monopol in Lateinamerika, dem „katholischen Kontinent", aus, und dementsprechend wurde das Anwachsen der Sekten allein von außen, aus einer defensiven Perspektive, betrachtet. In Santo Domingo machen die Bischöfe darauf aufmerksam, daß hinter den Anfragen und „Herausforderungen", die die Sekten und religiösen Bewegungen stellen, mehr steht als ein peripheres Problem: Auf dem Spiel stehen die von der katholischen Tradition geprägten und beanspruchten Ausdrucksformen und Symbole des Glaubens und ihre Koinzidenz mit den religiösen Bedürfnissen vor allem der einfachen Bevölkerungsschichten auf dem Land und in den Randzonen der Metropolen, die besonders stark unter dem Umbruch, Aufbruch und Zerfall traditioneller Sozialstrukturen und -bindungen leiden. Das Aufkommen der religiösen Bewegungen wird als „Zeichen der Zeit" interpretiert und als eine „Warnung" an die Kirche angesichts ihrer fehlenden Präsenz in vielen Sektoren der Bevölkerung, was zu einem Nachdenken über ihre evangelisatorischen Aufgaben und die Neugestaltung ihrer Pastoral führen muß. (Concl. 147).

Es ist schwer, genaue statistische Angaben über die Anzahl der Sektenanhänger in Lateinamerika zu machen; alle unterschiedlichen Schätzungen, sei es auf seiten der Kirchen oder auch der einzelnen Sekten und religiösen Bewegungen, kommen darin überein, daß das Anwachsen der Sekten seit Ende der 60er Jahre und vor allem in den letzten zehn Jahren ein Ausmaß angenommen hat, das den Konversionsprozeß in den Zeiten der Reformation im Europa des 16. Jahrhunderts bei

weitem übersteigt. Nach offiziellen Angaben von Erzbischof *Obando y Bravo* aus Nicaragua aus dem Jahre 1987 wenden sich jeden Tag 8000 Katholiken evangelikalen Bewegungen zu. Nach Schätzungen von Newsweek (Sept. 1986) sind es 10000 pro Tag; alle 60 Minuten „bekehren" sich demnach 400 Katholiken. Von 4 Millionen Anhängern im Jahre 1967 ist die Zahl auf 30 Millionen im Jahr 1987 angestiegen.

Ein explosionsartiges Wachstum

Länderspezifisch ist der Sektenanteil und auch die Sozialform der jeweiligen Sekten aufgrund von Geschichte und Kultur, des je spezifischen sozialen und ökonomischen Entwicklungsprozesses unterschiedlich; Länder mit einem großen Anteil indigener Bevölkerung und einem ausgeprägten Agrarsektor sind besonders verletzlich für die Sektentätigkeit. Schwerpunkte bilden die Länder Zentralamerikas (*Guatemala* hat bereits einen Sektenanteil von bis zu 30 Prozent der 5 Mill. Einwohner, 14000 neue „Tempel" wurden in den letzten Jahren errichtet), die Andenländer *Bolivien* und *Ecuador* (hier haben sich mittlerweile 400 Sekten niedergelassen und staatliche Anerkennung erhalten), sowie *Brasilien.* In Brasilien, so wird geschätzt, werden im Jahr 2000 40 Prozent der Bevölkerung den unterschiedlichsten Sekten angehören.

Gerade das wachsende Ausmaß der Sekten macht die Hilflosigkeit und Ideologieverhaftetheit im Umgang mit dem Phänomen der Sekten in den 70er Jahren deutlich: Wurde auf konservativer Seite das Anwachsen der Sekten der „Politisierung" des Glaubens in der Theologie der Befreiung, seiner Auflösung in geschichtlich-revolutionäre Projekte der Basisgemeinden zugeschrieben, so sahen progressive Kreise in den Sekten ein politisch-ideologisches Instrument der „Neuen Rechten" in den Vereinigten Staaten und mit ihr verbundener rechtsgerichteter Kreise in Politik und Kirche Lateinamerikas. Aber auch die vertieften Studien, die in den letzten Jahren erstellt worden sind, können bislang nur Spuren eines Phänomens aufzeigen, das in seiner Komplexität und seinem explosionsartigen Wachstum an die Wurzeln des Glaubens, der Religiosität der Bevölkerung greift.

In der religionssoziologischen Literatur der Gegenwart bezieht sich der Begriff der „Sekte" sowohl auf Differenzierungsprozesse, die in einer religiösen Gemeinschaft ablaufen, als auch auf Transformationsprozesse der Profangesellschaft. Das Entstehen von Sekten hat religiöse und gesellschaftlich bedingte Wurzeln: soziologische, religionssoziologische, religionspsychologische und ekklesiologische Momente sind bei Analyse und Identifizierung der Sekten zu berücksichtigen. In einer Minimaldefinition kommt ihnen das Moment des *Protestes* zu – gegen jegliche Form von Erstarrung, Fixierung und Etablierung in Kirche und Gesellschaft. Fragmentierungs- und Differenzierungsprozesse, die in einer Gesellschaft ablaufen, wirken sich auch auf die sozialen Organisationsformen des Glaubens aus.

Auf diesem Hintergrund begleitet das Phänomen der Sekten die Gestalten der etablierten Großkirchen in der Moderne, vor allem im 20. Jahrhundert. Eine „Fraktionierung" und „Fragmentierung" des Christentums kann ausgemacht werden: Während es im Jahr 1900 1900 christliche Denominationen gab, ist die Zahl auf 22189 im Jahre 1985 angestiegen; davon finden sich bereits 3799 in Lateinamerika. Erst heute wird dieser Prozeß wahrgenommen als ein Moment der *Krise,* in die das Organisationsmodell der etablierten Kirchen geraten ist. Am stärksten von der „Sektarisierung" betroffen ist die sogenannte Dritte Welt. Während sich die Gestalt der Kirche in den Ländern der Ersten Welt an ihrem Verhältnis zur saturierten, offenen und pluralen Gesellschaft entscheidet und gesellschaftliche Instabilität, ein Leiden an einer entmenschlichenden Technik- und Informationsgesellschaft den „retour du sacré" auslöst, trägt der strukturelle Wandel in den ursprünglich auf Agrarwirtschaft, traditionellen Werten und autoritärer paternalistischer bzw. feudalistischer Herrschaft beruhenden Gesellschaften der Dritten Welt zur Proliferation der Sekten bei.

Der Übergang zu einer modernen, urbanen Industriegesellschaft mit demokratischen Strukturen geht mit Armut, Marginalisierung einfacher Volksschichten, Zerstörung indigener Kulturen einher. Aus religionspsychologischer Hinsicht kann das Phänomen der zunehmenden Sektenbildung unter Marginalgruppen und indigenen Kulturen als eine „auto-afirmación religiosa" der Völker der Dritten Welt bezeichnet werden *(Franz Damen);* in der Abspaltung von Christentum bzw. der „Konversion" zu einer der zahlreichen evangelikalen Pfingstgruppen in Brasilien z. B. drückt sich der Protest gegen mißlungene Indigenisierungs- oder Inkulturationsprozesse in der Evangelisierung und Pastoral der katholischen Kirche aus sowie gleichzeitig das Bedürfnis, in neuen religiösen Gestalten die eigene geschichtlich-kulturelle Identität zu formen.

Der Begriff der Sekte wird heute in aller Offenheit und auch Undifferenziertheit verwendet und sowohl auf Gruppierungen bezogen, die ihre religiöse Quelle auf die jüdisch-christliche Tradition beziehen, sich jedoch aus den traditionellen Organisationsformen des jüdisch-christlichen Glaubens gelöst haben, als auch auf Gruppen nicht-christlicher Herkunft, die vielleicht noch über ein recht diffuses Jesusbild eine Sekundärbeziehung zum Christentum aufbauen.

Im 1986 veröffentlichten vatikanischen Dokument zur Problematik der Sekten („Progress Report on Sects or New religious Movements – Pastoral Challenge"), in Stellungnahmen einzelner Bischöfe bzw. Bischofskonferenzen in Lateinamerika wird der Begriff der Sekte auf die „evangelikalen" – „evangelischen", „protestantischen" bzw. „fundamentalistischen" – Gruppierungen bezogen, die sich von den protestantischen Kirchen europäischer oder nordamerikanischer Provenienz abgespaltet haben. Alle übrigen Bewegungen nicht- und parachristlicher Herkunft werden – in Anlehnung an den in Puebla verwendeten Begriff – als „freie religiöse Bewegungen" (DP 1102) bezeichnet. Die Bischöfe in Santo Domingo schließen sich diesem Gebrauch an.

Es fällt demgegenüber auf, daß in den wissenschaftlichen Studien, die in den letzten Jahren zum Phänomen der „Sekten" angestellt wurden (wie z.B. am CISOC/Centro Bellarmino in Santiago de Chile von *Renato Poblete* und *Carmen Galileia:* „Movimiento pentecostal e Iglesia católica en medios populares", 1984; „Sectas modernas y el contexto socio-religioso en Chile", 1988; „El Pentecostal, Testimonio y experiencia de Dios", 1990, der Begriff der Sekte auf die destruktiven Bewegungen, Jugendreligionen, auf parachristliche Gruppierungen esoterischer, gnostischer usw. Art und religiös-kommerzielle Unternehmen angewandt wird. Die der evangelikalen Pfingstbewegung erwachsenen Gruppierungen werden immer weniger mit dem Begriff der „Sekte" bezeichnet (vgl. *Florencio Galindo*) – gerade wegen der negativen Konnotationen des Begriffs, die vor allem an einen exklusivistischen Anspruch hinsichtlich der Heilsvermittlung denken lassen.

Viele dieser evangelikalen Gruppen haben an Volkskultur und Volksbewegungen anknüpfen können und werden als eine berechtigte Alternative zu den bzw. Anfrage an die etablierten Kirchen empfunden, gerade weil sie – und genau dies ist ein Kriterium für die „Unterscheidung der Geister" – im Dienst der Befreiung stehen und Identität und religiöses Wachsen fördern. Andererseits ist vielen der Lateinamerika überziehenden „neuen bzw. freien religiösen Bewegungen" ein elitäres und exklusivistisches Moment eigen, das zum Realitätsverlust und zur Flucht aus der Gesellschaft führt, für die Mitglieder der Gruppe Freiheits- und Persönlichkeitsverlust bedeutet. Die notwendige ökumenische Zusammenarbeit mit den von den Bischöfen in Santo Domingo als „Sekten" titulierten evangelikalen Gruppierungen gerade angesichts dieser destruktiven „religiösen Bewegungen" könnte durch den hier mißverständlichen Gebrauch des Begriffs „Sekte" beeinträchtigt werden.

Eine Entwicklung in drei Phasen

In der Geschichte der Sekten auf dem lateinamerikanischen Kontinent lassen sich – grob gezeichnet – drei Phasen ausmachen: zunächst das Ausbreiten einer fundamentalistischen Pfingstbewegung, die sich in ihrer Struktur an den nordamerikanischen Protestantismus anlehnt, dann ein Anwachsen der Sektentätigkeit in den 60er Jahren, zum einen mit stark konservativ-fundamentalistischen Zügen, ideologisch an die „Neue Rechte" in den USA angelehnt, von dort auch finanziert, zum anderen aber auch mit inkulturierten Zügen, in der Bewegung des Volkes verankert, und schließlich in den letzten zehn Jahren ein Anwachsen nicht- oder parachristlicher Gruppierungen orientalischen und asiatischen Einflusses, der Jugendreligionen, kommerzieller religiöser Organisationen, „elektronischer Kirchen" und autochthoner Sekten.

Der Beginn der Geschichte der Sekten auf dem lateinamerikanischen Kontinent läßt sich auf das Ende des 19. Jahrhunderts datieren und stand in Verbindung mit den großen Einwanderungswellen auf dem Kontinent sowie mit dem religiösen Sendungsbewußtsein und wachsenden politischen Expansionsdrang der Vereinigten Staaten. Im religiösen Sinn gefördert wurde dieses Sendungsbewußtsein durch die Ende des 19. Jahrhunderts entstehende *evangelikale Pfingstbewegung,* die aus der von puritanischen und pietistischen Elementen geprägten Missions- und Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts hervorging und sich an die Theologie von *John Wesley* anlehnte. Die Pfingstbewegung hat antimodernistische Züge, setzt sich von liberalen Entwicklungen im Protestantismus wie der liberalen Theologie ab, läßt als einzige Autorität die Bibel gelten, vertritt die Lehre der Verbalinspiration sowie eine intensive Naherwartung; wesentliche Momente sind die individuelle Bekehrung und ein ausgeprägter Missionseifer. Der Evangelikalismus und die Pfingstgemeinden, die sich in den ersten 30 Jahren dieses Jahrhunderts in den meisten lateinamerikanischen Ländern ausbreiteten, trugen starke nordamerikanische Züge und waren von einem Wertkonservativismus geprägt. Es entstanden daneben jedoch auch, und das ist gerade für die Komplexität des Phänomens der Pfingstbewegung der Gegenwart entscheidend, in Ländern wie Chile und Argentinien Pfingstbewegungen auf dem Boden der dort etablierten protestantischen Einwandererkirchen, die sich auf diesem Hintergrund durch stärker nationale, und das heißt inkulturierte, Züge auszeichnen.

Das Moment einer politisch-ideologischen Bindung an den Neokonservatismus der Vereinigten Staaten, eine direkte Verbindung mit politischen Zielen der „Neuen Rechten", wurde in der zweiten Phase der Ausweitung der Sekten in Lateinamerika bewußt gefördert. Die US-amerikanische Bischofskonferenz berichtete 1987 von „aggressiv proselytierenden, fundamentalistischen Sekten, die häufig finanziell aus den Vereinigten Staaten unterstützt werden", und im schon erwähnten Bericht des Vatikans über die „Herausforderung der Sekten" heißt es: „In vielen Ländern haben wir den Verdacht und in einigen Fällen die Gewißheit, daß eine mächtige ideologische Kraft sowie wirtschaftliche und politische Interessen, die der Sorge um das Menschliche völlig fremd sind, durch die Sekten am Werk sind."

In den 60er Jahren wurden fundamentalistische „Sekten" mit im Ausland geschulten Missionaren („Time/Foreign Legion" zählte 1987 39309 fundamentalistische Missionare aus den USA und Kanada; dagegen waren nur 9104 Missionare der katholischen Kirche in Lateinamerika tätig; die evangelikalen Gruppen verfügten seinerzeit über 764 Missionsorganisationen mit einem Budget von 1,3 Milliarden Dollar pro Jahr) als „Bollwerk" gegen den Kommunismus gefördert und bewußt gegen die Basisbewegungen der katholischen Kirche und die Theologie der Befreiung eingesetzt, wie aus den „Strategiepapieren von Santa Fe" (1980/1988) hervorgeht. Die Förderung solcher Sekten gehörte zu den Zielsetzungen des 1981 gegründeten „Institute for Religion and Democracy" (IRD), das mit weiteren Institutionen wie dem „Council for Inter-American Security" (CIS) und der „World-Anti-Communist League"

(WACL) einen politisch-ideologischen Kampf gegen die Volkskirche führte.

Die fundamentalistischen Gruppen schlossen sich gegen den mit dem ökumenischen Rat der Kirchen zusammenarbeitenden „Consejo Latinoamericano de Iglesias" (CLAI) zur „Confraternidad Evangélica Latinoamericana" (CONELA) zusammen. Die Ausbreitung der „Sekten" finanzieren u.a. in den einzelnen lateinamerikanischen Ländern agierende „Misiones de Fe" wie die „Misión Centroamericana" (CAM), die „Pioneer Missionary Agency" und das „Instituto Linguístico de Verano" (ILV) sowie „religiöse Transnationale" wie „World Vision", „Cruzada Estudiantil", „Juventud con Misión" und SEPAL („Servicio Evangelizador para América Latina"), wobei sie auch einen Prozeß der Nationalisierung dieser Sekten fördern. Fundamentalistische, antimoderne Ideen werden ebenfalls von parachristlichen Sekten wie den Zeugen Jehovas und den Mormonen vertreten, ebenso von der „Moon-Organization" („Unification Church"). Weit in die lateinamerikanischen Gesellschaften hinein wirken die sogenannten „elektronischen Kirchen", kommerzialisierte Formen eines „religiösen Supermarktes" („religión comercializada"), die „religiösen Transnationalen", die Organisationen nordamerikanischer Fernsehprediger wie *Jerry Falwell, Billy Graham* („Billy Graham Evangelistic Association") und *Pat Robertson* („Club 700"), die mit den modernsten Techniken, unter Ausnutzung der sozialen Kommunikationsmittel um Anhänger werben.

Gerade in den einem raschen Säkularisierungs- und kulturellem Wandlungsprozeß unterworfenen *Großstädten* ist – und dies ist Charakteristik für das Anwachsen der Sekten in den letzten Jahren – nicht mehr allein der Protest gegen eine etablierte Kirche leitend, vielmehr ist Bezugspunkt die gesellschaftliche, kulturelle und spirituelle Ordnung der Moderne und Postmoderne. Von den neuen freien religiösen Bewegungen parachristlicher Art wird eine „neue Gesellschaft" über die Veränderung des je einzelnen Individuums angestrebt. Angesprochen sind vor allem Jugendliche, eine Großstadtbevölkerung mit höherem Bildungsniveau; versprochen werden Heilung, Sinnvermittlung im Sinne eines unmittelbaren, innerweltlichen Heils, eine Totalerklärung menschlicher Existenz, direkte Gotteserfahrungen und Bewußtseinserweiterungen. Die Gruppen stehen mit der New-Age-Bewegung in Verbindung, mit Einflüssen aus dem Orient, der Esoterik, Parapsychologie, Science Fiction usw. (z.B. Mahikari, Seicho No Ie, Hare Krischna, Baha'i, Ananda Marga, Misión de la Luz Divina, Gran Fraternidad Universal, Asociación Mundial Hastinapura, Círculo Cultural de Estudios Esotéricos, Kinder Gottes usw.). Die Gefahr dieser Bewegungen liegt in einer Totalbeziehung auf die Gruppe, der Entwurzelung ihrer Anhänger aus dem eigenen sozialen und familiären Umfeld. Im Raum der Karibik und in Brasilien leben afroamerikanische Kulte wie Umbanda, Macumba, Candomblé, Yango und Vodú als „neue religiöse Bewegungen" wieder auf. Mit großer Selbstverständlichkeit nimmt man an Gottesdiensten der katholischen Kirche teil und sucht gleichzeitig eine Santería auf, besucht eine Zeremonie des Macumba oder Umbanda. Bereits über 300000 „terreiros", afrobrasilianische Kultstätten, werden gezählt.

Die Pfingstler haben sich inkulturiert

Überraschend am Sektenphänomen der letzten Jahre ist vor allem das explosionsartige Ausbreiten verschiedenster *Pfingstgruppen* wie der „Asamblea de Dios" (vor allem in Brasilien, wo ca. 6–12 Mill. Menschen dieser Gruppe angehören), der „Iglesia de Dios", „Iglesia de Cristo", „Iglesia Cuadrangular", „Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús" usw. Von 10 Millionen in den 60er Jahren ist die Zahl ihrer Anhängerschaft auf 33 Millionen im Jahre 1985 angestiegen (bei einer Gesamtbevölkerung Lateinamerikas von 380 Millionen); bei einem jährlichen Wachstum von 10 Prozent (3mal so viel wie das Bevölkerungswachstum in Lateinamerika) werden die Pfingstgemeinschaft an der Jahrtausendwende 137 Millionen Mitglieder zählen. In einzelnen Prognosen wird davon ausgegangen, daß bis zum Jahre 2010 die Pfingstbewegung in Ländern wie Guatemala, Puerto Rico, El Salvador, Brasilien und Honduras über die Hälfte der Gesamtbevölkerung erfassen wird.

Die Bewegung breitet sich vor allem auf dem Land, in Kontexten indigener Gruppierungen und Kulturen sowie in den Randzonen der Metropolen aus. Es ist sicher unzureichend, wenn das rasch anwachsende Pfingstlertum allein durch ausländische Einflüsse erklärt wird. Im Gegenzug zur ersten Ausbreitungswelle der Pfingstbewegung ist die jüngste Entwicklung durch eine Anpassungsfähigkeit an die einzelnen gesellschaftlichen Gruppen, auch die unterschiedlichen Kulturen geprägt; die Pfingstgruppen haben die Fähigkeit, an die Bedürfnisse der aus ihren ursprünglichen Lebenskontexten gerissenen Marginalgruppen auf ihrer Suche nach Identität, nach Integration ihrer Geschichten anzuknüpfen, die in der säkularisierten Welt durch die Fragmentierung der Konsum- und Medienwelt immer noch mehr zerrissen werden. Die religiösen Praktiken dieser Gruppen sind charakterisiert durch die Suche nach einem intensiven, durch den Heiligen Geist vermittelten Gotteserlebnis, durch Heiligung und eine starke eschatologische Erwartung.
Gerade die *Einbeziehung von Laienmitarbeitern* ermöglicht den einfachen Volksschichten, ihre religiösen Erfahrungen und Bedürfnisse in ihrer eigenen Sprache ausdrücken zu können, sie mit Elementen ihrer ursprünglichen Kulturen zu verknüpfen. Indigene Elemente in zentralamerikanischen Ländern wie Guatemala und El Salvador und Elemente afrikanischer Kulturen in der Karibik (Vodú) und in Brasilien – das Anknüpfen an die afrikanischen Gebräuche des Geisterglaubens der Yorubas in Kulten wie Umbanda, Macumba, Candomblé und Xango – prägen die Pfingstgruppen dieser Länder.

Die Verankerung evangelikaler Gruppen in der Volkskultur weist auf die „Zweideutigkeit" des Fundamentalismus hin. Während einzelne evangelikale Gruppen ihre Bindung an nordamerikanische religiöse Strukturen und politisch-ideologische Projekte nicht aufgeben und darin „dem heutigen Lateinamerika wenigstens so fremd wie der Katholizismus im 15. Jahrhundert" sind *(F. Galindo)*, wobei sie die durch die Säkularisierungsprozesse und Vermassung eingetretene kulturelle Nivellierung noch fördern, kann der sich an die Volkskultur anpassende Fundamentalismus, der den ihres ursprünglichen Lebenskontextes beraubten Marginalgruppen eine Identitätsmöglichkeit, Resozialisierung und Reorientierung bietet, als „Alternative" zur katholischen Kirche angesehen werden. Die Inkulturation des christlichen Glaubens ist hier besser verlaufen als in der katholischen Kirche, so daß dieser „Popularprotestantismus" sich zu einem „Substitutionskatholizismus" entwickelt *(Ignacio Vergara, Alfredo Hurtado)*.

Die vielen Kultstätten in den Vierteln der Randgruppen (1987 machten die 1150 evangelischen Kultstätten 71,3 Prozent aller christlichen Kultstätten in Santiago de Chile aus) und die aktive Präsenz der Laien ermöglichen eine intensive Betreuung der Gläubigen, schaffen soziale Identität und Integration, festigen die Gemeinschaftsbande der Marginalgruppen. Anknüpfungspunkt für diesen „populären Protestantismus" sind die Volksfrömmigkeit, der Wunderglaube, das Bedürfnis nach Heilung, ein „magisches Bewußtsein". Die lateinamerikanischen, präbürgerlichen Gesellschaften haben den – in seinem Ursprung modernen, bürgerlichen – Protestantismus „wieder verzaubert", ihn in eine „autochthone und millenaristische Religion" *(Jean Pierre Bastian)* umgewandelt, die auf in der autochthonen Bevölkerung verwurzelte Sozialstrukturen zurückgreift.

Es geht um die Organisationsgestalt von Kirche

Die Bischöfe in Santo Domingo stellen die Herausforderungen der Sekten in den größeren Kontext des *Evangelisierungsauftrages der Kirche.* Leitend ist für sie das Modell einer „Iglesia ministerial" (Concl. 142), einer Kirche der „Gemeinschaft und Teilhabe" (ebd.). Gerade um ein intensiveres Erleben und Teilen des Glaubens zu ermöglichen, soll die Pfarrei als eine „Gemeinschaft der Gemeinschaften" (Concl. 142) gestaltet werden, sollen kirchliche Gemeinschaften, Familien-, Bibelkreise, kirchliche Bewegungen und Vereinigungen gefördert werden. Die Zahl der Priester soll erhöht, die Dienste der Laienmitarbeiterzahlen erweitert werden. Großer Wert wird auf religiöse Erziehung und Belehrung gelegt: Neben einem persönlichen Bezug zu Christus und zur Kirche soll eine Katechese gefördert werden, die die Inhalte des christlichen Glaubens – bzw. des katholischen Bekenntnisses – darlegt: das Geheimnis der Kirche, das Sakrament der Erlösung und Gemeinschaft, die Vermittlung Marias und der Heiligen und den Auftrag der Hierarchie (Concl. 142), wobei hier insbesondere das Moment des Gehorsams gegenüber Papst und Bischöfen betont wird (Concl. 143).

Auch wenn die Bewegung der *kirchlichen Basisgemeinden,* über die die Kirche in den 70er und 80er Jahren zu einer Präsenz in den marginalen Bevölkerungsgruppen gefunden hat und in denen der einzelne Gläubige – als aktiver Mitgestalter seines Lebens – in der Gemeinschaft und über deren soziales Engagement eine Befreiung zum Leben erfahren hat, nicht erwähnt werden, so ist zu hoffen, daß mit einer „Iglesia ministerial" und über das Modell der Pfarrei als einer „Gemeinschaft von Gemeinschaften" die fruchtbaren pastoralen Ansätze der kirchlichen Basisgemeinschaften fortgeschrieben werden.
Wenn die Bischöfe in Santo Domingo sich die Frage stellen, wie „inmitten der beständigen und anwachsenden sozialen Krise" die Sinn- und Gottesfrage zu beantworten sind und sie sich selbst die Aufgabe stellen, die „Identitäten und Kulturen unserer Völker" besser kennenzulernen (Concl. 150) und die „Evangelisierung und Feiern des Glaubens an die Kulturen und subjektiven Notwendigkeiten der Gläubigen anzupassen" (Concl. 151), weisen sie den Weg, daß Evangelisation in einer Zeit sozialen Umbruchs nicht von menschlicher Förderung und Inkulturation zu trennen ist. Pastorale Konzepte im Horizont einer Neuevangelisierung sowie deren theologische Fundierung müssen darauf aufbauen.
Angesichts der gesellschaftlichen und religiösen Differenzierung und Fragmentierung stellt das Aufkommen der Sekten eine erhebliche Anfrage an die Inkulturation des Glaubens, zeigt Defizite in der Evangelisation des lateinamerikanischen Kontinents in Vergangenheit und Gegenwart an. Hat die lateinamerikanische Kirche sich in Puebla noch als das einheitsstiftende Band eines armen und katholischen Kontinents verstanden (Dokument von Puebla, DP 1099), so muß angesichts der Sekten und neuen religiösen Bewegungen sowie auch der Einsichten, die die Besinnung auf die 500 Jahre Evangelisierung brachte, der Anspruch der Evangelisierung heute mit der realistischen Einsicht verbunden werden, daß die Bevölkerung Lateinamerikas in der katholischen Kirche nicht mehr den einzigen Partner sieht, der Antworten auf ihre religiösen Sehnsüchte, Fragen, Bedürfnisse und Ängste geben kann.

Die wirkliche Herausforderung, die mit dem Anwachsen von Sekten und unterschiedlichen religiösen Bewegungen – nicht nur in Lateinamerika – gegeben ist, betrifft in einer zunehmend pluralen Gesellschaft die *Organisationsgestalt* der Kirche überhaupt, die Vermittlungsformen, die dem Glauben in jeder Zeit neu zu seiner Lebendigkeit verhelfen sollen – und zwar in je unterschiedlicher geschichtlicher-kultureller Gestalt sowie auch im Angesicht der Bedrohung und Auflösung dieser kulturellen Lebensformen. Sekten und religiöse Bewegungen sind ein internes ekklesiologisches Problem: Sie stellen stets die Frage, wie die Institution Kirche mit dem Element des Geistes und der je neuen Lebendigkeit des Glaubens umgegangen ist. Sie führen je neu zu einer „Unterscheidung der Geister", wobei gerade heute, in einer Zeit gesellschaftlichen und religiösen

Pluralismus', die Mechanismen der „Regulierung" neu bedacht werden müssen. Positiv gewendet kann das Phänomen der Sekten auf die Lebendigkeit des Glaubens hinweisen, auf das Ringen um Glauben, das sich auch in der Suche nach den jeweils erforderlichen Formen der Umsetzung des evangelisatorischen Impulses durch die Kirche ausdrückt.

Wie auf gesellschaftlicher Ebene der Differenzierungs- und Fragmentarisierungsprozeß zunimmt, so kann auch die Kirche auf weltweiter Ebene die „Sektarisierung" des Christentums nicht übersehen, kann sie sich selbst auch nicht von diesen Prozessen der Partikularisierung freimachen. Die theoretisch und praktisch noch unzureichend gelöste Frage einer „authentischen Inkulturation der Botschaft des Evangeliums" spiegelt innerkirchlich die Problematik dieses Differenzierungsprozesses wider. Inkulturation bedeutet zum einen eine Anerkennung des Pluralismus religiösen Lebens, auch innerhalb der katholischen Kirche, in Entsprechung zu den unterschiedlichen sozialen, religiösen, kulturellen Milieus, in denen der Glaube gelebt wird. Inkulturation bedeutet, einer Vielfalt gelebten Glaubens in der Kirche, der Dynamik des Glaubens und der Kreativität des einzelnen Gläubigen in seinem Glaubensleben Raum zu geben.

Auf der anderen Seite bedeutet Inkulturation auch, die Bedeutung des einheitsstiftenden Bandes des Glaubens zu betonen: Im Glauben an den einen Gott und seine erlösende Tat in Jesus Christus liegt eine „integrierende" Kraft, verschiedene Rassen, Ethnien, die unterschiedlichsten Lebensgeschichten usw. auf eine Mitte zu beziehen, zu einem Dialog zu führen, zur Einheit in wahrer Anerkennung des Partikularen.

Angesichts einer „Sektarisierung" im negativen Sinn, einer Sprachlosigkeit zwischen den einzelnen Heilsangeboten, eines aggressiven Wahrheitsabsolutismus und -exklusivismus, der in sich das Moment der Differenz und des „Religionskrieges" trägt (zwischen fundamentalistischen „Sekten" und katholischen Christen kam es in einzelnen lateinamerikanischen Ländern bereits zu offenen Zeichen des Konflikts), ist es wichtig, *Strukturen des Dialogs* zu fördern. Das bedeutet für die katholische Kirche in Lateinamerika den Ausbau des ökumenischen Gesprächs, ein Lernen von gelungenen Formen der Inkulturation des Glaubens im Protestantismus (Concl. 135), ein Lernen von nicht-christlichen Religionen (Concl. 138). Ein solcher Dialog braucht Strukturen, Vermittlungsgestalten: Und gerade hier können die positiven und wesentlichen Momente des Kirche-Seins in Anbetracht der „Sektarisierung" neu herausgearbeitet werden. Religiöse Unmittelbarkeit ist, will sie in einen Lebenskontext und Lebensgeschichten integriert werden, auf die unterschiedlichsten Momente einer Vermittlung angewiesen. Gerade um des Menschen, seines Heils und seiner wahren Befreiung willen muß die katholische Kirche einen Dialog mit den „sektiererischen" Formen des Protestantismus, der evangelikalen Pfingstbewegung, den Gestalten eines „populären Protestantismus" führen.

In der Anfrage der Sekten steckt ein „Schrei nach Leben" und ein Protest gegen ein *faktisches Defizit katholischer Pastoral.* Die Anfrage kann so in positivem Sinn als Notwendigkeit der Erneuerung der katholischen Kirche im Sinne der ursprünglichen christlichen Spiritualität, einer Erneuerung des Glaubenslebens des einzelnen und der Gemeinschaft verstanden werden. Im Dialog und Lernen von „alternativen" Gestalten des Christseins kann sich die Kirche in der je neuen Glaubenserfahrung zum Ziel der wahren Befreiung des Menschen erneuern und verändern lassen. *Margit Eckholt*

Die Grenzen des Laizismus

Zur Situation der islamischen Gemeinschaft in Frankreich

Die muslimische Gemeinschaft ist in Frankreich inzwischen nicht nur die zweitgrößte Religionsgemeinschaft des Landes noch vor den Protestanten: Sie stellt längst mehr dar als eine vorübergehende Erscheinung. Dies hat weitreichende kulturelle und politische Folgen, die z. T. noch kaum absehbar sind. Michel Reeber, der Autor des folgenden Lageberichtes, ist Direktor am Grand Séminaire der Erzdiözese Straßburg sowie Mitglied der „Groupe d'études de recherches islamiques" (GERI) an der Universität Straßburg.

Aus der religiösen Landschaft Frankreichs ist die islamische Gemeinschaft nicht mehr wegzudenken: Die Mehrheit der Muslime ist zu einem festen Bestandteil der französischen Gesellschaft geworden. Aus unterschiedlichen Gründen macht diese Gemeinschaft immer wieder auf sich aufmerksam: Zum einen wegen der großen Zahl ihrer im allgemeinen ausgesprochen eifrigen Anhänger, zum anderen wegen der Bereicherung, die sie im Mosaik von Religionen innerhalb der französischen Gesellschaft der Gegenwart darstellt. Schließlich wegen der vielen Spannungen, die in ihr bestehen, sowie der

zahllosen Pressionsversuche unterschiedlichster Seiten, denen sie ausgesetzt ist.

Was die Lage der muslimischen Gemeinschaft innerhalb einer westlichen Gesellschaft angeht, unterscheidet sich die Lage in Frankreich auf fünf Gebieten von derjenigen anderer Länder: Frankreich ist das Land mit dem größten Anteil an Muslimen (7,06 Prozent der Gesamtbevölkerung), und die muslimische Gemeinschaft ist die größte Westeuropas (rund vier Millionen Gläubige). Frankreich ist das einzige Land Europas, in dem die muslimische Gemeinschaft mehrheitlich aus dem Maghreb stammt, zugleich aber eine ständige Vermischung zwischen den unterschiedlichen Kulturen der islamischen Welt stattfindet: der maghrebinischen (arabischen und/oder berberischen), der afrikanischen, der des Nahen und Mittleren Ostens, der türkischen und indo-pakistanischen. Frankreich ist das einzige europäische Land, das eine strikte Trennung zwischen dem Staat und den religiösen Bekenntnissen praktiziert (Ausnahme: die drei Departements Bas-Rhin, Haut-Rhin und Moselle). Die Debatte um den Status des Islams in Frankreich sowie die Einwanderungspolitik wird extrem politisiert geführt und zieht tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Öffentlichkeit nach sich. Begegnungen zwischen Christen und Muslimen haben in Frankreich bereits eine lange Tradition: Es entstand geradezu so etwas wie eine *islamisch-christliche Bewegung.* Frankreich ist darüber hinaus das erste Land in Europa, in dem die Bischofskonferenz ein eigenes „Sekretariat für die Beziehungen zum Islam" einrichtete (Präsident: der Bischof von Grenoble, *Louis Dufaux*), während die evangelischen Kirchen auf nationaler Ebene eine Kommission Kirche-Islam gründeten.

Die Mehrheit der Muslime stammt aus dem Maghreb

Es ist nicht leicht, sich eine genaue Vorstellung von der Zusammensetzung der muslimischen Gemeinschaft in Frankreich zu verschaffen. Das Profil dieser Gemeinschaft wird stark geprägt durch die Wanderungsbewegungen aus dem Maghreb, der Türkei und anderen Teilen der islamischen Welt. Neben den 500000 bis 700000 aus *Algerien* stammenden repatriierten Muslimen, den *zum Islam konvertierten Franzosen* (zwischen 70000 und 80000) sowie den inzwischen *eingebürgerten Muslimen* besteht die islamische Gemeinschaft in Frankreich in erster Linie aus Ausländern. Statistische Erhebungen unterscheiden im wesentlichen zwei Gruppen, die zusammen rund zwei Millionen Personen ausmachen: Von den etwa 3,5 Millionen Ausländern in Frankreich (bei einer Gesamtwohnbevölkerung von 56,6 Millionen Einwohnern) sind nach jüngsten Zählungen (vgl. Actualités migrations, no. 429, 16.–30. November 1992, 9f.) 614207 Algerier, 572562 Marokkaner, 206336 Tunesier und 197712 Türken.

Unter den übrigen Nationalitäten gehört ein jeweils unterschiedlich großer Teil der islamischen Religion an (in Klammern die Zahl der in Frankreich Lebenden sowie der muslimische Anteil an der Gesamtbevölkerung in den Herkunftsländern): Senegal (43692; 84 Prozent), Mali (37693; 68 Prozent), Libanon (20953; 55 Prozent), Iran (15209; 98 Prozent), Pakistan (9796; 97 Prozent), Mauretanien (6632; 99 Prozent), Ägypten (6341; 92 Prozent), Syrien (6104; 85 Prozent), Irak (2212; 90 Prozent) sowie Muslime aus den als sogenannte „Territoires d'outre-mer" zu Frankreich gehörenden Guayana (muslimischer Bevölkerungsanteil zwei Prozent), Mayotte (97 Prozent) und La Réunion (vier bis fünf Prozent).

Die Muslime erwarten, daß man ihre Identität respektiert

In ihrer Mehrheit sind die in Frankreich lebenden Muslime jünger als 25 Jahre. Die Berufstätigen unter ihnen sind mehrheitlich Arbeiter. Der Anteil der im Wandel Beschäftigten steigt, ebenso die Zahl der Studenten. Unter den Studenten aus muslimischen Ländern sind die Kinder von Einwanderern jedoch immer noch in der Minderheit. Die Zahl der Geburten bei aus Nordafrika stammenden Frauen nimmt ab: Die Zahl der Kinder von Marokkanerinnen ging im Zeitraum von 1980 bis 1990 um 30 Prozent zurück, bei Algerierinnen um 25 Prozent: 1990 waren es noch 3,2 Kinder pro Frau gegenüber einer durchschnittlichen Geburtenrate in Algerien von 5,4 (1990) bzw. 7 Kindern (1985) pro Frau.

Die in Frankreich lebenden Muslime bilden keine homogenen Einheiten auf der Basis eines islamischen Kommunitarismus. Unter *Kommunitarismus* wird die Tendenz verstanden, auf einer ethnisch-religiösen bzw. politisch-religiösen Basis Parallel-Gesellschaften zu gründen. Die Mehrheit der Muslime hat sich in den großen städtischen Zentren und in der Nähe der großen Unternehmen mit ihrem Arbeitsplatzangebot niedergelassen. Zwei von fünf Muslimen in Frankreich wohnen in der Île-de-France (38,3 Prozent, obwohl die in diesem Teil Frankreichs lebende Bevölkerung insgesamt nur 18 Prozent der französischen Wohnbevölkerung ausmacht), die übrigen verteilen sich vor allem über die Departements Bouches-du-Rhône, Pas-de-Calais bzw. Ostfrankreich.

Wegen der Krise auf dem Arbeitsmarkt und der allgemeinen Verschlechterung der Lebensbedingungen in den Ballungsräumen wechseln die Einwanderer jedoch immer häufiger in andere Wohngebiete, auch in ländliche Gebiete. Im Departement Bas-Rhin leben die meisten Türken in bäuerlich strukturierten Gegenden, außerhalb von Straßburg und seiner Agglomeration. Ein anderes für die Gesamtentwicklung kennzeichnendes Beispiel ist Marseille. Die Stadt verlor in weniger als 10 Jahren 70000 Einwohner, die Hälfte davon Einwanderer aus dem Maghreb.

Die Mehrheit der in Frankreich ansässigen Muslime gehören der *sunnitisch-malikitischen Tradition des Islam* an. Eine schi-

itische Minderheit verfügt über einige Gottesdiensträume im Raum Paris und in anderen Teilen des Landes. In ihrer Mehrzahl stammen die muslimischen Familien, die sich in Frankreich niedergelassen haben, aus ländlichen Milieus des Maghreb, der Türkei bzw. Afrikas. Die Mitglieder der muslimischen Gemeinschaft hängen mehrheitlich als Gläubige islamischen Werten und Traditionen an. Sie erwarten, daß man ihre Identität dort, wo sie leben und arbeiten, respektiert. Sie sind von einem starken Gefühl der Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft geprägt. Verbindungen mit islamischen Quartiervereinen oder muslimischen Organisationen bleiben hingegen partiell und nicht ohne Vorbehalte.

Unter den engagierten Gläubigen haben sich fünf große Strömungen herausgebildet: Eine erste Gruppe umfaßt diejenigen, die sich für einen *integralen Islam* einsetzen: Ihnen ist an einer genauen Beachtung von Riten gelegen, und sie vertreten einen ethischen Rigorismus, wie man ihn aus dem Puritanismus kennt; und dies im Fahrwasser eines „wiedererwachten Islam" *(al-sahwa al-islâmiyya)* seit Anfang der 70er Jahre. Zur zweiten Gruppe gehören unterschiedliche *Apostolats-, Missions- und Predigtgruppen,* die oftmals indo-pakistanischen Bewegungen wie „Foi et pratique" (Glaube und Praxis; *jamâat al-tab-ligh)* oder Organisationen nahestehen, die der Islamischen Liga angehören.
Verschiedene Zweige der *internationalen islamischen Bewegung,* deren harter Kern sich auf die politisch-religiöse Ideologie des Khomeinismus einerseits bzw. die Ideologie der Muslim-Bruderschaften in Ägypten oder Syrien andererseits stützen, bilden eine dritte, eine Vielzahl von *charismatischen,* nach Art von Bruderschaften gebildeten Gemeinschaften, eine vierte Gruppe. Ihr Ziel ist die Lehre mystischen Gedankenguts und initiatischer Methoden, wie sie von den großen maghrebinischen spirituellen Meistern überliefert sind. Die *kulturelle Dimension des Islam* wird von Intellektuellen und laizistischen Gruppierungen betont; sie bilden eine fünfte Richtung.

Bräuche, Riten, Traditionen und Werte schweißen die Muslime zusammen

Nach einer amtlichen Zählung bestanden 1983 in Frankreich 252 islamische Gebetsräume, davon 129 in Paris und Umgebung sowie 123 außerhalb der Agglomeration Paris. Von diesen Gebetsräumen sind in Paris und Umgebung zehn ausgesprochene Moscheen, zwölf außerhalb von Paris. Die letzte offizielle Untersuchung aus dem Jahre 1989 (vgl. Documentation Parlementaire, Assemblée Nationale, no. 1348) kam auf insgesamt 1035 Moscheen und Gebetsräume. Etwa zehn Moscheen können je mehr als 1000 Gläubige aufnehmen (drei in Paris und je eine in Marseille, Lille und Mantes la Jolie). Die Regionen mit der größten Zahl an islamischen Einrichtungen sind die Île-de-France, Nord-Pas-de-Calais, Rhône-Alpes, Lothringen und Provence-Côte-d'Azur.

Umfrageergebnisse aus den Jahren 1989 und 1991 geben Hinweise zur religiösen Praxis der Muslime, selbst wenn die Wirklichkeit noch einmal anders aussehen dürfte. Bei der ersten, vom Institut IFOP unternommenen Befragung bezeichneten sich 37 Prozent der befragten Muslime als „Gläubige" und „praktizierend". 60 Prozent gaben an, den ganzen Ramadan über gefastet zu haben. 16 Prozent gehen demnach jeden Freitag zur Moschee und nehmen am Gottesdienst teil. 41 Prozent beten täglich in der dafür rituell vorgeschriebenen Form und 65 Prozent konsumieren keinen Alkohol.
Einer Untersuchung unter maghrebinischen Studenten zufolge (vgl. *Mohammed Ababou,* Croyances et pratiques religieuses des étudiants maghrébins à Montpellier, in: Crépuscule des religions chez les jeunes, L'Harmattan, Paris 1992, S. 139ff.) beachten 55 Prozent der Befragten den Ramadan (45 Prozent während der gesamten Zeit, zehn Prozent teilweise). 59 Prozent beten niemals, 17 Prozent jeden Tag, 10 Prozent manchmal. 67 Prozent besuchen nie eine Moschee, 18 Prozent manchmal, neun Prozent jeden Freitag. 61 Prozent trinken Alkohol, 39 Prozent tun dies nicht.

Die Weitergabe der islamischen Bräuche, Riten, Traditionen und Werte geschieht auf mehreren Ebenen. Die *Familie* im weiten Sinn hat die Aufgabe, Riten, Praktiken, Überzeugungen und Verhaltensweisen, die sich daraus ableiten, wachzuhalten. Auf diese Weise werden die verschiedenen Generationen von Muslimen über die Religion auf eigene Weise zusammengeschweißt. Ein erheblicher Prozentsatz an Kindern besucht fünf bis zehn Unterrichtsstunden pro Woche an *private Koranschulen,* die in Moscheen und Gebetsräumen eingerichtet sind. Der Unterricht wird in der Regel von Studenten und dazu eingeladenen religiösen Würdenträgern erteilt. Innerhalb dieser schulischen Einrichtungen wird im Rahmen von Sprachkursen oder Kursen über die Zivilisation der jeweiligen Herkunftsländer auch zuweilen eine Einführung in die islamische Religion angeboten. Neben diesem Ausbildungsangebot, das sich an Kinder richtet, findet in denselben Räumen auch eine religiöse Unterweisung für Erwachsene statt. Ebenso gibt es in jeder größeren Stadt für Personen französischer Herkunft, zumeist Konvertiten, Kurse zur Einführung in die arabische Sprache und in die islamische Religion.
Nach der islamischen Tradition ist es üblich, daß in *arabischer* Sprache gepredigt wird. Dies gilt auf jeden Fall für den Einleitungs- und Schlußteil der *khutba,* der Freitagspredigt. Der Gebrauch des Französischen ist ein ausgesprochenes Tabu-Thema. Imame, die französische Ausdrücke oder auch nur Ausdrücke maghrebinischer Dialekte verwenden, haben Kontroversen ausgelöst, die den profanen Außenstehenden nur erstaunen. In zahlreichen Moscheen findet man unterdessen Installationen zur Simultanübersetzung.

Im Gegensatz zu einer verbreiteten Meinung fallen die Freitagspredigten in Frankreich in der Regel recht nüchtern aus. Dennoch kommt es auch vor, wenn auch nur in Ausnahmefällen, daß Imame bzw. islamische Organisationen zur polemi-

schen Rede greifen. Veränderungen sind im Inhalt der Predigten auszumachen: Die Imame sehen sich in einer missionierenden Aufgabe. Sie wollen das islamische Gewissen in der Diaspora bilden und informieren – samt seinen sozialen, ideologischen, spirituellen und ethischen Aspekten. Um diese Aufgabe wahrnehmen zu können, sehen sich die Prediger zu einer Hermeneutik der islamischen Präsenz inmitten der französischen Gesellschaft herausgefordert. Über die Predigt fördern sie das islamische „Wirgefühl", schaffen eine Grundlage für Glauben, Wissen und Handeln der Muslime in nichtmuslimischem Kontext.

Die Imame stammen mehrheitlich aus dem Ausland

Seit Anfang der 70er Jahre ist die islamische Gemeinschaft in Frankreich dabei, allerlei Freundschafts- und Begegnungszirkel zu schaffen. Ein Gesetz vom 1. April 1939 begrenzte zunächst das Recht von Ausländern, eigene Vereine zu bilden, auf sehr drastische Weise. Mit einem Gesetz vom 9. Oktober 1981 wurden diese Hindernisse aus dem Weg geräumt und den Ausländern volle Freiheit bei der Gründung von Vereinen gegeben. Von diesem Zeitpunkt an entstanden auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene zahlreiche islamische Vereine mit kultureller (auf der Grundlage eines Gesetzes von 1901) sowie kultischer (nach dem Gesetz zur Trennung von Staat und Kirche aus dem Jahre 1905) Zielsetzung. Schätzungen zufolge stellte das islamische Vereinswesen 1991 etwa vier bis fünf Prozent der religiösen Vereine überhaupt in Frankreich. Geht man davon aus, daß etwa acht bis neun Prozent aller Vereinigungen („associations") religiöse Ziele verfolgen, kommt man für 1992 auf rund 1200 bis 1400 muslimische Vereinigungen für ganz Frankreich.
Die Mehrzahl der in Frankreich arbeitenden Imame stammen aus dem Ausland. Bezahlt werden sie entweder von den lokalen islamischen Vereinen oder von den Ministerien für religiöse Angelegenheiten der sie entsendenden Länder. Die *Mosquée de Paris* (Moschee von Paris) übt ein Quasi-Monopol über die Ernennung von Imamen für die Moscheen aus, die mit ihr in Verbindung stehen. Sie wählt die geeigneten Kandidaten aus und beantragt die Aufenthaltsgenehmigung. Die Bezahlung erfolgt durch Algerien und/oder durch lokale Vereinigungen. Etwa 100 Imame, so schätzt man, gehen in Frankreich in Verbindung mit der Mosquée de Paris auf diese Weise einer hauptamtlichen Tätigkeit nach.
Schwierigkeiten entstehen jährlich im Zusammenhang mit dem Ramadan. Gewöhnlich werden dazu Gast-Imame eingeladen. Im Februar 1993 wies die französische Regierung 30 Visagesuche für algerische und ägyptische Imame zurück, die von der Mosquée de Paris eingeladen werden sollten. Schächter benötigen eine obligatorische Zulassung durch den Präfekten des Departements. Auch hier besitzt die Mosquée de Paris eine monopolartige Stellung, das von anderen Instanzen in Frage gestellt wird.

Ob in Krankenhäusern, Gefängnissen oder innerhalb des Militär – in der muslimischen Gemeinschaft betrachtet man gegenwärtig die spirituelle Begleitung der in Frankreich lebenden Gläubigen als ein schwerwiegendes Problem. Die Funktion eines Imams ist zwar nicht unbedingt mit der eines christlichen Seelsorgers („aumônier") in Krankenhaus, Gefängnis oder Kaserne gleichzusetzen. Es handelt sich in Wirklichkeit um zwei sehr unterschiedliche Funktionen. Dennoch erweist sich inzwischen ein Dialog mit dem Staat über analoge Dienste auf islamischer Seite als überaus dringlich.

Drei spezifisch islamische Einrichtungen zur Ausbildung von religiösen Amtsträgern (weniger Imame als vielmehr Theologen und andere Mitarbeiter für die Unterstützung eines islamischen religiösen Lebens) bestehen in Frankreich: Das *Institut de la Mosquée de Paris* strebt die Entwicklung einer universitären Ausbildung an. Das *Institut Européen des Sciences humaines* (IESH) ist die erste offene Ausbildungseinrichtung für leitende muslimische Amtsträger in Frankreich. Es ist geplant, daß christliche Theologen im Rahmen der von diesem Institut angebotenen Ausbildungsgänge Kurse über die christliche Kultur abhalten. Die *Université Islamique de France* (UIF) wird im September dieses Jahres ihre Pforten öffnen. Sie wurde 1992 vom *Centre Européen de recherche et d'information sur l'Islam* (CERISI) gegründet.

In regelmäßigen Abständen kündigt man immer wieder die Schaffung eines repräsentativen Vertretungsorgans der Muslime in Frankreich bzw. eine Koordinierungsinstanz aller muslimischer Organisationen an. Zuletzt schlossen sich die drei nationalen islamischen Vereinigungen, die *Union des organisations islamiques de France* (UOIF), die *Fédération nationale des musulmans de France* (FNMF), die *Association des Etudiants islamiques de France* (AEIF), sowie Foi et Pratique, der *Conseil de réflexion sur l'Islam en France* (CORIF) und die Grande Mosquée de Paris im *Comité de coordination des musulmans de France* zusammen. In den Regionen bzw. den großen Städten in der „Provinz" scheint die Koordination besser zu funktionieren, und die Zusammenarbeit entwickelt sich dort auch ökumenischer.
Eine Schlüsselrolle für die Stellung des Islam in Frankreich nehmen zwei weitere Institutionen ein: das *Institut musulman de la mosquée de Paris* sowie das *Bureau de l'Organisation de la Ligue islamique mondiale* (BOLIM). Das Institut musulman de la mosquée de Paris geht auf die Kolonialzeit zurück (gegründet 1926) und hat mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen, was Statut, Zuständigkeiten, Repräsentativität, Finanzierung sowie die Koordination der Interessen der Maghreb-Länder und französischer staatlicher Stellen angeht. Trotz aller internen Auseinandersetzungen und Reserven von politischer und diplomatischer Seite ist das Institut musulman das Schaufenster des Islam in Frankreich und ein wichtiger Gesprächspartner in der öffentlichen Debatte um eine bessere Einbindung der Muslime in die französische Gesellschaft. Die in Mekka 1962 gegründete Islamische Liga, deren Verbindungsbüro das BOLIM ist, gehört zum Einflußbereich Saudi-

Arabiens und unterstützt islamische Vereinigungen, die Moscheen einrichten und unterhalten sowie sich für die Verbreitung des Islam einsetzen.
Als ein kulturelles Gegengewicht wirkt schließlich das mit Unterstützung der Arabischen Liga entstandene *Institut du Monde arabe* (IMA). Das 1987 eröffnete und in einem repräsentativen Bau in Paris unweit der Seine untergebrachte IMA möchte ein repräsentativer Vertreter der arabisch-islamischen Zivilisation und der arabischen Welt in Frankreich und Europa sein. Neben finanziellen Schwierigkeiten hat das IMA immer wieder mit dem Umstand zu kämpfen, daß arabische Staaten die Arbeit des Instituts zur eigenen politischen Propaganda zu nutzen suchen.
Jede Moschee, jedes islamische Zentrum verfügt über eine Einrichtung zur Betreuung und Begleitung von Konvertiten. Verschiedene islamische Organisationen haben sich zum Ziel gesetzt, Konvertiten französischer Herkunft zusammenzuführen. Tätig auf diesem Gebiet sind etwa der FNMF, dem selbst zahlreiche Konvertiten angehören, sowie die Vereinigung *Vivre l'islam en occident,* die sowohl diejenigen unterstützt, die zum Islam konvertieren, als auch diejenigen Muslime, die ihren Glauben bewußter im westlich geprägten Kontext leben möchten.
Zu erwähnen sind schließlich missionarisch ausgerichtete Bewegungen; die bekannteste unter ihnen ist die *Jamâ 'at al-tablîgh.* Ihre Ursprünge hat sie im Indien der 20er Jahre; sie ist seit 1962 in Frankreich präsent. Ihr traditionelles Anliegen besteht darin, breiteste Bevölkerungsschichten, die von den religiösen Amtsträgern eher vernachlässigt werden, für islamische Glaubenslehre und Lebenspraxis zu öffnen. Ihre Leiter werden in Pakistan ausgebildet. Von dorther kommen auch die wandernden Prediger, die in Frankreich aktiv sind.

Eine eigene Gruppe bilden zahlreiche, die besondere kulturelle Identität bestimmter muslimischer Einwanderer berücksichtigende Vereinigungen: In allein 220 Vereinigungen sind die aus Algerien stammenden, in Frankreich repatriierten Muslime französischer Nationalität organisiert. Auf der Basis kultureller Pluralität arbeitet die *Fédération des Associations islamiques d'Afrique.* In sich stark aufgespalten ist die türkische Gemeinschaft in Frankreich – von einem quasioffiziellen, vom türkischen Staate unterstützten Islam über Gruppen, die besonders um eine religiöse Identität bemüht sind (z.B. *Tendence nationale – Union islamique en France* [TNUIF], die französische Sektion von *Millî Görüs),* bis hin zu radikaleren Gruppierungen (z.B. *Association islamique en France* [AIF] mit engen Verbindungen zum ehemaligen Mufti von Adana in der Türkei, *Jamaleddin Hocaoglou,* genannt: Kaplan, u.a.). Schiitisch-iranische Kreise in Frankreich spielten vor und während der iranischen Revolution – Ayatollah Khomeini lebte in Paris im Exil – eine wichtige Rolle.

Ein relativ neues Phänomen innerhalb der religiösen Landschaft Frankreichs sind die *islamischen Bruderschaften,* selbst wenn Ableger dieser Bewegungen bereits seit einigen Jahrzehnten in Frankreich bestehen. Der in Frankreich bekannteste maghrebinische Zweig ist die *Tariga Alawiyya.* Die Unterstützung zur Gründung einer muslimischen Pfadfinderbewegung in Frankreich sowie die Entwicklung einer Software für die Arbeit mit dem Koran und islamischen Wissenschaften verschafften ihr einigen Bedeutungszuwachs.
Der Islam in Frankreich ist darüber hinaus auch als ein kulturelles, soziales Phänomen sowie im Bildungsbereich präsent. Initiativen auf diesen Gebieten islamischer Organisationen und solcher Organisationen, die unabhängig sind vom Einfluß der Moscheen bzw. von verschiedenen Koordinierungsstellen der islamischen Bewegung, lassen sich nur schwer unterscheiden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind es vor allem Bewegungen der „zweiten Generation", die die Schwierigkeiten eines Islam in der Spannung zwischen dem kulturellen Kontext im Land der Vorfahren und dem der westlichen Diaspora zum Ausdruck bringen. In regelmäßigen Abständen kommt es in den Agglomerationen von Paris, Lyon und anderen Städten im südlichen Frankreich zu Krawallen und Ausschreitungen. Dieser gewaltsame Ausdruck der erlebten Enttäuschung lastet schwer auf der Zukunft der maghrebinischen Gemeinschaft in Frankreich.

Eine deutliche Tendenz zu mehr staatlicher Kontrolle

„Die Regierung wünscht sich einen ruhigen, organisierten und unabhängigen Islam", erklärte der Staatssekretär für Integrationsfragen, *Kofi Yamgnane* am 11. Juni 1992 bei einem Gespräch mit dem neuen Rektor der Mosquée de Paris, *Dalil Boubakeur.* Für die Position der französischen Regierung in ihrem Verhältnis zur islamischen Gemeinschaft ist dreierlei ausschlaggebend: Der Staat ist gezwungen, eine strikte Neutralität in seinen Beziehungen zu den Religionsgemeinschaften einzuhalten. Dennoch ist gegenwärtig eine deutliche Tendenz festzustellen zu mehr staatlicher Kontrolle über die islamischen Vereinigungen sowie die Kulteinrichtungen, die davon getragen werden. Bei der Mehrheit der Franzosen besteht im übrigen ein tiefsitzendes Mißtrauen gegenüber dem Islam, das Initiativen in diesem Bereich nicht selten lähmt und blockiert.

Haupthindernisse auf dem Weg zu einer harmonischen Integration der islamischen Gemeinschaft in die französische Gesellschaft sind in erster Linie fundamentalistische und kommunitaristische Strömungen innerhalb des Islam. Der islamische *Fundamentalismus* wirkt sich in Glaubenslehre, Moral und Politik aus, und zwar jeweils als deren radikalisierte Spielart. Problematisch wird es im Grunde erst, wenn dies Strömungen in verschiedenen Formen des Aktivismus umkippen. Kommunitaristische Tendenzen finden sich zwar nicht allein im Islam. Dennoch ist es nicht zu übersehen, daß islamische fundamentalistische Milieus in Frankreich einen neuen Typ der Beziehungen zwischen Religion und Staat etablieren möchten. Dies sind Vorstellungen, die grundlegenden Prinzi-

pien der laikalen Gesellschaft insofern zuwiderlaufen, als damit religiöse Gemeinschaften entstünden, in denen das französische Recht samt der damit gegebenen Gleichheit der Bürger nur bedingt Geltung besitzen würde.

Im Zusammenhang mit der Präsenz der muslimischen Gemeinschaft in Frankreich stellt sich insofern eine Reihe von Fragen, die für die zukünftige Entwicklung auf diesem Gebiet von erheblicher Bedeutung sein werden: Zu welchen Konsequenzen auf kurze und mittlere Sicht wird etwa das schlechte Image führen, das der Islam gegenwärtig in Frankreich hat? Im Blickpunkt öffentlichen Interesses ist gerade auch das Zusammenspiel der religiösen islamischen Institutionen und der staatlichen französischen Stellen: Wie steht es um das französische Konzept von Laizismus angesichts einer zunehmenden Zahl von Berührungspunkten zwischen den Bedürfnissen und Aufgaben islamischer Instanzen und Organisationen einerseits und der französischen Gesellschaft andererseits? Weithin ungeklärt ist auch die Frage, inwieweit es der französischen Kultur gelingen wird, der muslimischen Gemeinschaft im Land einen eigenen Stempel aufzudrücken: Wird diese Prägung von den Muslimen selbst angenommen oder zeichnet sich möglicherweise eine Phase zunehmender aktiver Zurückweisung ab, eine Entwicklung, die ganz im Interesse kommunitaristischer Gruppen läge?

Wie wird es dem Islam in Frankreich im übrigen angesichts der Schwierigkeiten, sich als Gemeinschaft repräsentative Strukturen zu geben, gelingen, seine anstehenden Alltagsprobleme zu meistern? Schwer abzuschätzen ist, ob der Islam in Frankreich sich in Zukunft weiter strukturell verfestigen wird oder ob man erwarten muß, daß auch ihn Erschütterungen erreichen, wie man sie aus einer großen Zahl islamisch geprägter Länder kennt. Hat der Islam in Frankreich seine religiöskollektive Dimension überhaupt schon realisiert oder verhindern Vereinzelung, Aufsplitterung und Zerstreuung im Gastland ein Minimum an Kollektivbewußtsein? Schließlich: Sosehr sich die Muslime in Frankreich auch bewußt sind, in der Diaspora zu leben – was ist ihr zentraler religiöser Bezugspunkt? Oder handelt es sich bei vielen von ihnen lediglich um eine diffuse Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft?

Michel Reeber

Facettenreichtum einer Minderheit

Beobachtungen zum jüdischen Leben in den USA

In den Vereinigten Staaten leben mehr Juden als im Staat Israel. Sie bilden innerhalb der amerikanischen Gesellschaft eine längst etablierte, auf verschiedenen Gebieten einflußreiche Minderheit, die in sich wiederum ein breites Spektrum religiöser Prägungen umfaßt. Einige Facetten dieses Spektrums beleuchtet der folgende Beitrag, der sich vor allem auf Beobachtungen des jüdischen Lebens in New York stützt: Neben liberalen Juden aus der oberen Mittelschicht finden sich dort auch hasidische Gemeinden, die aus einer intensiven Messiaserwartung leben.

Als der Zentralrat der Juden in Deutschland im Februar 1993 in Jerusalem war, erfuhr er von *Josef Burg* – 1909 in Dresden geboren, lange Minister und heute Leiter von Yad Vashem –, daß es vier Klassen von Juden gebe: Das seien an erster Stelle die Juden in Israel, dann die in Amerika. An dritter Stelle rangierten die in der übrigen Welt und an letzter die Juden, die weiterhin in Deutschland lebten. Die Juden in Deutschland haben keine Freunde in Israel, und ein „Paria" ist, wer aus dem Heiligen Land nach Deutschland übersiedelt. Allerdings ist diese Ablehnung der deutschen Juden durch Israel gar nicht neu, denn schon ein jüdischer Anonymus des 14. Jahrhunderts aus Frankreich kam mit seinen deutschen Glaubensgenossen nicht klar: „Als ich Frankreich verließ und / nach Deutschland reiste, / fand ich dort ein Volk – / grausam wie Strauße in der Wüste. ... Ich bin dieser Ashkenazim überdrüssig. / Sie sind alle finster-blickend, / haben Bärte wie Ziegen. / Dennoch ist Israel nicht verloren! / Was hat schon die Spreu mit dem guten Korn gemeinsam?" (*T. Carmi,* The Penguin Book of Hebrew Verse, New York 1981, 453).

Amerika, eingegrenzt verstanden als die Vereinigten Staaten, ist demnach der Raum, wo die dem Ansehen nach zweitwichtigste Gemeinschaft von Juden lebt. Statistisch sieht das noch einmal anders aus, denn in den USA leben mit knapp 6 Millionen Juden zwei Millionen mehr als in Israel selbst.

Die Außenansicht der amerikanischen Juden

Vor dem Hintergrund der Verfassung und der in ihr garantierten Menschenrechte gibt es in den USA der Theorie nach keine Diskriminierung wegen Rasse, Religion, Geschlecht und sozialem Stand. Daß das in der politischen Wirklichkeit keineswegs zutrifft, ist im Zusammenhang der 1992 von South

Central Los Angeles ausgegangenen Rassenunruhen deutlich geworden (vgl. HK, Juni 1992, 259–262). So finden sich auch heute noch in einigen Randbereichen latente Diskriminierung und Vorurteile gegenüber Juden. Juden sind manchmal in privaten Clubs nicht zugelassen, dringen in die oberen Ränge mancher Corporations nicht vor und sind in bestimmten Wohngebieten nicht erwünscht.
Phänomene dieser Art hängen mit der *demographischen Verteilung der jüdischen Bevölkerung* zusammen. In den dichtbesiedelten, liberalen und anonymen Großstadtgürteln der Ostküste können sich Juden unbehindert entfalten. Doch im tiefen Süden und jenseits des Mississippi, in den Regionen des Bible Belt beispielsweise, kann die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinde – wie die Zugehörigkeit zu jeder anderen im regionalen Kontext unüblichen Gruppe – die Erfahrung von Isolation und Ausgegrenztsein vermitteln.

In der Zeit von Präsident *Franklin D. Roosevelts* New-Deal-Politik hielten sich die Demokraten mit Hilfe der sogenannten „Roosevelt-Koalition" an der Macht. In dieser Koalition wurden die einfachen Arbeiter und ihre Gewerkschaften, die Katholiken, Juden und Schwarzen, sofern diese überhaupt wählten, die anderen ethnischen Minderheiten sowie vorwiegend junge, in Städten lebende und einkommensschwache Amerikaner ohne Hochschulausbildung zusammengefaßt. In New York und anderen großen Städten formte sich bei Wahlen ein „balanced ticket", auf dem ein Ire, ein Italiener und ein Jude auftraten, die die jeweils hinter ihnen stehenden Minderheitengruppen zusammenführten und bei entsprechenden bevölkerungsstatistischen Bedingungen auch Wahlen gewannen (*Milton C. Cummings – David Wise,* Democracy under pressure, °1989, S. 211). Bei der Wahl *John F. Kennedys* zum Präsidenten stimmten 1960 jüdische, katholische und protestantische Wähler im Verhältnis 81:78:38 für den katholischen Kandidaten und sicherten so seine Wahl. Nach einer Umfrage von 1987 bezeichneten sich 52 Prozent der Juden und 42 Prozent der Katholiken, jedoch nur 38 Prozent der Protestanten als Demokraten (Cummings-Wise, 355) – ein Rest der Roosevelt-Koalition nach fünfzig Jahren.

In der Gegenwart treten vor allem Juden und Schwarze für die Stärkung und Ausweitung sozialpolitischer Programme ein. Die Juden setzen sich mit nie zu enttäuschender Treue für den Schutz der israelischen Politik durch die USA ein – sind sie doch nach Josef Burg die zweitbesten Juden! – und geben ihre Wahlstimme nur solchen Kandidaten, die dieses urjüdische Anliegen zu unterstützen versprechen.
Die Agitation amerikanischer Nazigruppen führt regelmäßig zu Konflikten mit jüdischen Interessenvertretungen im lokalen und regionalen Bereich. Versucht wird, öffentliche Veranstaltungen von Nazis mit dem Hinweis auf jüdische Rechte der freien Religionsausübung von Gerichten verbieten zu lassen. Die im „First Amendment" der Verfassung fixierten Rechte von „free speech" und „freedom of assembly" (freie Rede, Versammlungsfreiheit) verhindern jedoch das von jüdischen Gruppen postulierte pauschale Verbot der nazistischen Phänomene. Die öffentlichen Auseinandersetzungen reichen damit tief in das Verfassungsrecht und in die Rechtsprechung hinein. Spätestens an dieser Stelle wird den amerikanischen Juden wieder vor Augen geführt, daß sie nach wie vor in einer unaufhebbaren Minderheitsposition stecken.

Im Verfassungsgericht, dem „supreme court", gab es zweimal einen „jüdischen" Sitz, der von 1916 bis 1939 von *Louis D. Brandeis,* einem zionistisch denkenden Juristen aus Massachusetts und dem Namensgeber der Brandeis University in Waltham, Mass., und von 1939 bis 1962 von *Felix Frankfurter* – 1882 in Wien geboren, 1914–1939 glanzvolle Karriere an der Harvard Law School und liberal bis ins Mark – besetzt wurde. Beim Ausscheiden Frankfurters aus dem supreme court hatte sich das politische Interesse anderen Minderheiten zugewandt. Auf der Agenda ganz oben steht in neuester Zeit die Besetzung des „schwarzen" Sitzes im Gericht – *Thurgood Marshall* (1967–1991) und *Thomas Clarence* (ab 1991) – und des „Frauensitzes" (*Sandra Day O'Connor* seit 1981). Zu erwarten ist, daß demnächst erst einmal ein hispanischer Jurist ins Oberste Gericht berufen wird, bevor die Linie Brandeis-Frankfurter fortgesetzt wird.

Die jüdische intellektuelle Elite konzentriert sich in von Juden gegründeten oder mitgegründeten und auch in liberal ausgerichteten, mit keiner religiösen Gruppe affiliierten – „non-sectarian" – Bildungseinrichtungen, die in aller Regel im Nordosten der USA und nie weit vom Atlantik entfernt zu finden sind (New York University, New School for Social Research und Columbia University in New York, Yale, Harvard, Brandeis). Weil die meisten Juden im Nordosten leben, massiert sich hier auch die jüdische Intelligenz und arbeitet an den dortigen Hochschulen einflußreich mit. Die Folge ist, daß Verlage und Presse (New York Times!), Geschäfte und Buchhandlungen, Museen und Kultureinrichtungen den Reichtum jüdischen Lebens in den Vereinigten Staaten widerspiegeln. Die Suche nach einem hebräisch-englischen Gedichtband von *Yehuda Amichai,* 1924 in Würzburg geboren und 1936 nach Jerusalem ausgewandert, ist in „Westside Judaica" am oberen Broadway erfolgreich. Der alte Mann ruft auf Jiddisch quer durch seinen Laden „Wenn kimmt Karla?", um sich von seiner Buchhändlerin den Verkaufspreis der Gedichte sagen zu lassen.

Jüdische Innenansichten und Nahaufnahmen

Die „New York Times" hat drei große Themenkomplexe, an denen sie sich abarbeitet: die Vereinigten Staaten, Israel und Deutschland. Wenn Deutschland in Amerika ansonsten journalistisch kaum beachtet ist – in der *New York Times* ist genau zu lesen, daß in Deutschland jüdische Gräber geschändet werden, daß die Antirassismusdemonstration in Berlin mit einem Eierhagel auf den Bundespräsidenten endet. Ein abwiegelndes, beruhigendes Interview mit *Ignatz Bubis* wird verdrängt durch die ausführliche Berichterstattung über die Toten von

Mölln in der Ausgabe vom 24. November 1992. Am gleichen Tag schreibt der Kolumnist *A. M. Rosenthal* von „Our German Crisis" und verlangt ein Menschenrechtstribunal der UNO über Deutschland, um sich dann später realistisch dahin zu korrigieren, daß auf die UNO nach ihren Schwächeanfällen in Bosnien und im Zusammenhang der Deportation der Hamas-Aktivisten überhaupt kein Verlaß sei.
Neben die hyperkritische Aufmerksamkeit der New York Times für die deutschen Ereignisse, die sich aus der Holocaustgeschichte ergibt, tritt die immerwache Beobachtung der inneramerikanischen Vorgänge. Am 17. November 1992 hatte der republikanische Gouverneur von Mississippi, *Kirk Fordice,* etwas undifferenziert, sonst aber ohne böse Absichten gesagt, Amerika sei „a Christian nation", die sich angesichts der moralischen Verderbnis im Lande auf ihre christlichen Werte besinnen müsse. „... je weniger wir uns auf die christliche Religion verlassen, desto tiefer werden wir in den Abgrund des schlechten Charakters und des Chaos in den Vereinigten Staaten von Amerika hineinstürzen" (NYT, 20. November 1992, A 14). Was nur wie eine Worthülse aus einer evangelistischen Sonntagspredigt im „Bible Belt" klang, wirbelte in der jüdischen Öffentlichkeit viel Staub auf. Der lokale Vorgang wurde durch den lauten, beinahe schrillen Einsatz der Medien im ganzen Land verbreitet. Der „American Jewish Congress" forderte Fordice zur Rücknahme des moralisierenden Sätzchens auf, das man ihm durchgehen gelassen hätte, wenn er nur „Judeo-Christian" statt „Christian nation" gesagt hätte.

Auch die „Mississippi Religious Leadership Conference", zu der zwar die liberalen jüdischen Gemeinden, nicht aber die nach rechts tendierenden evangelikalen Gruppen gehören, kritisierte ihren Gouverneur, der sich ganz in der Sprache seiner frommen Mitbürger, nicht aber präzis genug für jüdische Ohren ausgedrückt hatte. Am 20. November 1992 entschuldigte sich Fordice: „Ich bedaure zutiefst, wenn irgend jemand in Mississippi durch meine Bemerkungen verletzt wurde. Ich will, daß wir gemeinsam in der Bemühung voranschreiten, um Charakter, hohe Werte und die Bedeutung eines moralischen Lebenswandels in Mississippi wieder erkennbar zu machen" (NYT, 21. November 1992, 9).

Sosehr auch die jüdische Bevölkerungsgruppe der USA wichtige Funktionen in Literatur, Film, Theater und Kunst, in den Medien, im Verlagswesen und in der Presse innehat, so leicht erregbar bleibt sie bei an sich nebensächlichen Vorgängen, wie das Beispiel aus Mississippi zeigt. Die Ängste, in die gesellschaftliche Isolation, ins amerikanische Ghetto gedrängt zu werden, sind omnipräsent. Insofern setzen sich die aus Europa mitgebrachten geschichtlichen Erfahrungen in Form tiefsitzender jüdischer Ängste in der Neuen Welt mit psychologischer Logik fort. Können nicht manche Filme von *Woody Allen auch* in *dieser* Hinsicht interpretiert werden?
Bereits Ende November 1992 war „Ehemänner und Ehefrauen", der neueste Film Woody Allens, aus dem Kino am Broadway/84th Street verschwunden. Dafür war „Malcolm X" angelaufen, in dem das Rassenproblem zwischen Schwarz und Weiß episch breit dargestellt ist. Bei der 81st Street wurde der Broadway reicher und farbiger. Schönes Porzellan, Brautkleider, die neuesten Bücher wurden angeboten. Es stimmte, was die New Yorker immer sagen. Von der Subway-Station 96th Street an wurde der Broadway nach Norden immer ärmlicher. Die Zahl der schwarzen Bettler nahm zu. In Richtung Midtown jedoch, wo die mittelständischen Juden der Westside wohnen, wurde die Welt gutbürgerlich. Ein Laden für Weihnachtsschmuck hatte nicht weit vom Central Park in der 79th Street für die Season aufgemacht – ein vorweggenommenes Farbwunder mit den schönsten Christbaumkugeln.
Die New York Times hatte wochenlang auf die Ausstellung „Convivencia. Jews, Muslims and Christians in Medieval Spain" im Jüdischen Museum am Central Park aufmerksam gemacht. „Con-vi-ven-cia n. Spanish, living together with others" wurde aus einem Lexikon zitiert und damit auf das Nebeneinander der drei Kulturen in Spanien zwischen 711 und 1492 hingewiesen. „Convivencia" entfaltete ein Thema, das in der Stadtlandschaft, die das Jewish Museum umgibt, nicht mehr das oberste Lebensprinzip bedeutet. Hatten die Amerikaner generationenlang von dem „Melting Pot" gesprochen, in dem die gesellschaftlichen Gegensätze eingeschmolzen werden sollten, so löst sich dieses Erklärungstheorem angesichts der unlösbar erscheinenden gesellschaftlichen Widersprüche mehr und mehr auf.

Das weltliche Reich des Rebbe Menachem Mendel Schneerson

An der Ecke Central Park West/70th Street steht die sephardische Synagoge Shearith Israel. Gutgekleidete Menschen treten aus dem Sabbatgottesdienst auf die Straße. Die Vorläuferin von Shearith Israel war 1654 in der Gegend, wo heute die Wall Street liegt, von den ersten amerikanischen Juden gegründet worden, wie eine Bronzetafel an der Synagoge erklärt. Seit ein paar Jahren müssen sich die New Yorker Juden mit denen von Santa Fe in Neu-Mexiko darüber auseinandersetzen, ob die ersten Juden der USA vielleicht schon hundert Jahre früher auf der Flucht vor der Inquisition mit den Conquistadoren über Mexico City in den Südwesten kamen. Wenn diese neuen Untersuchungen zutreffen, dann waren die ersten Juden im Südwesten selbst bereits Opfer des Endes der convivencia im Jahr 1492.
Unter den Joggern im Central Park waren an diesem Samstag keine Juden, es sei denn, sie seien außergewöhnlich liberal und säkularisiert gewesen. Aber dafür darf ein Goi seine Hand nicht ins Feuer legen.
Normalerweise sehen die ultraorthodoxen Gruppen im Judentum Jerusalem als das Wartezimmer für die Ankunft des Messias an. Das Warten auf den Messias spielt sich aber auch fast mitten in New York, im Stadtteil Crown Heights von Brooklyn, ab. Nur wenige Meilen und achtzehn Subwaystationen von der Synagoge Shearit Israel am Central Park entfernt

– auf der anderen Seite der East River – ist der Melting Pot New York unter anstiftender Beteiligung frommer Hasidim am Ende. In Crown Heights sind die Beziehungen zwischen Hasidim und Schwarzen, die in der Nachbarschaft wohnen, an den Rand der sozialen Explosion geraten. Gehören die liberalen Juden in Manhattan in der Regel zur upper middle class, so begegnen einem in Crown Heights diejenigen, die zur lower middle class und zur lower class gehören. Diese kleinen Leute, die wie in so manchen Vorstadtsiedlungen auch im frommen Ghetto von Crown Heights nahe beieinander wohnen, treten in ruhigen Zeiten nur selten in die Mitte des öffentlichen Interesses.

In der hasidischen Welt von Crown Heights ist die traditionelle *Roosevelt-Koalition,* die einmal Schwarze und Juden verband, endgültig zerbrochen. Eine erste politische Konsequenz könnte sein, daß David Dinkins, seit 1989 der erste schwarze Bürgermeister der Stadt, im Herbst 1993 nicht mehr wiedergewählt wird, weil jüdische und schwarze Wähler nicht mehr an einem Strang ziehen. Crown Heights kam zum ersten Mal in die Schlagzeilen, als am 19. August 1991 ein von einem hasidischen Fahrer gelenktes Auto von der Straße abkam und das schwarze Kind *Gavin Cato* tötete. Es war ein Verkehrsunfall wie viele andere, nur daß das Unfallauto der Wagenkolonne des *Lubavitcher Rebbe,* der in Crown Heights seine hasidische Gemeinde wie in einem Stetl leitet, nachrasen wollte. Bei nächtlichen Protesten der schwarzen Bevölkerung wurde *Yankel Rosenbaum,* ein australischer Thorastudent, der beim Rebbe studierte, erstochen. Der schwarze Jugendliche *Lemrick Nelson* wurde angeschuldigt, Rosenbaum getötet zu haben. Eine Jury sprach ihn im Oktober 1992 von der Anklage frei. Dieser Freispruch führte zu heftigsten Protesten der Lubavitcher Hasidim.

Ein obdachloser schwarzer Mann wurde am 1. Dezember 1992 angeblich von einer Gruppe hasidischer Juden außerhalb der Lubavitcher Synagoge in 770 Eastern Parkway niedergeschlagen. Der Mann wurde von denen, die nur auf diese neuerliche Gelegenheit zur Konfrontation gewartet hatten, zunächst vor der Polizei verborgen. Auf einer Pressekonferenz wurde mitgeteilt, daß die nächtlichen Angreifer ihr Opfer als „black nigger" beschimpft hätten (NYT, 6. Dezember 1992, 51). Nachdem der banale nächtliche Fall als „Untat" der Hasidim hochgestuft worden war, verlief die weitere Behandlung des Falles auf der Bahn der in Crown Heights bekannten konfliktverschärfenden Reflexe.

Daß der überfallene Mann, schon mehrfach wegen Einbruchs vorbestraft, nach Aussage jüdischer Zeugen in die Synagoge eingebrochen hatte, wurde den Hasidim nicht abgenommen. Wenn es so gewesen sein sollte, wurde argumentiert, hätten die Juden doch die Polizei benachrichtigen können. Die Festnahme eines Hasid durch die Polizei erregte das jüdische Crown Heights. Als Bürgermeister Dinkins die nächtliche Attacke dann auch noch als einen gewalttätigen Angriff auf einen Unschuldigen verurteilte, kamen den Hasidim die Vorfälle nach dem Verkehrsunfall vom 19. August 1991 in Erinnerung, als der erste Ausbruch von Rassenhaß in Crown Heights erfolgte. Die bloße Erwähnung von Crown Heights, schrieb die *„New York Times",* erschüttert bereits die Seelen dieser beiden wichtigen Minderheiten in New York.

An allen Ecken und Enden werden Versuche unternommen, den offen lodernden Rassenkonflikt zu ersticken: durch praktische Sozialarbeit, in Gesprächskreisen, beim Meinungsaustausch zwischen liberal denkenden Vertretern beider Seiten. Das Problem liegt jedoch darin, daß sich die Radikalen beider Seiten nicht in den Dialog einbinden lassen und daß vor allem solche Leute über eine Konfliktberuhigung verhandeln, die erst gar nicht in Crown Heights ansässig sind.

Das Geschehen in Crown Heights hat eine religiöse Metaebene. Waren die Hasidim in der Geschichte des Judentums zuerst die Feinde der Orthodoxie, so sind sie inzwischen zu

Neu
Soeben erschienen!

Verdichteter Glaube

Prominente interpretieren Gedichte

Hrsg. von Klaus Hurtz.
Mit Beiträgen von *N. Blüm, H. Fries, H.-B. Gerl, K. Hurtz, E. Jünemann, M. Langer, O. Lechner, H. Maier, W. Nyssen, W. Schäuble, R. Süssmuth*



79 Seiten, DM 19,80

Frauen und Männer aus Politik, Kirche und Gesellschaft stellen hier Gedichte vor, die für ihr Leben wichtig geworden sind. **Mit ihrer Auswahl, ihren Interpretationen zu Gedichten von *H. Domin, E. Mörike, E. Fried, M. L. Kaschnitz, I. Bachmann, D. Bonhoeffer* u. a. entsteht ein Brückenschlag zwischen Lyrik und Leben, Gedicht und Glaube und damit eine sehr persönliche Anthologie.**

Neu
Soeben erschienen!

Wilhelm Grafl

HÜRDENLAUF

Überwindung heutiger Glaubenshindernisse

136 Seiten, kart. DM 19,80



Prälat Wilhelm Grafl kennt die Probleme vieler Christen mit ihrer Kirche und er packt sie an, offen und schonungslos diskutiert er: *Scheidung, Wiederverheiratung / Frauenbefreiung / Sexualität / Rolle der Laien in der Kirche / zentralistische Tendenzen Roms ...* Er beurteilt ohne zu verurteilen, erklärt ohne zu beschönigen, ermutigt zum Engagement für den Glauben. **Eine hoffnungsvolle Auseinandersetzung mit der Kirche für die Kirche.**

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 8400 Regensburg

deren Vorhut geworden. Was das bedeutet, wird in Crown Heights gelebt. In der Kingston Avenue neben der Synagoge in 770 Eastern Parkway hängen hebräisch-englische Spruchbänder. „Moshiach is on His way! Let's be ready!", und „Join the International Campaign to help bring Moshiach: 718–778–6000". Bärtige Männer mit dunklen Hüten und Mänteln laufen auf den Straßen. Ging es nicht so in den osteuropäischen Stetls zu? Sind das nicht die Menschen von Chagalls Bildern? Im Obstgeschäft an der Ecke arbeitet ein Schwarzer – auch das gibt es in Crown Heights. Die leuchtendbunten Chanukkakarten sind aus Israel importiert.

Kommt der hasidische Messias aus Crown Heights?

Im Buchgeschäft begeht der Besucher einen schlimmen Fauxpas, indem er wissen will, ob der Rebbe noch lebe. Mit entgeisterten Augen starrt die Frau den Fragenden an. Natürlich lebt der Lubavitcher Rebbe noch. Er ist 91 Jahre alt, der siebte in der Reihe der Lubavitcher Rabbis, und alle hoffen, daß er sich ganz bald als der Messias zu erkennen gibt. Der Rebbe lebt in den Räumen über der Synagoge. Kann man dann zulassen, daß ein nächtlicher Einbrecher in das Haus eindringt, selbst wenn er ein Schwarzer ist? Der große Synagogenraum ist stets belebt. Die Synagogengottesdienste der Lubavitcher sind voller Singen, Bewegung, Tanz. Genauso geht es auch bei den schwarzen Southern Baptists zu, nur daß in Crown Heights die Spirituals fehlen.

Die stillen Nebenstraßen sind auf einmal belebt mit rennenden Menschen. Alte, Junge, Mädchen, Frauen mit Babies stürmen in das rote Backsteinhaus, das die Synagoge birgt. Diese ekstatische Stimmung entsteht immer dann, wenn der Rebbe zum Gebet in die Synagoge kommt. Die Aufpasser teilen das per Telefon der Gemeinde mit, die dann im Run in die Synagoge eilt. Der Rebbe wird wie ein Heiliger verehrt, und ein frommer Hasid will immer dabei sein, wenn er sich gerade heute zum Messias erklärt.

Für ein paar Dollars ist die Schrift des Rebbe „I Await His Coming Every Day" (Brooklyn N.Y., [2]5752/1992) zu kaufen. Darin sagt er, daß die einzige wichtige Aufgabe in dieser Endzeit die universale Erkenntnis Gottes sei: „... to bring about the future revelation of a universal knowledge of G–d" (85). Das bisherige Ausbleiben des Messias wird durch die radikale Aktivierung der Gemeinde überwunden. Dabei ist klar, daß der so Agitierende und Aktivierende zumindest in den Augen seiner Gläubigen in die Rolle des ersehnten Messias eintritt. Moses Maimonides, der große jüdische Theologe im Spanien des 12. Jahrhunderts, habe täglich auf das Kommen des Messias gewartet. Doch gehe er, der Lubavitcher Rebbe, davon aus, „daß wir jeden einzelnen Tag mit inbrünstiger Sehnsucht den Messias, der noch an ebendiesem Tag erscheint, erwarten müssen" (I Await His Coming Every Day, S. 11).

Der 31. Januar 1993 war für die Lubavitcher ein großer Tag, weil der Rebbe den 43. Jahrestag seines Amtsantritts feierte. Die messianische Fraktion unter *Rabbi Shmuel Butman* hatte geplant, den Rebbe an diesem Tag zum Messias auszurufen. Dreitausend Leute waren in der Synagoge versammelt, und Zigtausende waren über Radio und Fernsehen in aller Welt zugeschaltet. Der Rebbe zeigte sich für acht Minuten den jubelnden und singenden Anhängern, aber er blieb stumm. Niemand krönte ihn zum Messias. Ein ultraorthodoxer Kritiker, der 96jährige *Rabbi Eliezer Schach,* hatte das angekündigte Geschehen vorab als die Ausrufung eines weiteren *falschen* Messias kommentiert und dessen Anhänger als Götzendiener gerügt. Doch das erhoffte, das befürchtete Geschehen fand gar nicht statt. Was war hinter den Kulissen geschehen?

Die gemäßigte Gruppe von Rabbinern um den Rebbe hatte sich gegen die messsianische Fraktion durchgesetzt. Der Rebbe durfte nur unter der Bedingung vor der Menge erscheinen, daß auf eine Messiasausrufung verzichtet wurde. Um ihn der singenden Menge nicht vorzuenthalten, mußte Rabbi *Shmuel Butman* öffentlich zurückstecken: „Dieses heute ist keine Krönung. Kein menschliches Wesen hat die Macht, den Messias zu salben. Der einzige, der diese Macht besitzt, ist der Allmächtige selbst. Alles, was wir tun können, ist, laut zu Gott zu schreien, damit er den Messias sende, um mit ihm eine neue und bessere Welt für die ganze Menschheit zu eröffnen" (NYT, 1. Februar 1993).

Der Schritt, der das religiöse Judentum weiter gespalten hätte, ist am 31. Januar 1993 noch einmal vermieden worden. Aber was wird sein, wenn der alte Rebbe in nicht zu langer Zeit sterben wird, ohne der erwartete Messias geworden zu sein? Wie wird dann die Lubavitcher Bewegung – im Gegensatz zu anderen ultraorthodoxen Gruppen pro-zionistisch eingestellt – das Problem der sie neu bedrängenden Parusieverzögerung bewältigen?

Die in Crown Heights gelebte Messiaserwartung beruht auf einer Anthropologie der Perfektibilität. Sie setzt Ethos, Werte und Glauben frei, doch sie setzt die Lubavitcher auch unter einen permanenten Handlungsdruck. Die Vorstellung von dem Messias, der schon vor der Tür steht, wird mit rabbinischer Vernunft aus der Lehre der Väter abgeleitet. Diese Vorstellung setzt auf einen absoluten Voluntarismus, in den jeder Lubavitcher Hasid hineingenommen ist. Aber das menschliche Bemühen, das Geglaubte in die Wege zu leiten, führt dazu, die Aseität Gottes in Frage zu stellen. Skepsis und theologische Kritik sind diesem spirituellen Glaubenstaumel der Lubavitcher entgegenzustellen, wie sie die ultraorthodoxen Kritiker äußern und wie sie sich am 31. Januar 1993 als Element des Lubavitcher Denkens selbst bei der umgebogenen Veranstaltung in Crown Heights erwiesen.

Von außen kommend können wir nur mit religionsphänomenologischem Interesse beobachten, welchen Weg die überschießende hasidische Messiaserwartung in unserer Zeit nehmen wird. Es mag sein, daß die Berufung eines neuen Rebbe nach dem Tod des Rebbe Menachem Mendel Schneerson der Bewegung für eine Generation zeitlichen Spielraum verschafft. Auf jeden Fall – und von den theologischen Fragen

ganz unberührt – werden die mystischen, zur Stille strebenden Elemente des Glaubens in Crown Heights weiterleben. Von einem Sabbat zum anderen werden sie ihr Leben in glühendem Messiasglauben führen, sich dabei an den Exodus erinnern und ihren Sabbat als eine „gesture of independence" (*Liz Harris,* Holy Days. The World of a Hasidic Family, New York 1986, S. 69) praktizieren. Weiterhin werden sie auch versuchen, sich von der umgebenden fremden und nicht geschätzten Welt fernzuhalten. Weil das alles jedoch in Brooklyn geschieht, Tür an Tür mit der schwarzen Armut, werden die „Rassenkonflikte" zwischen Schwarzen und Hasidim weitergehen, ohne daß beide Seiten die Gründe ganz verstehen, warum diese Konflikte sind. Es ist schwer, in Crown Heights das Reich des Messias herbeizuglauben. *Hermann Vogt*

Kurzinformationen

Johannes Paul II. forderte Karmelitinnen auf, das Auschwitz-Kloster zu räumen

Das Tauziehen um die umstrittene Klosterniederlassung in dem sogenannten ehemaligen Theater von Auschwitz geht seinem Ende entgegen. In einem Brief vom 9. April teilte der Papst den Ordensfrauen mit: „Jetzt, gemäß dem Willen der Kirche, müßt Ihr an einen anderen Platz in Auschwitz ziehen." Jede von ihnen sei frei zu wählen, ob sie in der gleichen Gemeinschaft bleiben oder in ihr Herkunftskloster zurückkehren wolle. Dem Brief vorausgegangen waren in den letzten Wochen und Monaten Spekulationen darüber, wann die Karmelitinnen ihre bisherige Niederlassung räumen würden. Das auf Grund einer Vereinbarung zwischen einer Reihe von katholischen Bischöfen und Vertretern des Judentums im Jahre 1987 (vgl. HK, April 1987, 195; September 1989, 433f.; Oktober 1989, 443, Dezember 1989, 538) errichtete, vom eigentlichen Konzentrationslager einige hundert Meter weiter entfernte neue Klostergebäude steht inzwischen zum Umzug bereit. Von den vierzehn Ordensfrauen wollen aber offenbar dreizehn nicht in das neu errichtete Kloster, sondern in andere polnische Klöster zurückkehren bzw. umziehen. Die fehlende Bereitschaft der Ordensfrauen, in das neue, in ein Begegnungs- und Informationszentrum integrierte Kloster umzuziehen, drohte eine Zeitlang die Feierlichkeiten zum 50. Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto (vgl. ds. Heft, S. 270) schwer zu belasten. Auch die vatikanische Ordenskongregation hatte sich zeitweise in die Auseinandersetzung eingeschaltet. Vertreter des Judentums zeigten sich unterdessen befriedigt über das Schreiben des Papstes. *Elan Steinberg,* Sprecher des Jüdischen Weltkongresses, sagte in einem Interview mit einer polnischen Tageszeitung, die Papst-Botschaft stelle einen „wichtigen Schritt zur Festigung der guten Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den jüdischen Organisationen in der Welt" dar.

Die österreichischen Bischöfe zur Diskussion über Euthanasie

Zum Abschluß ihrer diesjährigen Frühjahrstagung Anfang April warnte die Österreichische Bischofskonferenz vor „falschen Betrachtungsweisen" im Zusammenhang mit der Euthanasiediskussion. Wahres Mitleid, so eine entsprechende Erklärung der Bischöfe, müsse immer mit einer großen Ehrfurcht vor den Geheimnissen des Lebens und des Sterbens verbunden sein. Es gehöre zu den Grundversuchungen des Menschen, den Anfang, den Verlauf und das Ende in allem selbst bestimmen zu wollen. Die Bischöfe weiter: „Nicht über die Möglichkeit der Euthanasie sollten wir diskutieren, sondern über den Wunsch der meisten Menschen, im Kreis der eigenen Angehörigen, umgeben von Liebe und Mitgefühl, sterben zu dürfen. Wir sollen nicht Schmerz und Tod verdrängen, sondern die Leiden, so gut wir können, lindern und die wahre Bedeutung zu entdecken zu suchen, die uns der Glaube in Leben und Sterben aufzeigt." Die Bischofskonferenz äusserte sich nach ihrer Frühjahrstagung auch in einer Erklärung zum geplanten *Gentechnikgesetz:* Darin begrüßten sie die Bemühungen um eine gesetzliche Regelung dieses neuen, für die Medizin und Landwirtschaft wichtigen Bereichs, weil die Gentechnik dem Wohl des Menschen dienen könne, aber auch große Risiken und Gefahren mit sich bringe. Die unverzichtbaren Rechte, die jeder menschlichen Person vom ersten Augenblick ihrer Existenz bis zum natürlichen Tod zustünden, seien immer und ausnahmslos zu achten. Dazu gehörten das Recht auf Leben, auf Wahrung der eigenen Identität und Intimität (Datenschutz): „Auch der Wunsch, die wissenschaftliche Forschung im Bereich der Genetik voranzutreiben, darf nicht zu der Meinung verführen, daß die Absicht, später, zu heilen, gewisse Ausnahmen bezüglich der grundlegenden ethischen Pflicht, die Integrität der Person immer zu respektieren, rechtfertige". Die Bischofskonferenz gab als Ergebnis ihrer Beratungen auch die Einsetzung einer Arbeitsgruppe bekannt, die sich mit den Problemen befassen soll, die sich aus

einem eventuellen *EG-Beitritt Österreichs* ergeben könnten. Die Leitung dieser Arbeitsgruppe wurde dem Wiener Weihbischof *Christoph Schönborn* übertragen. In diesem Zusammenhang erklärten die Bischöfe, die katholische Kirche in Österreich wolle auch in einer künftigen Europäischen Gemeinschaft ihre Aufgaben wie bisher wahrnehmen und ihre Dienste im gewohnten Umfang anbieten können.

ÖRK-Generalsekretär Raiser sieht neue ökumenische Generation

Eine neue Generation mit einem „postkonfessionellen Bewußtsein" wird künftig die ökumenische Bewegung prägen. Diese Einschätzung vertrat *Konrad Raiser*, der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, in einem Pressegespräch im Anschluß an die Halbjahreskonferenz des ÖRK-Exekutivausschusses (Ecumenical Press Service, 1.–10.4.93) und in einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst (16.4.93). Die ökumenische Generation, die sehr stark auf die klassische Aufgabe der Versöhnung der Kirchen, auf die Lehrgegensätze und die Unterschiede in der Ordnung kirchlichen Lebens konzentriert war, und die wichtige und unverzichtbare Ergebnisse mit ihrem Engagement erreicht habe, sei von sichtlichen Erschöpfungserscheinungen gezeichnet. Den Durchbruch zu einer wirklichen Versöhnung der Kirchen habe sie nicht erreichen können. Die gegenwärtige Situation dagegen sieht Raiser durch zwei gegenläufige Tendenzen gekennzeichnet. Zum einen scheine die Ökumene derzeit in vielen Mitgliedskirchen des ÖRK nicht gerade Vorrangstellung zu genießen; vielmehr sei ein zunehmend konservativer oder gar fundamentalistischer Trend zu beobachten. Zum anderen wachse eine junge Generation heran, die ein sehr viel distanzierteres, lockereres Verhältnis zum institutionellen Erscheinungsbild der Kirchen habe, die die Fragen des Glaubens anders und nicht mehr in starren konfessionellen Grenzen artikuliere. Damit ändere sich auch das Verständnis von Ökumene: Während in den letzten zwanzig Jahren die Einheit der Kirche im letzten mit der Herstellung einer sichtbaren Großstruktur identifiziert wurde, geprägt vom Bild der Weltkirche, wie sie die römisch-katholische Kirche darstelle, sei zugleich die Erkenntnis gewachsen, daß die Grenze des theologischen Dialoges und das Trennende offen anerkannt werden müsse. Die an vielen Stellen, häufig vom Rand der traditionell verfaßten Kirchen her entstehenden Formen neuer christlicher Gemeinschaften, die über die klassischen Konfessions- und Kirchengrenzen einschließlich der katholischen Kirche hinausgingen – ausdrücklich betont Raiser dabei den ökumenischen Impuls aus der kirchlichen Frauenarbeit – könnten wegweisend Anschauungsmaterial von anderen Formen des Kircheseins liefern und phantasievoll zeigen, was erlebte Gemeinschaft von Kirchen heißen könne.

Der Papst mahnt US-Bischöfe zur Ordnung

Vor der ersten Gruppe von US-Bischöfen, die alle im Laufe dieses Jahres ihre Ad-limina-Besuche beim Apostolischen Stuhl absolvieren, thematisierte der Papst die Rolle der Bischöfe in den Vereinigten Staaten. Den größten Dienst, meinte der Papst vor der Gruppe aus den Bundesstaaten Illinois, Indiana und Wisconsin, den die Bischöfe ihrer Kirche erweisen könnten, besteht darin, jeder Disharmonie und Verwirrung auf dem Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre sowie der kirchlichen Disziplin entgegenzutreten. Die Bischöfe müßten die Katholiken dazu anhalten, die autoritativ verkündete Lehre der Kirche voll und ganz anzunehmen. Ein „guter Katholik" könne sich in Glaubensfragen nicht selektiv verhalten. Die französische Tageszeitung „La Croix" (24.3.93) bewertete diese Ansprache des Bischofs von Rom als „Ordnungsruf" des Papstes an die Adresse der US-Bischöfe. Die Rede liest sich vor allem wie eine Antwort auch auf die Auseinandersetzungen um den im vergangenen Herbst gescheiterten *Frauenhirtenbrief* (vgl. HK, Februar 1993, 87ff.). Im Klima eines religiösen Individualismus, so der Papst weiter, würden sich manche das Recht anmaßen, selbst zu entscheiden, welchen Lehren sie folgen wollen – auch in wichtigen Glaubensfragen, ohne jedoch wirklich die Lehren zu kennen, die sie ablehnen. Der Papst empfahl die Wiederentdeckung der „inneren Logik, Ganzheit und Symphonie des Glaubens". Vom neuen Weltkatechismus erhofft sich der Papst den „Anstoß für eine nationale Rekatechetisierung". Dadurch würden die Menschen in den Stand versetzt, die „gravierenden ethischen und sozialen Fragen", vor denen das Land stehe, anzugehen. Die Bischöfe seien einem kulturellen Klima ausgesetzt, in dem viele jedem Anspruch auf Gewißheit im Umgang mit der Wahrheit mißtrauisch, wenn nicht feindlich gegenüberstünden. Ein positivistisches Denken führe dazu, daß Fragen, in denen es um letztverbindliche Wahrheit gehe, aus dem öffentlichen Leben ausgespart und religiöse Glaubenswahrheit und sittliche Werturteile in die Privatsphäre abgeschoben würden.

Salvadorianische Kirche kritisiert Amnestiegesetz

Auf massive Kritik der katholischen Kirche El Salvador stieß das Ende März vom Parlament mit knapper Mehrheit verabschiedete Gesetz über eine Generalamnestie für die im Bürgerkrieg begangenen Gewalttaten. Der Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera Damas,* betonte, Versöhnung könne nur Frucht eines Schuldbekenntnisses, nicht aber Ergebnis eines Dekretes sein. Vor allem beklagte er die damit verhinderte Umstrukturierung und Umbesetzung in Justiz und Armeeführung. Diese hatte die im Juli letzten Jahres von UNO-Generalsekretär Boutros-Ghali eingesetzte „Kommission der Wahrheit" in ihrem am 16. März 1993 in New York veröffentlichten Bericht über die seit 1980 begangenen Menschenrechtsver-

letzungen in El Salvador gefordert. Agenturmeldungen zufolge hatte die Kommission unter anderem die Absetzung sechs hoher Offiziere gefordert – darunter auch Verteidigungsminister General *Rene Emilio Ponce* und dessen Stellvertreter –, denen die Ermordung des Rektors der Katholischen Zentralamerikanischen Universität (UCA), *Ignacio Ellacuría,* fünf weiterer Jesuiten und zweier Hausangestellter im Jahr 1989 zur Last gelegt wird. Den verstorbenen Gründer der Regierungspartei Arena, *Roberto d'Aubuisson,* beschuldigt die Kommission, den Mord am damaligen Erzbischof von San Salvador, *Oscar Arnulfo Romero,* im Jahr 1980 veranlaßt zu haben. Ebenso wird in dem Bericht empfohlen, mehrere Führer der zur politischen Partei gewordenen Nationalen Befreiungsfront Farabundo Martí (FMLN) von öffentlichen Ämtern auszuschließen. Die salvadorianische Bischofskonferenz hatte den UN-Bericht gelobt; der Generaloberе der lateinamerikanischen Jesuitenprovinz, *José Maria Tojeira,* hatte betont, nun müsse man Haltungen und Strukturen bekämpfen, die zu den grausamen Menschenrechtsverletzungen geführt hätten. Dieses Ziel jedoch sehen kirchliche Beobachter durch das Amnestiegesetz massiv gefährdet. Über die begangenen Gewalttaten dürfe nicht voreilig der Mantel des Vergessens und der Straffreiheit gebreitet werden, forderte der salvadorianische Erzbischof.

Bücher

ALEXANDER SCHWAN, Ethos der Demokratie. Normative Grundlagen des freiheitlichen Pluralismus. Verlag Schöningh, Paderborn 1992. 371 S. 78,– DM.

Die jetzt erschienene Sammlung von Beiträgen zum Ethos der Demokratie hat der Berliner Politologe Alexander Schwan vor seinem frühen Tod Ende 1989 noch selber zusammengestellt und mit einer zusammenfassenden Einleitung versehen. Die zu unterschiedlichen Anlässen entstandenen Beiträge bewegen sich auf der Ebene der politischen Theorie bzw. der politischen Philosophie. Es geht dabei aber nicht um akademische Glasperlenspiele, sondern um Fragen, die sich in der gegenwärtigen Diskussion über das Funktionieren, die Defizite und die Zukunftschancen der freiheitlichen und rechtsstaatlichen Demokratie unausweichlich stellen: Wie weit darf der weltanschaulich-politische Pluralismus gehen, ohne den Boden unter den Füßen zu verlieren? Wie kommt es zu einem Grundkonsens unter den Bedingungen der Freiheit? Welche Rolle spielt dabei die christliche Tradition? Schwans Überlegungen kreisen um zwei Grundthesen, deren eine er folgendermaßen zusammenfaßt: „Die personale Freiheit als die höchste Auszeichnung der Würde des Menschen bedarf essentiell als ihrer politischen Form der pluralistischen Demokratie" (S. 25). An anderer Stelle bezieht er die Grunddimensionen endlicher Freiheit auf die Grundelemente der freiheitlichen politischen Ordnung und zeigt, daß zwischen beiden eine Korrespondenz besteht. Zweites Anliegen der Arbeiten Schwans: Es gibt einen notwendigen Grundwertebestand der freiheitlichen Demokratie, der sich aber aus unterschiedlichen philosophisch-religiösen Quellen begründen läßt. Zerstörerisch für die Demokratie sind sowohl absolute Freiheitskonzeptionen wie auch eine Heiligsprechung des Pluralismus als solchem; in beiden Fällen wird die endliche Freiheit des Menschen verfehlt, geht die Fähigkeit zum Dialog, zu Kritik und Selbstkritik verloren. Als für ihn überzeugendste geistige Grundlegung der pluralistischen Demokratie und des Ethos der Freiheit bringt Schwan einen christlich geprägten Personalismus ins Spiel. Den Christen spricht Schwan als vorrangige politische Aufgabe zu, die „Lösungskompetenz des demokratischen Rechts- und Sozialstaates mit allen erdenklichen Kräften zu stärken" (S. 242). Die innere Einstellung der Christen zum demokratischen Staat solle von der Erkenntnis bestimmt sein, daß es in ihm und mit ihm um ihre Sache gehe. *U. R.*

ANNE JENSEN, Gottes selbstbewußte Töchter, Frauenemanzipation im frühen Christentum? Verlag Herder, Freiburg 1992. 508 S. 68,– DM.

Die vorliegende Arbeit ist ein Ergebnis des von *Hans Küng* zusammen mit *Elisabeth Moltmann-Wendel* und *Bernadette Brooten* initiierten und von der Stiftung Volkswagen-Werk geförderten Forschungsprojektes „Frau und Christentum" an der Universität Tübingen. Das Ergebnis ist ein gleich in mehrfacher Hinsicht kritischer Befund: Kritisch nicht nur gegenüber frauenfeindlichen Tendenzen im Christentum, sondern kritisch auch gegenüber allzu bemühten Versuchen, die „emanzipatorischen Aspekte in den urchristlich-altkirchlichen Überlieferungen (zu) betonen, nicht zuletzt in der guten Absicht, Gleichberechtigung in der heutigen Kirche zu bewirken". An der These, die frühe Christenheit sei relativ frauenfreundlich gewesen, habe sich dann aber der „patriarchalen" Umwelt anpassen müssen, sei, so Jensen, die erste Hälfte richtig, die zweite jedoch falsch. Die hellenistischen Römerinnen seien bereits emanzipierte Frauen gewesen, bevor sie Christinnen wurden. Ihre Zurückdrängung sei erst erfolgt, als von „notwendiger Anpassung" keine Rede mehr sein konnte. Als irrig bezeichnet

Jensen auch – apologetisch-feministische wie auch konservativ-antifeministische – Vorstellungen, Häresien seien frauenfreundlicher als die Großkirche gewesen bzw. wegen des Erfolgs der Häretiker bei Frauen habe die Kirche Frauen das Lehren verboten, bis hin zur Frage, inwieweit es überhaupt sinnvoll ist, den Sexualverzicht frühchristlicher Frauen, also den radikalen Bruch mit der hergebrachten Geschlechterrolle mit dem „neuzeitlichen Etikett ‚Frauenbefreiung' im Sinne weiblicher Selbstverwirklichung zu belegen". Selbst wenn in der spätantiken Christenheit eine Tendenzwende in Sachen Frauenemanzipation eingesetzt habe, betont Jensen die nötige Unterscheidung zwischen der Frage nach der historischen Faktizität und den *kausalen Zusammenhängen:* Nachweisbare Frauenfeindlichkeit *in* einer Religion erkläre sich nicht immer *aus* dieser Religion; vielleicht liege ein ideologischer Mißbrauch von Religionen vor, um praktizierte Unterdrückung zu legitimieren. *K. N.*

ULRICH BRÖCKLING, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens. Wilhelm Fink, München 1993. 180 S. Br. 38,– DM.

Über die Schwierigkeiten katholischer Intellektueller mit der Weimarer Republik handelt diese Arbeit. Da der religiöse Kosmos des Mittelalters endgültig zerbrochen ist, bleibt diesen Männern nur die Wahl zwischen Öffnung zur Welt oder Abschottung, zwischen Anpassung oder Verweigerung. Beidemale werden jedoch Bruchstücke des ursprünglich universal gültigen Glaubensgefüges totalisiert. Dies führt zu kontroversen Positionen, die jeweils mit großer Vehemenz vertreten werden, ohne daß vorhandene Widersprüche sich dadurch überwinden ließen. Die collagenhaft angelegten Skizzen zu den Themenfeldern Jugendbewegung, Politik, Sozialismus und Nationalsozialismus folgen dem Denkweg von Walter Dirks. Sie stellen herausragende katholische Denker dieser Zeit vor, die „zwischen liberaler Selbstverflüchtigung, orthodoxer Einkapselung oder als dritter Möglichkeit: fundamentalistischem Imperialismus changieren" und auf diese Weise jeweils unterschiedliche „Bruchstücke der ehemals universalen Wahrheit zu aktualisieren suchen" (11). Dabei wird Religion in schwieriger Zeit ziemlich gegensätzlich zur Geltung gebracht – nämlich „als politische oder ästhetische Form, als kultische Praxis, Liebesethos oder Kraftquelle" (21f.). Trotz deutlicher Sympathie für Dirks charakterisiert er die vorgestellten Intellektuellen allesamt als „Ideologen der Totalität" (167). Sie erweisen sich als unfähig, die Heraufführung einer neuen Ordnung in einem anderen Rahmen als dem ihnen jeweils eigenen Ganzheitsmodell vorzustellen und zu fördern. Gewiß müßten die Einzelinterpretationen noch vertieft und so wohl auch korrigiert und ergänzt werden. Das hermeneutische Übergewicht der leitenden These verhindert oft den Blick auf Gegenläufiges und läßt wichtige andere Aspekte zurücktreten. Was bleibt, ist die bohrende Frage nach dem sachgerechten Verhältnis von Glaube und Politik und die unverhohlene Skepsis gegenüber gängigen Antworten, damals wie heute. Aufs neue zeigt dieses Buch, daß die vielfältigen Problemgestalten der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts erstaunlich aktuell sind. *A. S.*

Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung. Hrsg. v. Enno Rudolph. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1992. 147 S. 48,– DM.

Die hier versammelten Beiträge dokumentieren ein hochkarätiges Fachgespräch der Evangelischen Studiengemeinschaft aus dem Jahr 1990. Gegenstand ist die historisch und systematisch zu entfaltende Frage nach dem Geschick von Religion und Aufklärung und ihrem wechselseitigen Spannungsverhältnis. Dabei richtet sich der Blick keineswegs nur auf das 18. Jahrhundert als dem „Zeitalter der Kritik", obwohl gleich zwei umfangreiche Beiträge sich mit Kants Religionsphilosophie befassen. Dabei bejaht *H. D. Kittsteiner* zwar Kants Begründung von Religion aus der Moral, verweist aber zugleich auf den damit verbundenen Verlust von Gnade, Transzendenz und Offenbarung. Anders *E. Rudolph,* für den Kant „eine religiöse Fundierung der Vernunftmoral vornimmt" (63), so daß sich (mit Kant) „Aufklärung auch als der *Eintritt der Vernunft in eine religiös begründete Mündigkeit* definieren" (59) läßt. Feinsinnig zeichnet *A. Dihle* die „erste Aufklärung" in der griechischen Antike nach. Weil Theologie, Kosmologie und soziale Ordnung miteinander verschränkt sind, führt der Weg von Aufklärung und Emanzipation über die Frage nach der Beschaffenheit von Welt und Natur. *H. Lübbe* hat seine These von der Religion als kulturell vernünftiger Bewältigung absoluter Kontingenz mit einer erhellenden Kritik an der Religionstheorie von Marx und Freud verbunden. *C. F. von Weizsäcker* entfaltet in seinem Beitrag naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Aspekte des Problems. Drei Studien aus dem französischen Bereich sind dem umfassenden Problem der Säkularisierung gewidmet. Besondere Beachtung verdient hier die Interpretation der Zuordnung von Vernunft und Offenbarung bei dem jüdischen Religionsphilosophen und Neukantianer Hermann Cohen *(M. D. de Launay). Ch. Larmore* sieht die moderne, säkularisierte Gesellschaft unwiederbringlich „jenseits der Religion" angesiedelt, während *J.-M. Ferry* die Religion als stimulierende Kraft im dialektischen Prozeß der Aufklärung zur Geltung bringt. Das durchweg hohe Niveau der Beiträge und ihre oft kontrovers geratenen Thesen regen zum Weiterdenken, gelegentlich auch zu Kritik und Widerspruch an. Der (keineswegs neuen) Erkenntnis der Gesprächsteilnehmer, „daß die Aufklärung und ihr Streit mit der Religion als ein noch keineswegs abgeschlossener Vorgang zu bewerten sei" (12), kann man gerne zustimmen. *A. S.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

OHME, HEINZ. Die orthodoxe Kirche und die Ordination von Frauen. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 42 Heft 1 (Januar 1993) S. 52–65.

In der aktuellen Diskussion um die Stellung der Frau in der Kirche wird immer wieder auf die Haltung der orthodoxen Kirche zu diesem Thema verwiesen. In dem vorliegenden Beitrag analysiert der Autor diese Frage an Hand von Verlauf und Schlußdokument der Konferenz von Rhodos aus dem Jahre 1988 (Wortlaut des Schlußdokumentes in: Orthodoxes Forum 3 [1989] S. 93–102). Es falle auf, wie sehr die theologische Grundlegung für eine Ablehnung der Frauenordination in der Mariologie bzw. in der Lehre von der Geburt Gottes aus Maria (Theotokologie) gesucht werde. So wichtig das typologische Denken – in diesem Zusammenhang die Vorstellung, der Hohepriester Christus sei allein im Manne darstellbar – in der orthodoxen und patristischen Theologie auch sei, seine Instrumentalisierung für die Frage der Frauenordination führe zu einer problematischen Gewichtung dieses Arguments. Als der eigentlich bemerkenswerte Einstieg der Orthodoxie in eine Diskussion über die Rolle der Frau in der Kirche sei *der* Teil des genannten Dokuments zu bewerten, in dem konkrete Überlegungen mit dem Ziel einer volleren Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche angestellt werden, u.a. die nach einer Neubelebung des Diakonissenamtes.

RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA. Das Volk Gottes als Rechtsgemeinschaft. In: Diakonia Jhg. 24 Heft 2 (März 1993) S. 78–86.

In ihrem Eröffnungsbeitrag eines Themenheftes zu (kirchen)-rechtlichen Fragen weist die Autorin darauf hin, daß bei der Revision des kirchlichen Gesetzbuches die dogmatische Vorgabe einer Theologie der Sendung des ganzen Volkes Gottes nicht in adäquate Rechtskategorien umgesetzt worden sei. Das Zweite Vatikanische Konzil habe das kirchliche Subjekt vor jeder hierarchischen Gliederung als Gemeinschaft gekennzeichnet. Dies hätte sich jedoch in den fundamentalen Aussagen des Personenrechts niederschlagen müssen. Werde das Subjektsein der Kirche als Volk Gottes auch im rechtlichen Sinn anerkannt, so erhielten im übrigen Strukturen der Mitverantwortung und Partizipation verfassungsrechtlichen Rang in der Kirche. Es komme darauf an, Strukturen der gemeinsamen Verantwortung der Gesamtkirche zu verankern, so daß es nicht mehr um die begrenzte Teilhabe und Mitverantwortung der Laien, sondern um die gemeinsame Verantwortung der Entscheidungen der kirchlichen Autoritäten durch die Glieder des Volkes Gottes gehe. Bei einer Rechtsordnung, die vom Volk Gottes ausgehe, sei im übrigen noch stärker als bisher zu berücksichtigen, daß die Kirche „aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8), so daß nicht eine „spiritualisierte und idealistische Überhöhung der Communio-Konzeption die menschliche Schwäche zu Dissens und Konflikten außer acht" lasse.

Kultur und Gesellschaft

KLOEPFER, MICHAEL. Droht der autoritäre ökologische Staat? In: Universitas Jhg. 48 Heft 3 (1993) S. 236–246.

Staatliche Maßnahmen zum Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen könnten sich heute weitgehend auf einen gesellschaftlichen Konsens stützen. Die Gefahr solcher Maßnahmen – vor allem in ihrer Kumulation – für eine freiheitliche Gesellschaftsordnung bestehe jedoch darin, so der Autor, daß Umweltschutz nur auf Kosten anderer Rechtsgüter, insbesondere der Freiheit möglich sei. Droht uns die Ökodiktatur, in der sich der einzelne aufgrund der durch den Umweltschutz bedingten Freiheitsbeschränkungen, „nur noch als Objekt einer ökologisch motivierten staatlichen Zugriffsordnung erlebt"? Der trotz Schutzmaßnahmen weiterhin bedrohliche Zustand der Umwelt, die fortschreitende Verknappung von Umweltgütern ließen erwarten, daß der Staat, der die Verantwortung für die natürlichen Lebensgrundlagen übernimmt, noch viel weitergehende Regelungen werde treffen müssen und mit dem Erlaß ständig neuer Gesetze, faktisch immer mehr Eingriffsmöglichkeiten schafft. Gerade vor diesem Zusammenhang werde deutlich, so die These von Kloepfer, daß effektiver, vor allem auf langfristige Folge bedachter Umweltschutz zugleich Schutz der bestehenden Verfassungsordnung sei. Ein angesichts der sich zur Notsituation entwickelnden Umweltkrise ohnmächtiger Staat berge die Gefahr, in einen übermächtigen, totalitären Staat umzukippen.

VOLGER, GERNOT. Mestizenkultur. Lateinamerikas Identität im Spiegel seines zeitgenössischen Denkens. In: Merkur Jhg. 47 Heft 3 (1993) S. 218–230.

Das zeitgenössische Denken in Lateinamerika sei von dem durchgängigen Spannungsverhältnis zwischen Vorstellung und Wirklichkeit charakterisiert. Volgers Gewährsleute für diese Beschreibung sind dabei vor allem der mexikanische Philosoph Leopold Zea und dessen Landsmann, der Schriftsteller Octavio Paz. Schon Bolívar sei an der tiefen Diskrepanz zwischen hochfliegenden Plänen und der lateinamerikanischen Realität gescheitert. Seit seiner „authentischen" Geburtsstunde vor hundertsiebzig Jahren, als Lateinamerika sich von der spanischen Kolonialherrschaft und doch nicht von Spanien befreite (das Welt- und Selbstverständnis der Lateinamerikaner bleibt durch die Ambivalenz bestimmt, die einerseits Abgrenzung gegenüber den USA und Europa und andererseits die dauernde Anerkennung sucht), begleiteten es Mißerfolg und Scheitern. Der weltfremde Idealismus vieler lateinamerikanischer Intellektueller, der sich in den Spielarten des Abschiebens der Verantwortung auf andere (Dependenztheorie/Imperialismustheorie), in der These von der moralischen Überlegenheit Lateinamerikas oder der Verdrängung der Realität durch die Projektion Lateinamerikas in die Zukunft zeige, verlängere dieses Scheitern in die Zukunft. Solange man nicht bereit sei, sich von der hispanischen Tradition zu verabschieden, werde der Weg Lateinamerikas in die Moderne weiterhin das Stigma des Scheiterns tragen. Bisher habe man diesen Weg ohnehin noch nicht beschritten, sondern lediglich versucht, ohne großen Erfolg die Ergebnisse der Moderne zu kopieren.

Notizen

In Reaktion auf das Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst vom September 1992 haben Anfang April *jüngere Priester* aus den Bistümern Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Münster und Paderborn ein an die Bischöfe gerichtetes *Antwortschreiben* veröffentlicht, in dem die von den Bischöfen formulierte „Einladung zum Dialog" aufgegriffen wird. Kritik üben die jungen Priester dabei an den zu eingeschränkten Weihezulassungsbedingungen, an dem in der Tendenz zur theologischen Überhöhung neigenden Priesterbild im Schreiben der Bischöfe und an ihrer Ausbildung, die an einer nicht mehr situationsgerechten Priesterrolle ausgerichtet sei. Die Krise wird ausdrücklich als Chance begriffen: mit demokratischeren Umgangsformen, größerer Eigenverantwortlichkeit, der Rückbesinnung auf die eigentlichen Aufgaben der Priester und Gemeinden, in denen alle Christen ihre Charismen bereichernd einbringen können.

Im Alter von fast achtzig Jahren verstarb am 21. März Kardinal *Sebastiano Baggio,* über Jahrzehnte ein einflußreicher Kurienkardinal, der bei den beiden Papstwahlen des Jahres 1978 als „papabile" galt. Baggio, lange im diplomatischen Dienst des Apostolischen Stuhls tätig, war unter Paul VI. und in den ersten beiden Jahren des jetzigen Pontifikats Präfekt der wichtigen Kongregation für die Bischöfe. Zum Nachfolger von Baggio als Kardinalbischof der suburbikarischen Diözese Velletri-Segni ernannte Johannes Paul II. Anfang April Kardinal *Joseph Ratzinger,* den Präfekten der Glaubenskongregation. Die Nachfolge von Baggio als „Camerlengo" (dieser hat die Aufgabe, nach dem Tod eines Papstes dessen Beisetzung zu organisieren und das Konklave einzuberufen) trat Kardinal *Eduardo Martinez Somalo,* der Präfekt der Ordenskongregation, an.

Aus Anlaß des Erscheinens der französischen Übersetzung des Buches „Kleriker" von *Eugen Drewermann* („Fonctionnaires de Dieu", Edition Albin Michel) äußerte sich der Bischof von Le Mans, der frühere Theologe *Georges Gilson,* in einem Zeitungsbeitrag zu diesem Buch (La Croix, 5.3.93). Gilson zeigt sich aus psychoanalytischer Perspektive überrascht über die „globalisierende" Perspektive des Buches. Normalerweise befasse sich der Psychotherapeut mit konkreten Einzelfällen. Der Autor der „Kleriker" sei in sein Buch persönlich stärker involviert, als er es wahrscheinlich selbst wahrhaben wolle. Das in diesem Buch zum Ausdruck gebrachte Urteil sei nicht das Ergebnis einer wissenschaftlichen Studie, sondern die Demonstration einer auf dem Wege der Eingebung gewachsenen Überzeugung.

Zwei wichtige Positionen innerhalb der *Evangelischen Kirche in Deutschland* sind neu besetzt worden. Zum Nachfolger von Bischof *Heinz Joachim Held* als Leiter der Hauptabteilung III „Ökumene und Auslandsarbeit" im Kirchenamt der EKD (früher: „Kirchliches Außenamt") wurde der Göttinger Landessuperintendent *Rolf Koppe* berufen. Koppe war früher einige Jahre lang Pressesprecher der EKD. Neuer Direktor des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik in Frankfurt wird der langjährige Chefredakteur der „Evangelischen Kommentare", *Hans Norbert Janowski.* Hans Norbert Janowski übernimmt außerdem das Amt des Rundfunkbeauftragten des Rates der EKD.

Der Generalobere der Unbeschuhten Karmeliten, *Camilo Maccise,* hat sich in einem Brief an die Karmeliten und Karmelitinnen gewandt und die Lage des Ordens nach der Approbation von zwei unterschiedlichen Konstitutionen für die Unbeschuhten Karmelitinnen erläutert (HK, Februar 1991, 100). 125 Klöster, verteilt auf 19 Länder, haben demnach die Konstitutionen von 1990 angenommen (davon 59 Gemeinschaften allein in Spanien), 744 Klöster, verteilt auf 84 Länder, die Konstitutionen von 1991. In 19 Ländern demnach ist der Orden gespalten, in 65 nicht. Die den nachkonziliaren Reformen ablehnend gegenüberstehende Minderheit ist zwar den Unbeschuhten Karmeliten assoziiert, aber ansonsten direkt dem Heiligen Stuhl unterstellt.

Mit einem Schreiben an die polnische bischöfliche Kommission für die Beziehungen zum Judentum hat Papst Johannes Paul II. des 50. Jahrestages des Aufstands im Warschauer Ghetto gedacht: „In tiefem Schmerz erinnern wir an das, was damals geschah, und vor allem an das, was in der langen dunklen Nacht der Shoah geschah." Wohl nicht ohne Bezug auf die Auseinandersetzungen um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz (vgl. ds. Heft, S. 265) zitiert der Papst einen Satz aus einem Hirtenbrief der polnischen Bischöfe vom 30.11. 90 (vgl. HK, Februar 1991, 97): „Der gegenseitige Verlust an Leben, ein Meer schrecklichen Leidens und fortdauernden Fehlverhaltens, sollten uns nicht teilen, sondern vereinen. Die Hinrichtungsstätten und in vielen Fällen die gemeinsamen Gräber rufen zu dieser Einheit auf."

Nach einer jetzt veröffentlichten Schätzung des in Hongkong erscheinenden „Amity News Service" (er wird im Auftrag des Chinesischen Christenrates herausgegeben) gibt es in der *Volksrepublik China* zwischen sechs und neun Millionen *Protestanten.* Als Ergebnis anderthalbjähriger Arbeit hat „Amity News Service" jeweils eine Minimal- und eine Maximalzahl für die Protestanten in den einzelnen Provinzen und autonomen Gebieten der Volksrepublik angegeben. Demnach konzentrieren sich die Protestanten vor allem auf die Provinzen Zhejiang (Minimal- wie Maximalzahl knapp über einer Million), Anhui (Minimum 700 000, Maximum 1,2 Millionen) und Henan (Minimum 800 000, Maximum 1,2 Millionen). Für Peking werden 10 000 bzw. 20 000 Protestanten angegeben, für Shanghai 50 000 bzw. 75 000.

In einem am Palmsonntag veröffentlichten Hirtenschreiben haben die *peruanischen Bischöfe* die Regierung Perus aufgefordert, sich stärker als bisher für die Achtung der *Menschenrechte* einzusetzen. Sie sei die einzige Institution, die die Spirale der Gewalt unterbrechen könne. Der Staat müsse seine Verantwortung so wahrnehmen, daß das Leiden unschuldiger Menschen verhindert werde und das Vorgehen gegen terroristische Gewalt – die gleich aus welcher Ideologie sie herrühre zu verurteilen sei – nicht in Extreme verfalle. Auch sprechen die Bischöfe „gewisse Schwierigkeiten" innerhalb des peruanischen Justizministeriums an. Die Justiz müsse die Grundrechte einer jeden Person im Staat garantieren. Zugleich warnen die Bischöfe davor, die Todesstrafe in Peru wieder einzuführen.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe sind eine Verlegerbeilage und ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Horst Albrecht, Die Religion der Massenmedien. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 179 S. 32,– DM.

Eugen Biser, Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker. Verlag Piper, München 1992. 432 S. 24,80 DM.

Matthias Branahl, Kirchensteuer – zwischen Annahme und Ablehnung. Deutscher Instituts-Verlag, Köln 1992, 54 S. 14,80 DM.

Beatus Brenner (Hg.), Europa und der Protestantismus. Bensheimer Hefte 73. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1993. 292 S. 24,80 DM.

Heiner Boberski, Die Divisionäre des Papstes. Bischofsernennungen unter Johannes Paul II. Otto Müller Verlag, Salzburg 1992. 344 S. 42,– DM.

Bénézet Bujo, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien und Universitätsverlag, Freiburg i.Ue. 1993. 225 S. 46,– DM.

Klaus Demmer / Karl-Heinz Ducke (Hg.), Moraltheologie im Dienst der Kirche. Festschrift für Wilhelm Ernst zum 65. Geburtstag. Benno Verlag, Leipzig 1992. 341 S. 48,– DM.

Deutsche Welthungerhilfe (Hg.), Hunger – ein Report. Verlag J. H. W. Dietz, Bonn 1992. 254 S. 16,80 DM.

Joschka Fischer, Die Linke nach dem Sozialismus. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1992. 256 S. 35,– DM.

Al Gore, Wege zum Gleichgewicht. Ein Marshall-Plan für die Erde. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1993. 384 S. 39,80 DM.

Heidrich Christian, Carlo Bayer. Ein Römer aus Schlesien und Pionier der Caritas Internationalis. Verlag Thorbecke, Sigmaringen 1992. 380 S. 48,– DM.

Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 360 S. 34,80 DM.

Jürgen Hoeren (Hg.), Wo Gott uns berührt. Der Lebensweg im Spiegel der Sakramente. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 146 S. 19,80 DM.

Erwin Keller, Vom großen Geheimnis der Kirche. Betrachtungen zu „Lumen gentium". Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993. 253 S. 39,80 DM.

Paul Kennedy, In Vorbereitung auf das 21. Jahrhundert. S. Fischer Verlag, Frankfurt 1993. 527 S. 48,– DM.

Hubert Kleinert, Vom Protest zur Regierungspartei. Die Geschichte der Grünen. Eichborn Verlag, Frankfurt 1992. 478 S. 39,80 DM.

Heinz-Hermann Krüger (Hg.), Handbuch der Jugendforschung. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1992. 592 S. 68,– DM.

Jacques Mouriquand / Laurence Pivot, L'Europe des Protestants. Edition Lattès, Paris 1992. 335 S. 139,– Ffrs.

Robert Nowell, Hans Küng – Leidenschaft für die Wahrheit. Verlag Benziger, Zürich 1993. 400 S. 44,– DM.

Horst W. Opaschowski, Freizeitökonomie. Marketing von Erlebniswelten. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1992. 306 S. 39,80 DM.

Udo Rauchfleisch, Allgegenwart von Gewalt. Verlag Vandehoek & Ruprecht, Göttingen 1992. 258 S. 39,– DM.

Raymund Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1992. 308 S. 44,– DM.

Reinhard Steinlein, Die gottlosen Jahre, Rowohlt-Verlag, Berlin 1993. 156 S. 29,80 DM.

Gerhard Wehr, Der innere Christus. Zur Psychologie des Glaubens. Benziger Verlag, Zürich 1993. 218 S. 29,80 DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 5/1993

Johannes Müller SJ: Doppelmoral in der Entwicklungspolitik – *Franz Josef Stegmann:* Soziale Marktwirtschaft, was ist das? – *Ernst Chr. Suttner:* Das Ökumenismusdekret des Konzils. Bloß eine verheißungsvolle Utopie? – *Norbert Brieskorn SJ:* Rechtsphilosophie. Neuere Entwicklungen und Aufgaben – *Helmuth Rolfes:* Die Messe im Fernsehen als Medienspektakel und Geschäft – *Eugen Biser:* Weder Gold noch Silber. Zum sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende – *Roman Bleistein SJ:* Das Erbe des Gedenkens. 50 Jahre „Weiße Rose" – *Paul Konrad Kurz:* Es geht um mehr als Christa Wolf. Zum jüngsten deutschen Literaturstreit.

DIAKONIA
Heft 2/1993

Schwerpunkt: Ein Recht für das Volk Gottes
Leo Karrer: Die Gläubigen haben das Recht ... – *Ilona Riedel-Spangenberger:* Das Volk Gottes als Rechtsgemeinschaft – *Bruno Primetshofer:* Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte – *Heinrich Schneider:* Demokratie als Ordnungsform und als Aufgabe – *Evelyne Dominica Menges:* Erwägungen zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche – *Franz Nikolasch:* Das liturgische Recht zwischen Konzil und neuem Kodex – *Johannes Gründel:* Darf die Kirche strafen?

Verlag Herder Freiburg

Wolfhart Pannenberg
Systematische Theologie

Band 3 *neu!*

1993. Ca. 736 Seiten, Leinen ca. DM 158,– / ca. öS 1233,-. ISBN 3-525-52189-8. Kart. Studienausgabe ca. DM 124,- / ca. öS 968,–. ISBN 3-525-52190-1

Der Band setzt mit der Ausgießung des heiligen Geistes als Gabe an die Glaubenden ein. Das Kapitel über die Kirche zielt auf eine *Synthese evangelischer und katholischer Ekklesiologie* in einer umfassenden ökumenischen Perspektive. Dabei wird das Wirken des Geistes im Einzelnen durch Glaube, Hoffnung und Liebe, sowie das Rechtfertigungsthema mit den *Sakramenten* verbunden, die ausgehend vom neutestamentlichen Begriff des *mysterion* historisch neu dargestellt und bewertet werden. Das geistliche Amt wird als ein für die Einheit der Christen im Glauben zuständiger Dienst beschrieben.
Die *Erwählung* des Einzelnen wird in die des Gottesvolkes integriert und Gottes Erwählunghandeln an der Kirche mit *Israel* verknüpft.
In der *Eschatologie* findet das Schöpfungshandeln Gottes seine Vollendung. Dabei wird der Gegensatz zwischen individueller und gesellschaftlicher Bestimmung des Menschen aufgehoben.

Band 1

1988. 515 Seiten, Leinen DM 98,– / öS 765,-
ISBN 3-525-52184-7. Kart Studienausgabe DM 78,– / öS 609,– . ISBN 3-525-52185-5

Dieser Band behandelt in sechs Kapiteln
– den Theologiebegriff,
– den Gottesgedanken mit einer differenzierenden Erörterung von Problemen der sog. »natürlichen» Theologie und Gotteserkenntnis,
– die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes und der Götter in den Religionen,
– das Thema der Offenbarung Gottes und der religiösen Gotteserfahrung,
– die Trinitätslehre als Entfaltung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus,
– und die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften.
Beherrschender Gesichtspunkt der gesamten Darstellung ist die Frage nach der Wahrheit der christlichen Lehre. Diese wird nicht schon als im voraus entschieden vorausgesetzt, sondern im ganzen als offen behandelt.

Band 2

1991. 564 Seiten, Leinen DM 124,– / öS 967,–
ISBN 3-525-52186-3. Kart. Studienausgabe DM 98,– / öS 765,–. ISBN 3-525-52187-1

Unter eingehender Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Veränderungen des Weltverständnisses behandelt W. Pannenberg zunächst die Lehre von der Schöpfung, sodann Würde und Elend des Menschen, den Zusammenhang von Anthropologie und Christologie, biblische Grundlagen und systematische Entfaltung der Lehre von der Gottheit Jesus Christi sowie die Versöhnung der Welt in seinem Tode am Kreuz.

Vandenhoeck & Ruprecht

HERDER/SPEKTRUM
Das Taschenbuch mit Linie

Neu im Mai



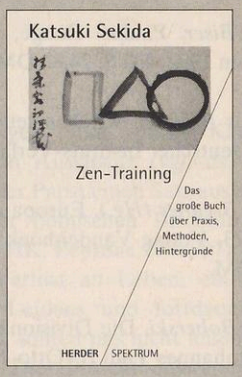
Band 4217, DM 18,80



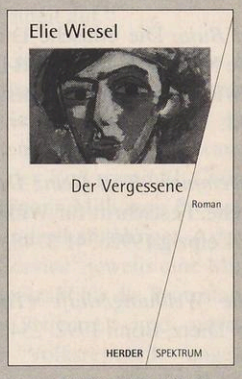
Band 4188, DM 16,80

Ruth Salama
Tausendundeine Station
Ein Frauenleben zwischen Berlin und Kairo
Band 4190, DM 16,80
Eine starke, faszinierende Frau findet ihren eigenen Weg: Nach harter Kindheit, Kriegsjahren und einer dramatischen Ehe läßt die Liebe zu einem Ägypter sie ausbrechen in eine fremde Kultur.

Herder-Lexikon Symbole
Band 4187, DM 16,80
Ein Standardwerk: Dieses Lexikon behandelt Symbole von der Steinzeit bis zur Gegenwart aus verschiedensten Völkern, Kulturkreisen und Religionen. Eine Fundgrube für alle, die hinter die Botschaft der Bilder kommen wollen. Mit 450 Abbildungen.



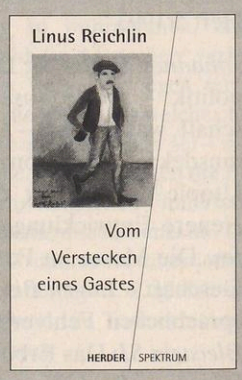
Band 4184, DM 19,80



Band 4186, DM 16,80



Band 4191, DM 14,80



Band 4185, DM 12,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Taschenbuch-Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 7800 Freiburg

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 6 47. Jahrgang Juni 1993

Es geht um die Einheit des christlichen Glaubens in seinem einen Herrn angesichts der einen Menschheit. *Oskar Köhler*

Ökumene im Übergang

Im August kommen in Santiago de Compostela Vertreter vieler Kirchen zur fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zusammen, um unter dem Thema „Auf dem Weg zur Gemeinschaft/Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" über Stand und Perspektiven der ökumenischen Bewegung zu beraten. Aber auch unabhängig von diesem herausragenden Ereignis legt sich zur Zeit eine Bilanz des ökumenisch Erreichten bzw. nicht Erreichten nahe. Zwar laufen die ökumenischen Aktivitäten auf den verschiedenen Ebenen vielfach unverdrossen weiter: In Kommissionen wird über Annäherungen in traditionellen theologischen Kontroversfragen gesprochen, die katholische Kirche legt dieser Tage ein neues „Ökumenisches Direktorium" vor, etliche Kirchen führen offizielle Verhandlungen, die zu verbindlicherer Gemeinschaft führen sollen. Gleichzeitig herrscht aber vielerorts beträchtliche Unsicherheit über den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung, machen sich Skepsis oder sogar Ablehnung gegenüber dem ökumenischen Prozeß breit.

Auch wenn man sich davor hüten sollte, pauschal und vorschnell eine „ökumenische Eiszeit" oder ähnliches an die Wand zu malen, die diversen *Krisensymptome* sind nicht zu leugnen. Es gibt in unseren Breiten die Enttäuschung vieler Christen, die sich in der ökumenischen Bewegung einmal mit viel Elan engagiert haben und nun feststellen, daß die erhofften Durchbrüche ausgeblieben sind bzw. ihr Herzensanliegen einen Großteil ihrer Glaubensgenossen kaum interessiert. In Teilen der Dritten Welt (nicht zuletzt in Lateinamerika) haben vor allem christliche Gemeinschaften großen Zulauf, die jede ökumenische Zusammenarbeit ablehnen. In Europa hat die neue politisch-ideologische Konstellation, auf die sich alle Kirchen seit der Wende einstellen müssen, auch in die ökumenischen Beziehungen Unruhe gebracht.

Die ökumenische Bewegung ist ein vielschichtiges Gebilde, und deshalb lassen sich die Ursachen für die gegenwärtigen Schwierigkeiten auch nicht so leicht dingfest machen. Zu nennen wäre auf jeden Fall die Kluft zwischen den Ausarbeitungen ökumenischer Kommissionen und dem, was in den Kirchen gelebt und gedacht wird: Nicht wenige Konvergenzdokumente erwiesen sich als Kompromißtexte, die in keiner der beteiligten Kirchen ausreichend plausibel zu machen waren.

Es fehlt eine konsensfähige Vision

Vielfach hat man auch das Gewicht und Beharrungsvermögen *traditioneller Prägungen* in den verschiedenen Kirchen unterschätzt. Es fällt schwer, sich theologisch noch so gut begründeten Einsichten aus dem ökumenischen Gespräch zu öffnen bzw. sie auch umzusetzen, wenn dabei an liebgewordenen Formen des kirchlichen Lebens gerüttelt wird. Über Jahrhunderte hinweg eingeschliffene Verhaltensweisen (etwa von ausgesprochenen Mehrheits- oder Minderheitskirchen) lassen sich nicht mit ökumenischen Absichtserklärungen aus der Welt schaffen.

Das Schlüsselproblem liegt allerdings anderswo: Es gibt heute keine zwischen den verschiedenen Kirchen und in ihnen konsensfähige *ökumenische Vision,* die ökumenische Bewegung hat keine gemeinsame Utopie. Das zeigt sich zunächst bei den

Einheitsvorstellungen und -modellen: In den reformatorischen Kirchen dominiert das Modell der „Konkordien-Ökumene", wonach Kirchen, die in den Grundlagen des Glaubens übereinstimmen und keine gegenseitigen Verwerfungen mehr aussprechen, einander als Teile der einen Kirche Jesu Christi anerkennen und Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft miteinander aufnehmen können. Für die katholische und orthodoxe Kirche dagegen braucht es als Bedingung für Kirchengemeinschaft einen weiterreichenden Lehrkonsens sowie die Übereinstimmung in der amtlich-hierarchischen Struktur. Auf katholischer Seite kommt noch die Anerkennung des Petrusamtes mit seinen primatialen Vollmachten in Lehre und Leitung dazu.

Mit der konsensfähigen, einigenden Vision ist es aber nicht nur bei dem Strang der ökumenischen Bewegung schlecht bestellt, für den die Kurzformel „Glaube und Kirchenverfassung" steht. Auch beim Bemühen um ein deutlicheres gemeinsames Zeugnis und Handeln der getrennten Kirchen angesichts der großen sozialen und politischen Herausforderungen der Gegenwart ist man an Grenzen gestoßen. Der Schwung, von dem in den sechziger und siebziger Jahren einschlägige Programme des ÖRK getragen wurden, ist längst dahin und auch der „konziliare Prozeß" für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung hat nicht zum erhofften Ergebnis geführt.
Es gibt nach wie vor *keine ökumenische Sozialethik,* auf die sich die verschiedenen Kirchen, Bewegungen und Gruppen verständigen könnten; es bleiben die Unterschiede zwischen denen, die aus ihrer Situation heraus auf ein möglichst eindeutiges und prophetisches Zeugnis der Kirchen setzen, und denen, die darum bemüht sind, die Kompetenz der Kirchen nicht zu überdehnen und auf der unaufhebbaren Vermitteltheit theologischer Urteile über gesellschaftliche Probleme bestehen.
Allerdings sollte man auch nicht übersehen: Die Schwierigkeiten, mit denen die ökumenische Bewegung derzeit zu kämpfen hat, sind, so paradox es klingt, nicht zuletzt ein *Ergebnis ihres Erfolgs.* Durch die ökumenische Entwicklung der letzten Jahrzehnte sind die Kirchen einander in höherem Maß als zu früheren Zeiten auf den Leib gerückt, wenn auch natürlich in unterschiedlicher Intensität und zum Teil mehr unfreiwillig als freiwillig. So kann sich heute keine Kirche in Europa mehr von den theologischen, spirituellen und strukturellen Anfragen dispensieren, die sie aus Kirchen der Dritten Welt erreichen. Ebenso kann keine Kirche über Taufe, Eucharistie und Amt nachdenken, an Gottesdienstreformen oder Strukturveränderungen arbeiten, ohne neben ihrer eigenen Tradition in irgendeiner Weise auch die Erfahrungen und Überlieferungen anderer Kirchen einzubeziehen.

Aber auch Tendenzen zu einer *Rekonfessionalisierung* bzw. zum Schulterschluß innerhalb des eigenen konfessionellen Lagers, wie sie derzeit da und dort zu beobachten sind, passen durchaus in dieses Bild: Es handelt sich schließlich ebenfalls um Reaktionen, die die ökumenische Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte mit ihren Herausforderungen für Selbstverständnis und Gestalt der verschiedenen Kirchen voraussetzen. Das gilt für das Bemühen um eine größere Gemeinsamkeit der reformatorischen Kirchen, mit der eine Antwort auf den weltkirchlich agierenden Katholizismus versucht wird, wie für manche Bannerträger des unverfälscht und ungeschmälert Katholischen, die sich damit gegen die vermeintliche „Protestantisierung" als Folge der ökumenischen Öffnung der katholischen Kirche zur Wehr setzen wollen. Es gilt auch für Vertreter der Orthodoxie, die Wert und Unverzichtbarkeit ihrer Tradition gegenüber schädlichen Einflüssen aus der ökumenischen Bewegung bzw. aus anderen Kirchen unterstreichen.

Erreichbare ökumenische Teilziele setzen

Die gegenwärtige Ökumenekrise ist demnach letztlich nicht das Ergebnis eines äußerlichen Stimmungsumschwungs, der besonderen politischen Entwicklungen der letzten Jahre oder gar einer engstirnigen Verweigerungshaltung, auch wenn alle diese Faktoren eine gewisse Rolle spielen. Es handelt sich vielmehr um eine Krise, die sich aus der *inneren Logik* der ökumenischen Bewegung ergibt, die eigentlich nicht zu vermeiden war: Alle Kirchen, die sich auf den ökumenischen Prozeß eingelassen und ihn bisher mitgetragen haben, sehen sich inzwischen mit der Frage konfrontiert, worauf sie letztlich mit ihrem ökumenischen Engagement zielen und welche Konsequenzen sich aus dieser Zielsetzung für ihr jeweiliges Selbstverständnis, für ihre Struktur und Tradition ergeben.

Allerdings sieht es nicht danach aus, als würde sich die derzeit fehlende gemeinsame ökumenische Vision in absehbarer Zeit einstellen, weder was die Einheitskonzeption noch was den Bundesschluß für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung betrifft. Beides hängt im übrigen ja auch eng miteinander zusammen: Gerade der konziliare Prozeß hat gezeigt, wie sehr die unterschiedlichen Auffassungen über Amt und Autorität in der Kirche in die Erarbeitung gemeinsamer sozialethischer Positionen hineinspielen und sie erschweren. Insofern dürfte auch die Hoffnung trügen, man könne angesichts der Unvereinbarkeit der derzeit vertretenen Einheitsvorstellungen und eines verbreiteten Unbehagens gegenüber weiteren Bemühungen um ekklesiologische Konvergenzen für die Zukunft der Ökumene auf die gemeinsame Praxis zugunsten einer gerechteren und friedlicheren Welt setzen.

Dennoch besteht kein Grund, in ökumenische Resignation zu verfallen, Ökumene nur noch als bloße Pflichtübung ohne ernsthaften Elan zu betreiben oder sich gar aus dem ökumenischen Prozeß völlig auszuklinken. Das gilt sowohl für die Kirchen in ihren offiziellen Vertretern und Organen wie auch für die einzelnen Christen, ihre verschiedenen Gruppen und Bewegungen. Es kommt darauf an, das bisher Erreichte festzuhalten und nicht aus Gewöhnung oder Desinteresse zum Schaden der Sache verkümmern zu lassen, neu entstandene

oder wieder auflebende Schwierigkeiten und Probleme der ökumenischen Zusammenarbeit zu entschärfen und sich erreichbare Teilziele zu setzen.

Zum ersten: Keine der Kirchen, die in theologischen Gesprächen, verschiedenen Formen der praktischen Zusammenarbeit und auf anderen Ebenen ökumenisch aktiv sind, möchte sich aus diesem Beziehungsnetz zurückziehen und die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung aufkündigen. Das gilt nicht zuletzt für die katholische Kirche, die sich in zahlreichen Äußerungen der letzten Jahre immer wieder unmißverständlich zum ökumenischen Engagement im Sinne des Zweiten Vatikanums und seiner grundlegenden Positionsbestimmung für die katholische Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung bekannt hat. Solche allgemeinen und formelhaften Absichtserklärungen sind zwar wohlfeil und bilden deshalb keine Garantie für ökumenische Sensibilität oder Phantasie in den verschiedensten Bereichen des kirchlichen Alltagslebens. Aber sie ermöglichen es, die Kirchen gegebenenfalls beim Wort zu nehmen und auf konkrete Einlösung zu drängen, ebenso denen das Wasser abzugraben, denen ökumenische Kontakte und Lernprozesse generell suspekt sind.
Zum zweiten: Die Schwierigkeiten, die sich durch die europäischen Veränderungen der letzten Jahre für das ökumenische Miteinander der Kirchen ergeben haben, sind zwar noch längst nicht bewältigt, weder was manche katholisch-protestantischen Irritationen noch gar was das Verhältnis zur Orthodoxie anbelangt. Aber es besteht durchaus die realistische Chance, die Konfliktherde zu entschärfen und Formen einer besseren Zusammenarbeit in gegenseitigem Respekt zu entwickeln. Auf katholischer Seite wird es vor allem darauf ankommen, die entsprechenden Grundsätze, wie sie etwa im Schlußdokument der Europasynode und in den Leitlinien für das Vorgehen in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion enthalten sind (vgl. HK, Oktober 1992, 446), vor Ort auch wirklich durchzusetzen und national gefärbte Einzelinteressen auf ein für das kirchliche Gemeinwohl erträgliches Maß zurückzuschneiden.

Und der dritte wichtige Punkt: Es gibt innerhalb der ökumenischen Bewegung durchaus Teilziele, die sich mit Aussicht auf Erfolg anstreben lassen. Hier ist im Bereich der traditionellen Kontroverspositionen in der Lehre natürlich das Projekt *Lehrverurteilungen* zu nennen, das derzeit in eine entscheidende Phase tritt. Eine offizielle Erklärung sowohl der katholischen Kirche wie von seiten der reformatorischen Kirche – in welcher konkreten Form auch immer –, daß die gegenseitigen Verwerfungen der Reformations- und Gegenreformationszeit in wichtigen Teilen nicht mehr aufrechtzuerhalten sind, ist in Reichweite gerückt und könnte dazu Mut machen, auf diesem Weg weiterzugehen.
Was das Sozialethische betrifft: Bei allen ihren Unzulänglichkeiten war doch die von der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen getragene *Basler Versammlung* von Pfingsten 1989 ein so ermutigendes Ereignis für das gemeinsame Zeugnis der Kirchen in Europa, daß eine Art „Basel II" in absehbarer Zeit zu einem wichtigen Zeichen werden könnte. Bei einem solchen Treffen könnten und sollten die Kirchen bekräftigen, daß sie ungeachtet aller nationalen und konfessionellen Eigenheiten ein gemeinsames Zeugnis in Europa fördern und beim Bemühen um eine ausstrahlungskräftige Präsenz des christlichen Glaubens zusammenarbeiten wollen. Vielleicht hätte ein solcher Schritt sogar eine Signalwirkung für andere Weltgegenden.

Ein gemeinsames Ringen um Einheit und Vielfalt

Vor allem wird der Fortgang der ökumenischen Bewegung aber von den *inneren Entwicklungen* in den verschiedenen Kirchen und Konfessionsfamilien abhängen, die ja mit den jeweiligen ökumenischen Aktivitäten vielfach verschränkt sind. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an das Schreiben der Glaubenskongregation über einige Aspekte von Kirche als „Communio" vom Frühsommer letzten Jahres zu denken (vgl. HK, Juli 1992, 319 ff.). Dieser Text provozierte mit seinen Aussagen über das Verhältnis von Orts- und Universalkirche nicht nur viel Widerspruch aus anderen christlichen Kirchen, sondern wurde auch innerkatholisch vielfach kritisiert. Die künftige ökumenische Rolle der katholischen Kirche entscheidet sich nicht zuletzt daran, welche Akzente in ihr strukturell und theologisch im Blick auf das Verständnis des Papstamtes und der kirchlichen Lehrautorität die Oberhand gewinnen.

Sowohl in den einzelnen Kirchen wie im Gespräch zwischen ihnen geht es letztlich um die Frage, wie in Zukunft in der weltweiten Christenheit *Einheit und Vielfalt* miteinander verbunden werden können. In der katholischen Kirche sind die entsprechenden Debatten und Strukturprobleme mit Händen zu greifen. Die Kirche von England, traditionell durch das Nebeneinander verschiedener Grundströmungen geprägt, steckt im Streit um Einheit und Vielfalt derzeit in einer Zerreißprobe. Die reformatorischen Kirchen leiden teilweise unter ihrem nationalkirchlichen Erbe, ohne es einfach überwinden zu können; für die orthodoxen Kirchen stellt sich diese Frage ebenfalls auf eine bedrängende Art und Weise.

Es kann und darf nicht Ziel der ökumenischen Bewegung sein, die vielfältige kirchlich-konfessionelle Landschaft in einen Einheitsbrei zu verwandeln, zumal jeder Schritt in diese Richtung fast unausweichlich neue Spaltungen und Zerwürfnisse hervorrufen würde. Einheit kann nicht an den Kirchen und Konfessionen vorbei bewerkstelligt werden; ein postkonfessionelles Zeitalter ist nicht in Sicht, auch wenn sich Erneuerungsbewegungen teilweise quer durch die Kirchen ausbreiten und die konfessionelle Identität vieler Christen nur noch äußerst schwach ausgebildet ist. Entscheidend ist vielmehr, daß die Kirchen und Konfessionen als solche einander nicht loslassen, sondern gemeinsam um neue Formen des Miteinander von Einheit und Vielfalt des Christlichen ringen. Unter dieser Perspektive bleibt Ökumene trotz aller Rückschläge und Frustrationen eine spannende und für die Zukunft des Glaubens lohnende Aufgabe. *Ulrich Ruh*

Verbraucht?

Demokratische Sozialisten und Sozialdemokraten in der Krise

Zahlreiche sozialistische und sozialdemokratische Parteien in Europa machen gegenwärtig eine schwierige Phase ihrer Entwicklung durch. Am nachhaltigsten ist die Krise in Frankreich. Nicht nur, daß die Sozialisten bei den Parlamentswahlen im März auf eine selbst für ein Mehrheitswahlsystem ungewöhnlich deutliche Weise zur parlamentarischen Randexistenz verurteilt wurden. Der vorläufig letzte sozialistische Ministerpräsident des Landes, *Pierre Bérégovoy,* nahm sich am 1. Mai das Leben – offenbar auch, weil er sich die dramatische Niederlage seiner Partei selbst zur Last legte.

So extrem die Vorgänge in Frankreich jedoch auch sein mögen – bei ihnen handelt es sich nur um eine besondere Spielart einer über die französischen Sozialisten hinausreichenden Malaise. Der Rücktritt des SPD-Vorsitzenden und Kanzlerkandidaten seiner Partei, *Björn Engholm,* war beileibe nicht nur eine Spätfolge seiner Kieler Verstrickungen. Selbst nach 10jährigem Thatcherismus und einem Amtsinhaber, der nicht unbedingt fest im Sattel saß, gelang Labour in *Großbritannien* die Rückkehr an die Macht vor Jahresfrist nicht.

Spaniens Ministerpräsident *Felipe González* hat erhebliche Mühe, sich den Wählern ein weiteres Mal als unverbrauchte Kraft darzustellen, was aber nicht heißen muß, daß es nach dem 6. Juni nicht doch zur Regierungsbildung unter seiner Führung reichen könnte. Italiens Ex-Premier *Bettino Craxi* hat mit nicht weniger als Auflösungstendenzen seiner Sozialistischen Partei zu kämpfen. Und in Ost-Europa, wo man sich einen neuen Frühling erhofft hatte, wachsen die Bäume der Sozialdemokraten und demokratischen Sozialisten erst recht nicht in den Himmel.

Sosehr man sich auch angewöhnt hat, gegenwärtig alles mit dem Ende des Ost-West-Antagonismus in Verbindung zu bringen und zu erklären – die schwierige Lage bei den demokratischen Sozialisten hat weiter zurückliegende Ursachen und deutete sich bereits in der ersten Hälfte der 80er Jahre an. Das visionäre Pathos, mit dem *François Mitterrand* und seine Anhänger ihren Wahlsieg im Frühjahr 1981 regelrecht zelebrierten, war damals bereits obsolet und von einem entideologisierten Pragmatismus à la *Helmut Schmidt* eingeholt worden.

Sieht man einmal von nationalen Besonderheiten und personellen Konstellationen im einzelnen ab, machen die demokratischen Sozialisten alles in allem einen *verbrauchten und ausgelaugten Eindruck.* Eine zentrale Ursache dafür dürfte in den Erosionserscheinungen in den sozialdemokratisch-gewerkschaftlichen Milieus zu suchen sein:

An den Werkstoren von Rheinhausen wurde trotz folgenschwerer Schließungsbeschlüsse in den letzten Wochen kein Kampfeselan entfacht. Der sozialdemokratische Landesvater *Johannes Rau* stand ihnen ebenso hilflos gegenüber wie seine bürgerlich-konservativen Amtskollegen bei ähnlichen Vorgängen andernorts. Die vorzeitige Kündigung von Tarifverträgen durch ostdeutsche Arbeitgeber erwischte die Gewerkschaften an einem für sie schwierigen Zeitpunkt. Während der Sozial- und Wohlfahrtsstaat – obwohl und gerade weil ihn alle nutzen – für viele keine Verheißung mehr bedeutet, sondern die ängstigende Befürchtung beinhaltet, dies alles sei eines Tages nicht mehr bezahlbar.

Die – im Fall der deutschen Sozialdemokraten – anzutreffende Redeweise von der „Schutzmacht der kleinen Leute" (*Johannes Rau*) kann Umorientierungen in den traditionellen Stammwählerschichten dieser Partei nur unvollkommen verdecken. Angetreten ist man einst vor allem mit der für die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft überaus bedeutsamen Kartellbildung der Arbeitenden. Diese Mission scheint erfüllt zu sein, zumindest gelingt es offenbar immer weniger, diese Mission auf die veränderten nach-industriellen Verhältnisse zu übertragen.

In ihren Reaktionen auf die gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen des nach-industriellen Zeitalters – etwa im Bereich Ökologie – unterscheiden sich die demokratischen Sozialisten und Sozialdemokraten zu wenig von denen anderer traditioneller politischer Richtungen. Und dort, wo sie sich unterscheiden – im Fall der SPD etwa im Zusammenhang mit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten und der neu zu konzipierenden außen- und sicherheitspolitischen Rolle des vereinigten Deutschlands –, sieht es eher so aus, als würden wichtige Klärungsprozesse und Entscheidungen wieder einmal an ihnen vorbeilaufen.

Die Tragik der von den demokratischen Sozialisten vertretenen Werte liegt andererseits darin, daß sie als keineswegs allenthalben respektiert gelten können, weder im nationalen, noch erst recht im internationalen Rahmen. Die Geltung universalistischer Werte wie Solidarität und Gerechtigkeit läßt sich nicht auf diejenigen begrenzen, die Arbeit haben. Erst recht nicht auf die „kleinen Leute" der eigenen Nation. Das Kartell der kleinen Leute von gestern tut sich heute ebenso schwer wie alle übrigen, der weltweiten Geltung der von ihnen reklamierten Werte Taten folgen zu lassen. *nt*

Aufgewacht

Das ZdK wird vom eigenen Dialogpapier eingeholt

Der nachrichtlich bedeutsame Teil des Vorgangs ist schnell berichtet: Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) verabschiedete auf seiner jüngsten Frühjahrsvollversammlung Anfang

Mai eine Erklärung, mit der es sich hinter das seit Monaten diskutierte und vielbeachtete Dokument der Kommission 8 des ZdK mit dem Titel „Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?“ (vgl. HK, November 1992, 497 ff.) stellte.

Die Erklärung resümiert die Geschichte des Dialogpapiers, bündelt dessen Inhalt auf das, was man einen „Identitätskonflikt“ nennt, in dem sich katholische Christinnen und Christen hierzulande befänden: dem „zwischen Mündigkeit und Bevormundung“. „Mit Nachdruck“ spricht man sich für „dialogische innerkirchliche Strukturen“ aus und formuliert in dem Zusammenhang zehn Forderungen: vom Aufbau einer kirchlichen *Verwaltungsgerichtsbarkeit* einschließlich *Schiedsstellen* – eine Forderung bereits der Gemeinsamen Synode der bundesdeutschen Bistümer – über eine subsidiäre Verwaltung der Kirchensteuermittel und die *Beteiligung von mehr Frauen* an Leitungsaufgaben und in Beratungsgremien der Kirche bis hin zur Beteiligung der *Priesterräte, Diözesanräte* und *Diözesanpastoralräte* an der Wahrnehmung von Leitungsaufgaben in den Diözesen. Daneben plädiert man für verschiedene, die innerkirchliche Kommunikation und Konfliktlösung verbessernde Maßnahmen. Zur weiteren Auseinandersetzung mit den im Dialogpapier behandelten Themen wird eine gemeinsame *Studientagung* von Deutscher Bischofskonferenz und ZdK angeregt.

Was aber bedeutet dieser Vorgang? Das Dialogpapier ist damit formell immer noch das, was es von Anfang an war, nämlich ein *Kommissionspapier* und kein Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken als solchen. In der Erklärung wird es „Diskussionsbeitrag“ genannt. Und auch die Formulierung, daß die Vollversammlung sich „hinter“ den Diskussionsbeitrag der Kommission 8 stelle, ist genügend weit, um daraus keine voreiligen Schlüsse ziehen zu können. Wenn die Zustimmung zu dieser Erklärung gar *einstimmig* ausfiel, muß man dies gleichfalls nicht als eine formelle Bejahung jeder einzelnen Formulierung im Dialogpapier lesen. Erst recht braucht niemand – je nach persönlicher Haltung – erhoffen oder befürchten, die deutsche Kirche wäre mit diesem Beschluß über Nacht eine andere geworden – weniger „ungleichzeitig mit dem Selbstbewußtsein heutiger Menschen“, mit weniger *Klerikalismus, Patriarchalismus* und *Zentralismus,* wie die drei zentralen Stichwörter aus dem Dialogpapier heißen.

Dennoch unterschätzte man die Bedeutung dieses Vorgangs, wollte man ihn als durch und durch *folgenlos* abtun. Die Tatsache, daß sich das ZdK eine grundlegend ansetzende kritische Analyse der kirchlichen Gesamtsituation weithin *kontroverslos* zu eigen machte, sagt einiges über das Ausmaß an Frustrationen, das sich in den tragenden Schichten des deutschen Laienkatholizismus inzwischen angesammelt hat.
Nimmt man obendrein die Debatte über einen Antrag aus Kreisen des Bundes Neudeutschland mit dem erklärten Ziel einer *Aufhebung der Zölibatsverpflichtung* für katholische Priester hinzu, präsentierte sich das ZdK bei dieser Frühjahrsvollversammlung in einer Rolle, in der es sich selbst in der Vergangenheit so nicht sah und in der es auch von außen nicht gesehen wurde. Auffallend wenig war das sonst gern gebrauchte Argument zu hören, für Fragen dieser Art sei doch wohl eher die Bischofskonferenz zuständig.

Vielmehr wurde mehrfach in Debattenbeiträgen darauf hingewiesen, daß auch unter den organisierten Laien die Ansicht an Boden gewinnt, man komme gar nicht umhin, sich auch als Zentralkomitee in diese – oftmals als „binnenkirchlich“ verschriene – Diskussion einzulassen – und zwar schon aus einem für den Verbandskatholizismus selbst bedeutsamen Grund: Wolle man *in Politik und Gesellschaft auf Dauer als Gesprächspartner ernst genommen werden,* setze dies voraus, daß die im Dialogpapier angesprochene Ungleichzeitigkeit von Kirche und moderner zeitgenössischer Kultur endlich als Problem erkannt und angegangen werde. Geschehe dies nicht, verurteile man damit die eigene Arbeit zur Erfolglosigkeit.
Man konnte also durchaus stellenweise den Eindruck haben, daß das ZdK *aufzuwachen* beginnt, wo es um die Auseinandersetzung mit wichtigen kirchenreformerischen Anliegen geht. Andererseits verrieten Umfang und Art der Behandlung des Dialogpapiers doch auch, wie sehr der deutsche Katholizismus bei Fragen dieser Art noch am Anfang steht. Das im Dialogpapier für heutige Menschen als kennzeichnend angenommene Selbstbewußtsein sprach nicht aus allen Diskussionsbeiträgen dieser ZdK-Vollversammlung. Und manches Dialogisieren über den Dialog könnte Gefahr laufen, die eigentliche dramatische Qualität der anstehenden Lage zu vernebeln. Daß nämlich viele Katholiken in den sie bedrängenden Fragen eben gerade *nicht als Bittsteller um ein paar Rechte mehr* aufzutreten gewillt sind.
ZdK-Vizepräsidentin *Marie Luise Blazejewski* formulierte es in ihrem Resümee eines der Vollversammlung vorausgegangenen Treffens von ZdK-Frauen so: Den Frauen gehe es nicht um das Recht auf ein Amt oder um Gleichberechtigung, sondern um die Gestaltung der Kirche auf der Basis *gleicher Würde von Mann und Frau.* Mit anderen Worten: Das Dialogpapier berührt eine Reihe von Fragen, über die nicht mehr eigentlich zu dialogisieren wäre, sondern die es schlicht im kirchlichen Raum zu registrieren und anzuwenden gilt. *nt*

Dringlich

Klärungsbedarf bei der Militärseelsorge

„Die Seelsorge an Soldaten muß unter Bedingungen erfolgen, die sicherstellen, daß sie jederzeit und an allen Orten möglich ist.“ Es dürfe nicht geschehen, so forderte der Bevollmächtigte des Rates der EKD am Sitz der Bundesregierung, *Hartmut Löwe,* bei einer Fachta-

gung, daß der Streit in der Kirche über die sicherheitspolitische Funktion und Notwendigkeit der Bundeswehr dazu führe, den Soldaten den Dienst der Kirche schuldig zu bleiben. In dieser Forderung bzw. Aufforderung an die eigene Kirche zur Klärung und Positionsbestimmung wird der Druck, der auf der gegenwärtig in der EKD geführten Diskussion um die Militärseelsorge lastet, deutlich (vgl. HK, Februar 1992, 56 f.).

Denn zum einen rückt ein quasi von außen gestelltes Ultimatum immer näher: Im November dieses Jahres läuft die auf zwei Jahre befristete Sonderregelung aus, die der damalige Bundesverteidigungsminister *Gerhard Stoltenberg* der evangelischen Militärseelsorge in den neuen Bundesländern eingeräumt hat: Die acht Gliedkirchen des früheren Bundes der Evangelischen Kirche in der DDR hatten sich für eine an der Ortsgemeinde orientierte Regelung der Militärseelsorge entschlossen. Eigens beauftragte Gemeindepfarrer erhielten zur Wahrnehmung ihres seelsorglichen Dienstes nach dieser Regelung einen um Sonderrechte erweiterten Besucherstatus auf militärischem Gelände, waren demnach nur Militärpfarrer im Nebenamt und nicht verbeamtet wie ihre Kollegen in den alten Bundesländern und in der katholischen Kirche.
Bis November also soll die Debatte um die Übernahme des in der Bundesrepublik seit 1957 geltenden Militärseelsorgevertrages auch für die EKD-Gliedkirchen in den neuen Bundesländern abgeschlossen sein. Eine eigene Arbeitsgruppe zur Prüfung dieses Vertrages war eingesetzt worden, nachdem es bei der ersten Tagung der Synode nach der Wiedervereinigung des Kirchenbundes mit der EKD im November 1991 in Bad Wildungen zu heftigen Auseinandersetzungen über die künftige Form der Militärseelsorge gekommen war.

Wenn auch von Anfang an außer Frage stand, daß es bei dieser Auseinandersetzung um weit mehr gehe als nur um eine staatskirchenrechtlich-formale Regelung des künftigen Status des Seelsorgers auf militärischem Gelände – die äußeren Rahmenbedingungen für die Debatte um die Militärseelsorge haben sich gerade im Verlauf des letzten Jahres deutlich verändert und die Diskussion selbst damit *verschärft:* Wollen die Kirchen an der speziellen Gruppenseelsorge an Soldaten grundsätzlich festhalten – und dies wird gegenwärtig von keiner Seite ernsthaft bestritten –, geraten sie fast zwangsläufig in den Sog der gegenwärtigen politischen Auseinandersetzung um den Einsatz der Bundeswehr außerhalb des Nato-Territoriums und im Auftrag der UNO.

Mit dem sich grundlegend ändernden Aufgabenprofil der NATO und ihrer Teilstreitkräfte, dem die Bundeswehr mit einer breitangelegten Umstrukturierung Rechnung zu tragen sucht, ändert sich auch der *potentielle Einsatzort des Militärseelsorgers.* Verlangen die hoch-mobilen Krisenreaktionskräfte mit einem potentiell weltweiten Einsatzgebiet einen ebenso unbeschränkt einsetzbaren „Krisenreaktionspfarrer"? Ein Militärpfarrer im Nebenamt jedenfalls wird diese Aufgabe kaum erfüllen können. Ob dies darüber hinaus überhaupt wünschenswert wäre, ist die grundsätzlichere Frage.

Ebenso wie die Bundesrepublik und mit ihr die ganze westliche Staatengemeinschaft um neue außen-, sicherheits- und friedenspolitische Konzepte ringen, suchen auch die *christlichen Kirchen* nach friedensethischen Positionen, die den neuen weltpolitischen Konstellationen angemessen sind. Zwar mahnen gerade die Kirchen in der Bundesrepublik entsprechend ihrem genuinen Auftrag, angesichts der neuen Herausforderung nicht auf die alten, zu sehr an militärische Lösungen gekoppelten Reaktionsmuster zu verfallen – positive Aussagen gelingen ihnen derzeit nur gleich schwer wie den politischen Entscheidungsträgern. Die Situation läßt kaum Zeit für die so dringend benötigte grundsätzliche ethische Reflexion neuer sicherheitspolitischer Konzepte und insbesondere der internationalen Interventionsmöglichkeiten.
Derweilen brauche die Militärseelsorge allen Mut, zwischen den Stühlen zu sitzen, versuchte der Präses der rheinischen Landeskirche, *Peter Beier,* vor der Gesamtkonferenz evangelischer Militärgeistlicher Ende April in Daun eine eigenwillige Positionsbestimmung. Bei den dort versammelten rund 130 evangelischen Militärseelsorgern stand der Einsatz deutscher Truppen im Rahmen des UNO-Engagements in Somalia im Zentrum der Diskussionen. Denn ebenso wie das katholische Militärbischofsamt hat das evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr beschlossen, die deutschen Soldaten von Militärgeistlichen begleiten zu lassen; so wie auch schon zuvor Bundeswehreinheiten bei ihrem UNO-Einsatz in Kambodscha und in der Adria begleitet wurden und werden. Pflicht und Schuldigkeit eines evangelischen Pastors sei es, bei den ihm zugewiesenen Menschen zu sein, unterstrich Beier, und dies gelte auch für die Streitkräfte.

Ist in Zukunft mit einer häufigeren Präsenz deutscher Soldaten bei UNO-Einsätzen zu rechnen, wird dies in jedem Fall nicht ohne Folgen für die Ausgestaltung der Militärseelsorge bleiben können. Vor allem werden die Militärseelsorger im Vorfeld und während dieser Einsätze auf sehr heikle und schwer zu beantwortende Fragestellungen bei den ihnen anvertrauten Soldaten stoßen. In diese Richtung verwies auch der Generalvikar im katholischen Militärbischofsamt, *Ernst Niermann,* Ende April bei einer Veranstaltung der Gemeinschaft Katholischer Soldaten, als er ein neues Nachdenken über das Selbstverständnis des Soldaten forderte. Fragen der Tapferkeit, Angst und deren Überwindung, über Opfer, Versagen, auch Tod und Tötung müßten dringlicher als bisher einbezogen werden.

Es ist für die im Rahmen internationaler Aktionen eingesetzten deutschen Soldaten und deren Angehörige kaum zumutbar, keine Gewißheit darüber zu haben, inwieweit ihr Auftrag durch einen grundsätzlichen Konsens in der Bevölkerung getragen und verfassungsrechtlich abgesichert ist. Ebenso wäre

es für den eingesetzten Militärseelsorger wohl auch entscheidend, sich einer seinen Auftrag billigenden Mehrheit in den Kirchen sicher sein zu können. Die Aussage, der Seelsorger habe dort zu sein, wo die ihm anvertrauten Menschen sind, kann diesen Dienst der Kirche nicht ausreichend begründen; er bedarf vielmehr weiterer friedensethischer Bestimmungen: Der Streit um die sicherheitspolitische Funktion und Notwendigkeit der Bundeswehr muß in beiden Kirchen möglichst breit geführt werden, und er muß bald zu einem – wenn auch vorläufigen und immer zu revidierenden – Ergebnis kommen. *fo*

Klarstellung

Die katholischen Bischöfe Englands und die übertrittswilligen Anglikaner

Die Turbulenzen in der Church of England seit der Entscheidung der Generalsynode vom 11. November 1992 für die Priesterweihe von Frauen (vgl. HK, Dezember 1992, 543) haben für die *katholische Kirche in England* eine ziemlich delikate Situation geschaffen. Auf der einen Seite war und ist sie in besonderem Maße im katholisch-anglikanischen Dialog engagiert, der auf Weltebene seit der unmittelbaren Nachkonzilszeit mit dem Ziel voller Kirchengemeinschaft geführt wird. Die Stellungnahmen der katholischen Bischöfe von England und Wales zu den bisherigen Ergebnissen dieses Dialogs waren durchweg differenzierter und im Duktus positiver als die römischen. Zwischen Anglikanern und Katholiken bestehen in England inzwischen vielfache freundschaftliche Beziehungen auf allen Ebenen.

Auf der anderen Seite richten sich auf die katholische Kirche jetzt die Blicke vieler anglikanischer Geistlicher und Laien, die nach der Entscheidung der Generalsynode für die Priesterweihe von Frauen mit ihrer angestammten Kirche hadern, weil sie im Beschluß vom 11. November letzten Jahres die endgültige Abkehr der Church of England von der Tradition der ungeteilten Kirche sehen, der sie die Treue halten möchten. Mehrere prominente Anglikaner haben in den letzten Monaten die Konversion zur katholischen Kirche schon vollzogen, so etwa die britische Sozialministerin *Anne Widdecombe* und der Theologieprofessor *Sheridan Gilley* aus Durham. Im anglokatholischen Flügel der Church of England plädieren die einen für die „römische Option", andere möchten in ihrer Kirche bleiben oder zumindest die weiteren Bemühungen um kirchenrechtliche Sonderregelungen für Gegner der Frauenordination abwarten.

In dieser schwierigen Lage berieten die katholischen Bischöfe von England und Wales (die anglikanische Kirche von Wales, anders als die englische nicht „established", hat inzwischen ebenfalls eine Vorentscheidung für die Priesterweihe von Frauen getroffen) Ende April bei ihrer Vollversammlung über die Frage, in welcher Weise mit übertrittswilligen Anglikanern verfahren werden soll. Die Ergebnisse der Beratungen wurden auf einer außergewöhnlich gut besuchten Pressekonferenz am 28. April der gespannten Öffentlichkeit präsentiert: Es sind fünf grundsätzliche Bemerkungen zum Problem und fünf praktische Leitlinien, die allerdings verschiedene konkrete Punkte offenlassen (vgl. Origins, 6. 5. 93, 797 ff.).

Der Kern der bischöflichen Position: Es wird keine „unierte" Kirche für Anglikaner innerhalb der katholischen Kirche geben und auch keine anglikanische „Personalprälatur". Wer als Anglikaner in die katholische Kirche übertreten möchte, muß den „normalen" Weg beschreiten, den Anglikaner auch bisher schon immer wieder gegangen sind, und Lehre und Struktur der katholischen Kirche voll und ganz annehmen: „Von denjenigen, die in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche eintreten, wird gefordert, daß sie die Lehrautorität der Kirche in Fragen von Glaube und Sitten akzeptieren, die vom Papst als Nachfolger Petri und vom Bischofskollegium in Gemeinschaft mit ihm ausgeübt wird."

Auch in der Frage der *anglikanischen Weihen* hält die Erklärung der englischen Bischöfe an der bisherigen katholischen Position fest: Übertrittswillige anglikanische Geistliche müssen geweiht werden, um in der katholischen Kirche Priester sein zu können. Für den Fall, daß sich ganze Gruppen von Anglikanern gemeinsam der katholischen Kirche anschließen möchten, stellen die Bischöfe die „Möglichkeit von bestimmten, zeitlich begrenzten pastoralen Regelungen" in Aussicht; an anderer Stelle wird ausdrücklich das reiche spirituelle Erbe gewürdigt, das übertrittswillige Anglikaner in die katholische Kirche einbrächten.

Die Erklärung stellt fest, es gebe einen Unterschied, aber keinen wirklichen Widerspruch zwischen der „Annahme derjenigen, die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche anstreben, und der Fortsetzung des ökumenischen Dialogs". Kardinal *Basil Hume,* Erzbischof von Westminster und Vorsitzender der Bischofskonferenz von England und Wales, sagte bei der Pressekonferenz, die katholische Kirche wolle weiterhin gute Beziehungen zur Church of England unterhalten und sei nicht an ihrer Schwächung interessiert. Hume sprach sich auch gegen eine „Ein-Themen-Mitgliedschaft" in der katholischen Kirche aus. Es wäre falsch zu meinen, man könne Katholik werden, weil man gegen die Frauenordination sei. Wer Katholik werden wolle, müsse die Lehre dieser Kirche akzeptieren: „Entweder man hält sich an die Speisekarte ... oder geht in ein anderes Restaurant."

Die Absage der Bischöfe an einen „dritten Weg" entspricht dem offiziellen katholischen Konzept von Ökumene (die Erklärung verweist auf die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanums) und macht den respektablen Versuch, in einer für Katholiken wie für Anglikaner in England heiklen Situation kein Porzellan zu zerschlagen. Etwas anderes war realistischerweise nicht zu erwarten, auch wenn sich manche Anglikaner mehr Entgegenkommen erhofft hätten. *ru*

Deutschland: Caritasverband legt Armutsuntersuchung vor

Der Deutsche Caritasverband stellte Mitte Mai eine von ihm in Auftrag gegebene Untersuchung zur Armutsbetroffenheit bestimmter Problemgruppen in Deutschland vor. Aus den Ergebnissen der von dem Frankfurter Soziologen Richard Hauser (vgl. HK, März 1992, 118ff.) geleiteten Untersuchung werden dabei weitgehende sozialpolitische Forderungen abgeleitet.

Der Zeitpunkt für die Veröffentlichung der Caritas-Armutsuntersuchung scheint günstig, um ihr zu einer möglichst breiten Resonanz zu verhelfen. Denn die gegenwärtig zunehmend heftiger geführte Debatte um die Zukunft des Sozialstaates Deutschland scheint mehr und mehr extreme Positionen auszubilden: Wo angesichts leerer Kassen um die Reduzierung öffentlicher sozialer Leistungen gerungen wird, sehen die einen zentrale soziale Errungenschaften der letzten zwanzig Jahre grundlegend gefährdet und das soziale Netz insgesamt dem Reißen nahe. Dagegen sucht das andere Lager die leidige Notwendigkeit mit der überstrapazierten Rede vom sozialen Mißbrauch, der Polemik von sozialen Hängematten und mit vordergründigen Rechenexempeln von in der Sozialhilfe schwelgenden Familien schön zu reden.

Mehrere Armutskonzepte werden kombiniert

Die unter der Leitung des Frankfurter Soziologen und Armutsforschers *Richard Hauser* vorgenommene Untersuchung über die Klientel der offenen Beratungs- und Betreuungseinrichtungen des Deutschen Caritasverbandes kann vor diesem Hintergrund eine gewisse *aufklärerische Funktion* haben. Die zweibändige Studiendokumentation, unter dem Titel „Arme unter uns" von Richard Hauser und seinem Mitarbeiter *Werner Hübinger* herausgegeben und beim Caritas-eigenen Lambertus-Verlag erschienen, wurde am 10. Mai vorgestellt.

Gerade weil in der jüngsten Debatte um Einschränkungen öffentlicher sozialer Hilfeleistungen erneut deutlich wurde, wie sehr die Analyse und Bewertung sozialer Notlagen von bestimmten Vorentscheiden und Werturteilen abhängt, ist die *Anlage* der Caritas-Studie bemerkenswert. Um in der Armutsdiskussion den verschiedenen Wert- und Normvorstellungen Rechnung tragen zu können, wurden der Untersuchung verschiedene, sich überlappende Armutskonzeptionen zugrunde gelegt: Sämtliche der erfragten Daten werden differenziert nach verschiedenen „Armutsgrenzen" unter den Rubriken „relative Armut", „bekämpfte Armut" und „verdeckte Armut" erfaßt. Die Basisdefinition für die Untersuchung ist die „relative Armut": Für die Ermittlung von relativer Einkommensarmut wird gefragt, „wie hoch das nach Abzug der Miet- und Heizkosten noch frei verfügbare Einkommen sein muß, damit bei anderen Grundbedürfnissen ein sozio-kulturelles Existenzminimum gewährleistet ist." (Die Einkommensgrenze ist in der Untersuchung bei 50 Prozent des durchschnittlichen Äquivalenzeinkommens angesetzt.)

Über diese Armutsgrenze hinaus wird aber auch auf die *Sozialhilfeschwelle* als „quasi-offizielle Einkommensarmutsgrenze" zurückgegriffen; ein für die Erhebung von Armut bei vielen Experten umstrittener Maßstab, da die Regelsätze nicht auf einem als ausreichend angesehenen Niveau lägen. Am schwersten zu erfassen sei die Erhebung von „verdeckter Armut", die die Nichtinanspruchnahme von Sozialhilfe (laufende Hilfe zum Lebensunterhalt) durch prinzipiell Sozialhilfeberechtigte kennzeichnet.

Da jedoch durch „Einkommensarmut im Haushaltszusammenhang" nicht nur etwa die Caritas-Klienten, sondern alle Haushaltsmitglieder berührt werden, wird die Armenstatistik jeweils noch um die Zahl der insgesamt Betroffenen ergänzt. Für die Erfassung des Gesamtphänomens Armut auch durch die Analyse der armutsbegleitenden Faktoren werden zusätzlich wichtige Lebenslagenindikatoren verwendet: Denn auch wenn das verfügbare Einkommen über einer bestimmten Armutsgrenze liege und somit definitionsgemäß keine Einkommensarmut vorliegt, können doch Mindeststandards in bestimmten Lebensbereichen, wie Wohnung, Gesundheitspflege, sozialen Beziehungen usw., fehlen.

Eine völlig veränderte Struktur der Armutspopulation

Für die Studie wurden in den alten Bundesländern im April/Mai 1991 etwa 4000 der in 17 verschiedenen Typen offener Caritaseinrichtungen Hilfe und Rat Suchenden befragt, repräsentativ ausgewählt aus hochgerechnet 1,3 Millionen Menschen, die in diesem Jahr solche Dienste der Caritas in Anspruch nahmen. Untersucht wurden, den verschiedenen Armutskonzeptionen folgend, die spezifischen Problemkonstellationen der Klienten einschließlich des sozialen Umfeldes, deren Repräsentativität für die Armen in Deutschland überhaupt und die Art und Weise der durch die Caritas gewährten Hilfsleistungen. Zusätzlich wurden ebenfalls 3000 Caritas-Mitarbeiter befragt, „um das Zusammentreffen von Einkommensarmut einerseits und objektiven wie subjektiven, individuellen wie familiären und sozialen Merkmalen anderseits beschreiben und analysieren zu können."

Erste Ergebnisse der Untersuchung waren bereits in einer Stellungnahme des Caritasverbandes mit dem gleichlautenden Titel im Herbst letzten Jahres veröffentlicht worden, verbunden mit einem Katalog weitreichender sozialpolitischer Forderungen (vgl. HK, Oktober 1992, 485 f. und „caritas", Oktober 1992, 93. Jg. Heft 10, S. 441–471).

Im Zentrum der Untersuchung stehen Armut und Lebenslage bei drei besonderen Problemgruppen: Als erste die *Alleinerziehenden,* die unter den Caritas-Klienten viermal so häufig vertreten waren wie in der Gesamtbevölkerung. Die zweite Gruppe bilden die *Arbeitslosen,* die mit 19,8 Prozent unter den Klienten im Vergleich zur Gesamtbevölkerung ebenfalls besonders stark präsent waren, und schließlich drittens die *Alten* über 64 Jahre, die in den offenen Einrichtungen mit 8,2 Prozent nur knapp halb so häufig vertreten waren wie die Alten-Haushalte in der Bundesrepublik.
Mit der Konzentration auf diese Gruppen (gesondert werden als vierte Gruppe die von Sozialstationen Betreuten untersucht) wird in der Untersuchung der von Hauser und Hübinger knapp skizzierten gesamtgesellschaftlichen Entwicklung des Armutsphänomens Rechnung getragen: Die Struktur der Armutsbevölkerung und das Armutsrisiko hätten sich seit dem Ende der 70er Jahre deutlich verschoben. Während 1973 ältere Menschen, insbesondere alte Frauen, die höchsten Quoten der bekämpften Armut aufgewiesen hätten, seien nunmehr Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene am stärksten betroffen. „Zieht man die Jahresgesamtzahl heran, so muß man konstatieren, daß nunmehr jedes elfte Kind unter 7 Jahren zumindest zeitweise in einem Sozialhilfeempfänger-Haushalt aufwächst."

Zunehmend betroffen seien auch die *Ausländer,* vor allem die der zweiten Generation: Während vor 1980 die Quoten der Sozialhilfeempfänger bei den Ausländern noch wesentlich geringer lagen als bei den Deutschen, seien sie nun viermal so hoch. Dieser Anstieg sei vor allem bei den seit längerem anwesenden ausländischen Arbeitnehmern eingetreten und erst seit kurzem durch Zuwanderung verstärkt worden.

Der Vergleich der in der Caritas-Untersuchung erhobenen Armutsquoten bei den drei Gruppen zeigt entsprechend dieser Tendenz die überdurchschnittliche Problembetroffenheit der beiden letzten Gruppen:

Die Alleinerziehenden weisen die höchsten Quoten der bekämpften (60 Prozent) und der relativen Armut (58,9 Prozent) auf, die niedrigsten (27,8 und 46,2) die alten Menschen. Bei den Arbeitslosen beträgt die Quote der bekämpften Armut 35,5 Prozent, bei der relativen 55,9 Prozent.

Wichtige Ergebnisse über die Caritas-Arbeit hinaus

Natürlich sind unter denen, die die Beratungs- und Betreuungseinrichtungen der Caritas nutzen, Problemgruppen überrepräsentiert. Caritas-Klienten sind, dies zeigt die Studie, im Vergleich zur Gesamtbevölkerung besonders von Armut betroffen (28,4 Prozent bekämpfte Armut; 22,2 Prozent verdeckte Armut; 46,9 Prozent relative Armut). Etwa zehnmal so hoch, dies ein Ergebnis der Befragung, liegen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung unter den Caritas-Klienten bekämpfte und verdeckte Armut, die relative Armut ist viermal so hoch. Neben den schon genannten Alleinerziehenden (vorwiegend getrennt lebende Frauen) sind jüngere Familien mit mehreren Kindern und jüngere Alleinstehende überdurchschnittlich unter den Klienten repräsentiert. Ausländer sind unter den Caritas-Klienten mit 28,5 Prozent mehr als dreimal so häufig vertreten wie in der Gesamtbevölkerung (8,2 Prozent).

Dennoch haben die Ergebnisse der Studie eine über diese Klientel hinausreichende Bedeutung, denn wie unter einem Vergrößerungsglas, so die Autoren zur Frage der Repräsentativität, werde in dieser Bevölkerungsgruppe die *Armutssituation in der Gesamtgesellschaft* deutlich; in der Konzentration der armen und armutsgefährdeten Menschen in den offenen Caritas-Einrichtungen würden die sozialen Probleme der Bevölkerung überhaupt verstärkt sichtbar. Vor allem aber können zum einen aus der Analyse der Befragungsergebnisse der Caritas-Klienten – neben der Vielzahl der für die Caritas-Arbeit selbst wichtigen Hinweise – die zentralen armutsverursachenden und -begleitenden Faktoren (besonders Arbeitslosigkeit und Mietbelastung) bestimmt werden. Ebenso läßt sich ein ziemlich genaues Profil der *Risikogruppen* zeichnen, die latent durch Armut bedroht sind.
Zum andern lassen sich mit der Analyse der Armutsursachen bei den besonders betroffenen Problemgruppen die zentralen sozialpolitischen Forderungen begründen, die am Ende der ausführlichen Studie in sechs Leitlinien entfaltet werden.

So nannten z. B. 34,9 Prozent der Caritas-Klienten, befragt nach den Gründen ihrer Sozialhilfeabhängigkeit, Arbeitslosigkeit in Verbindung mit fehlenden, ausgelaufenen oder zu geringen Ansprüchen auf Arbeitslosengeld oder -hilfe; fehlenden oder unzureichenden privaten Unterhalt gaben 25,9 Prozent an. Wenn weitere 14 Prozent zu niedrige Erwerbsunfähigkeits-, Alters- oder Hinterbliebenenrente als Gründe angaben und diese Begründungen in ähnlichen Relationen für alle Sozialhilfeempfänger in der Bundesrepublik gelten, zeige sich, so die Autoren, doch deutlich: Die Sozialhilfe in Deutschland habe den Charakter des *untersten Auffangnetzes.* Der größte Teil der Empfänger aber müßte die Sozialhilfe nicht in Anspruch nehmen, wenn ein soziokulturelles Existenzminimum durch die der Sozialhilfe vorgelagerten Systeme gewährleistet wäre.

Als Konsequenz aus diesen Ergebnissen fordern die Autoren der Studie, neben der grundsätzlichen Garantie eines sozio-kulturellen Existenzminimums für verarmte Menschen, die Festsetzung eines Mindestbetrags bei der Arbeitslosenhilfe in eben der Höhe dieses Existenzminimums, so daß deren Aufstockung durch Sozialhilfe grundsätz-

lich entfallen könnte. *„Armutsfest"* sollten ebenso die Kleinrenten gestaltet werden. Dabei wird für die Einführung eines bedürftigkeitsgeprüften, aus Steuermitteln zu finanzierenden Rentenzuschlags plädiert. Dieser Zuschlag könne wiederum die ansonsten notwendige Aufstockung durch Sozialhilfe ablösen und vor allem dazu beitragen, die besonders hohe verdeckte Armut unter alten Menschen zu mindern. Um Armut in den unteren Schichten und vor allem auch bei den besonders betroffenen Alleinerziehenden zu vermeiden, wird eindringlich der Ausbau des Familienlastenausgleichs gefordert (unter anderem durch die Erhöhung des einkommensabhängigen Teils des Kindergeldes und die Erweiterung der Leistungen der Unterhaltsvorschußkasse).

Ein besonderes Schlaglicht hat die Befragung einmal mehr auf den deutschen *Wohnungsmarkt* geworfen: Schlechte Wohnsituation und extrem hohe Mietbelastungen sind für einen großen Teil der Befragten sowohl Grund als auch zentrale Begleiterscheinung ihrer Armut.

Armutsrisiko bis in den Mittelstand hinein

Die Untersuchungsergebnisse in diesem Bereich, so das Fazit des Studienleiters, die eben auch prinzipiell für Niedrigeinkommensbezieher, die nicht zur Caritas kämen, gelten dürften, zeigten deutlich den Funktionsmangel der Wohngeldregelung. Hier richten sich die Forderungen der Caritas unter anderem auf einen verstärkten Ausbau des sozialen Wohnungsbaus, eine bessere Berücksichtigung einkommensschwacher Haushalte bei der Vergabe und höhere Fehlbelegungsabgaben. Das Wohngeld müsse in Brennpunkten des Wohnungsbedarfs so angepaßt werden, daß eine Kaltmietbelastung von mehr als 20 Prozent des Netto-Haushaltseinkommens vermieden werde.

Eine für die Einschätzung der gesamten sozialen Situation und deren weitere Entwicklung wichtige Beobachtung ergab sich aus der Erhebung der ökonomischen Situation *vor* dem Empfang von Sozialhilfe. Da ein knappes Drittel der befragten Sozialhilfeempfänger diese als sehr gut oder gut einschätzten und ein weiteres Drittel als mittelmäßig, sei deutlich erkennbar, „daß das Risiko sozialhilfebedürftig zu werden, bis in die Mittelschicht reicht". In bezug auf die weitere Armutsentwicklung schließt die Studie mit einer düsteren Prognose: „Überblickt man die Entwicklungstrends der Armut in den alten Bundesländern seit etwa 20 Jahren, so läßt sich angesichts der Lage am Arbeitsmarkt und des prognostizierbaren sozialstrukturellen Wandels der nächsten Jahre, der sich unter anderem in einer weiteren Zunahme der ausländischen Bevölkerung, alleinerziehender Elternteile und pflegebedürftiger Menschen niederschlagen wird, kaum ein Trendumbruch in den nächsten Jahren ausmachen." *A. F.*

Flandern: Aufruf zum innerkirchlichen Dialog

Die katholische Kirche im niederländischsprachigen Teil Belgiens macht normalerweise keine Schlagzeilen. Sie ist organisatorisch intakt und leidet nicht unter massiven Polarisierungen. Aber auch im katholischen Flandern wächst die Unruhe über die kirchliche Entwicklung, wie sich jetzt vor allem an einem Dialogaufruf des überdiözesanen flämischen Pastoralrats zeigt.

Mit zwei Ereignissen bzw. Vorgängen machte die katholische Kirche in Flandern in letzter Zeit von sich reden: Im Februar veröffentlichte der „Interdiocesaan Pastoraal Beraad" (IPB), eine Art überdiözesaner Pastoralrat der flämischen Bistümer in der belgischen Kirchenprovinz, einen „Aufruf zu einem ernsthaften und am Evangelium orientierten Dialog in der Kirche". Vom 23. bis 25. April fanden in Antwerpen – veranstaltet von den Bischöfen, aber in enger Zusammenarbeit mit dem IPB – die „Flämischen Kirchentage" statt. Ein vergleichbares Treffen auf überdiözesaner Ebene hat es in Belgien in den letzten Jahrzehnten nicht gegeben; die 1863 begonnene Reihe der „Katholischen Kongresse" endete mit dem neunten Kongreß, der 1936 in Brüssel abgehalten wurde. Aber nicht nur die „Flämischen Kirchentage" waren eine Premiere: Auch der IPB hat seit seiner Gründung 1970 keinen Aufruf der jetzt vorgelegten Art veröffentlicht.

Mit seinem Dialogaufruf reagierte der IPB auf die „Unruhe der letzten Zeit in der Kirche in Flandern", von der gleich die Vorbemerkung zum Text spricht. Deutlichster Ausdruck dieser Unruhe war die Diskussion über ein im vergangenen Jahr erschienenes kirchenkritisches Buch des flämischen Priesters *Rik Devillé* mit dem bezeichnenden Titel „Die letzte Diktatur". Devillés Buch fand ein großes Medienecho und sorgte dafür, daß die Frage nach Autorität und Machtausübung in der Kirche weit nach oben auf die Tagesordnung geriet. Der Aufruf des IPB versucht die aktuelle Auseinandersetzung in zwei Hauptpunkten zu bündeln: „Inwieweit müssen wir die Kirchenordnung und die ethischen Positionen der Kirche als unveränderbar betrachten, und in welcher Hinsicht sind die Formulierungen von Glaubenswahrheiten wahr? Wie müssen wir in der Kirche Ausübung von Autorität verstehen?"

Konkrete Diskussionsthemen und Spannungsfelder wären besser zu bewältigen, so der IPB, wenn zunächst im Blick auf diese beiden untrennbar miteinander verbundenen *Grundfragen*

zwischen dem kirchlichen Lehramt, den Theologen und der Gemeinschaft der Glaubenden ein Konsens hergestellt würde. Der Aufruf bekennt sich ausdrücklich zum *Dialog mit den Bischöfen und mit Rom,* spricht sich gegen extreme Reaktionen aus, weil sie gegen Wahrheit und gegenseitige Liebe verstießen, hält aber gleichzeitig fest, „verantwortungsbewußte, sachkundige und aufbauende Kritik vom Evangelium aus" sei notwendig und könne der Kirche von Nutzen sein. Die Bischöfe, die verschiedenen Gruppen in der Kirche und die ganze Glaubensgemeinschaft müßten voneinander Loyalität, freimütigeres Sprechen und einen ernsthaften Dialog erwarten können.

Plädoyer für verantwortungsbewußte Kritik

Dem knapp gehaltenen Aufruf hat der IPB eine vertiefende und erläuternde Ausarbeitung hinzugefügt, die sich um eine Einordnung und Bewertung der innerkirchlichen Krisenerscheinungen auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Glaubens- und Kulturkrise bemüht. Eine Kernthese dieser Überlegungen lautet: „Gerade im Blick auf die gewaltigen Herausforderungen durch Spätmoderne und Säkularisierung ist eine neue Partnerschaft in der Kirche äußerst wünschenswert. Die Verantwortlichen in der Kirche, die Theologen und das Kirchenvolk sollten im Dialog miteinander ausdrücklicher über die neuen Formen nachdenken, in denen die Kirche in der spätmodernen und nachmarxistischen Gesellschaft des neuen Europa präsent sein kann." Der *offene Dialog über die derzeitigen innerkirchlichen Streitpunkte* wird als der einzige Weg bezeichnet, um die notwendige Glaubwürdigkeit nach draußen zu erhöhen.

Der Text appelliert an die *Bischöfe,* kritische Stimmen gegenüber den Strukturen und der Moralverkündigung der Kirche ernst zu nehmen und den Kritikern nicht sofort zu unterstellen, sie zielten auf eine Rationalisierung und Funktionalisierung der Kirche. Dementsprechend wird gefragt: „Sind die Bischöfe mutig genug, bei innerkirchlichen Beratungen wie in der öffentlichen Diskussion zuzugeben, daß etliche Fragen und Überlegungen von Theologen und Gläubigen intellektuell und vom Glauben her verantwortet sind?" Gleichzeitig fordert der Text von *Gläubigen* und *Theologen* Bereitschaft zur Selbstkritik wie zur Respektierung der besonderen Verantwortung des kirchlichen Amtes: „Dürfen und müssen kirchliche Leiter ihrerseits nicht erwarten, daß die Gläubigen und die verschiedenen Gruppen deutlicher dazu bereit sind, sich unter das Wort Gottes zu stellen?"

Der Aufruf zum ernsthaften und am Evangelium orientierten Dialog ist durchweg allgemein gehalten und geht nicht ausdrücklich auf die besondere Diskussionslage in Flandern ein. Die angesprochenen Probleme und Herausforderungen gelten ja auch nicht nur für die Kirche in den Bistümern zwischen Brügge und Hasselt, sondern für praktisch alle katholischen Ortskirchen im westlichen Teil Europas. Nicht zufällig führt der Text unter seinen Quellen das Dialogpapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (vgl. HK, November 1992, 497 ff. und ds. Heft, S. 274 ff.) sowie den Bericht der niederländischen Bischöfe aus Anlaß ihres jüngsten Ad-limina-Besuchs (vgl. HK, März 1993, 145 ff.) an. Gerade im Vergleich mit dem durch die gemeinsame Sprache verbundenen nördlichen Nachbarland wird aber auch das spezifische Profil des flämischen Katholizismus deutlich.

Die nachkonziliare Entwicklung der katholischen Kirche verlief in Flandern wesentlich ruhiger und unspektakulärer als in den Niederlanden; es kam zu keinen massiven Polarisierungen, weder im Episkopat noch zwischen verschiedenen Strömungen und Gruppen im Kirchenvolk. Daß der IPB in seinem Aufruf so sehr auf den Dialog mit den Bischöfen setzt, ist nur auf diesem Hintergrund verständlich. Im übrigen besteht in Flandern auch eine besondere Art der institutionalisierten Zusammenarbeit zwischen kirchlichem Amt und Vertretern des Kirchenvolkes: Die Bischöfe nehmen normalerweise an den dreimal im Jahr stattfindenden Sitzungen des IPB teil; sie haben das Recht, zehn der insgesamt 124 Mitglieder zu ernennen. In der Hauptsache besteht der IPB allerdings (hierin dem deutschen ZdK vergleichbar) je zur Hälfte aus Vertretern der Diözesanpastoralräte und der katholischen Organisationen. Präsidentin des IPB ist derzeit *Agnes Pas,* hauptberuflich in der kirchlichen Erwachsenenbildung tätig.

„Flämische Kirchentage" im Zeichen der Pluriformität

Auch die „Flämischen Kirchentage" in Antwerpen, für deren Gestaltung sich die Verantwortlichen viele Anregungen bei den letzten Katholikentagen in der Bundesrepublik geholt hatten, standen nicht im Zeichen der Polarisierung. Unter dem Leitwort „Fünf Talente" fanden in der Hafenstadt an der Schelde in den Themenbereichen „Leben", „Geist", „Gesellschaft", „Evangelium" und „Kirche" (dazu kam ein eigenes Jugendprogramm) zahlreiche Veranstaltungen statt, die zum größten Teil von katholischen Organisationen bzw. von geistlichen Bewegungen getragen wurden. Unter den 20 000–30 000 Besuchern dominierten die unter 18jährigen und die über 55jährigen; die mittlere Generation war wie auch bei den deutschen Katholikentagen unterrepräsentiert.

Die „Flämischen Kirchentage" bildeten den bestehenden innerkirchlichen Pluralismus getreulich ab. Die christlichen Basisgruppen waren ebenso mit Veranstaltungen vertreten (beispielsweise über Menschenrechte in der Kirche oder über Homosexualität und Glaube) wie das Opus Dei. Bischof *Paul Van den Berghe* von Antwerpen referierte über „Pluriformität in der Kirche" und erinnerte dabei u. a. an die „Hierarchie der Wahrheiten" im Glauben und an die Notwendigkeit, die überlieferten Glaubensquellen im Licht der heutigen Wirklichkeit zu deuten; der IPB machte sich in einer Podiumsdiskussion Gedan-

ken über Möglichkeiten und Grenzen der bestehenden Rätestrukturen auf den verschiedenen Ebenen. Insgesamt waren die „Kirchentage" allerdings weniger ein Spiegel der gegenwärtigen kirchlichen Probleme in den flämischen Bistümern als Gelegenheit zur festlich-fröhlichen Selbstdarstellung. Daß sich die flämischen Katholiken darauf verstehen, hatte der Papstbesuch in Belgien vom Frühjahr 1985 gezeigt (vgl. HK, Juni 1985, 260ff.), dessen Erfolg ein Anstoß für die Planung der „Kirchentage" war.

„Nicht gegen Rom und die Bischöfe"

Die *Krisensymptome* im flämischen Katholizismus sind jedenfalls bei genauerem Hinsehen unverkennbar: Die Mitgliederzahlen der *katholischen Organisationen* sind zwar nach wie vor sehr hoch (allein die katholischen Frauenvereinigungen haben in Flandern derzeit etwa 550000 Mitglieder); aber für viele Mitglieder sind die katholischen Einrichtungen im Erziehungswesen, im Sozial- und Gesundheitsbereich primär Serviceorganisationen, die man auch bei nachlassender Kirchenbindung in Anspruch nimmt. Der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher hat deutlich abgenommen, es fehlt an Priesternachwuchs. Die Auswertung der Europäischen Werteuntersuchung von 1990 für Belgien (unter dem Titel „De versnelde ommekeer" bei Lanno, Tielt, erschienen) zeigt, daß auch in der (verglichen mit Wallonien) katholischen Bastion Flandern die Kirchlichkeit im Abnehmen begriffen ist. Dazu kommen die innerkirchlichen Spannungen, auf die der Aufruf des IPB unmißverständlich hinweist.

In einem Gespräch mit der niederländischen Wochenzeitung „de Bazuin" (23.4.1993) sagte IPB-Präsidentin Agnes Pas über das von ihr geleitete Gremium: „Wir arbeiten nicht gegen Rom und gegen die Bischöfe; aber in der Spannung zwischen Loyalität und Kritik möchten wir so viel wie möglich an unserer eigenen Identität arbeiten." Sie äußerte Verständnis für Menschen, die diese Spannung nicht mehr durchhalten, erneuerte aber den Aufruf zum Dialog und das Plädoyer für eine „langsame Gangart" in den Auseinandersetzungen um den Weg der Kirche. Die Chancen, daß der Dialog im vom Aufruf des IPB gewünschten Sinn zustande kommt bzw. fortgesetzt wird, stehen in der flämischen Kirche in mancher Hinsicht besser als anderswo, ohne daß damit der Erfolg schon garantiert wäre. *U. R.*

Albanien: Religiöse Freiheit und wirtschaftliche Misere

Am 25. April besuchte Johannes Paul II. Albanien. Der eintägige Besuch galt einem Land, in dem das religiös-kirchliche Leben nach Jahrzehnten massivster Unterdrückung aufblüht. Die wirtschaftliche Situation Albaniens ist allerdings nach wie vor desolat, die demokratische Ordnung noch nicht gefestigt.

Der Gast aus dem Vatikan hat nicht lange auf sich warten lassen. Die Einladung an Papst Johannes Paul II. sprach der albanische Präsident *Salih Berisha* kurz nach seiner Wahl im März 1992 aus. Bei einer Audienz im Vatikan am 6. Mai 1992 wiederholte er den Wunsch. Der Reiseplan wurde letztlich von Kurienkardinal *Jozef Tomko* und dem albanischen Ministerpräsidenten *Aleksander Meksi* Ende Februar in Tirana festgelegt. So konnte Johannes Paul II. am 25. April reibungslos auf dem Flughafen Rinas bei Tirana landen. Da die Organisatoren eine Warnung aus Italien erhalten hatten, wonach von einer serbischen Gruppierung ein Attentat auf seinen Hubschrauber geplant sei, mußte der Papst die Strecke in die katholische Hochburg Skhoder per Bus zurücklegen.

Ein beachtlicher religiöser Aufbruch

Durch die Weihe von vier Bischöfen, der ersten in Albanien seit einem halben Jahrhundert, die bereits zum vergangenen Weihnachtsfest in Rom ernannt wurden, gab der Papst der leidgeprüften katholischen Kirche in Albanien wieder eine Leitung und eine Struktur. Drei der neuen Bischöfe haben unter dem kommunistischen Regime jahrzehntelange Haftstrafen verbüßt. *Franco Illia* wird das Erzbistum von Skhoder leiten und von Weihbischof *Zef Simoni* pastorale Unterstützung erhalten. *Rrok Mirdita* wurde Erzbischof von Durres-Tirana und der Franziskaner *Robert Ashta* Bischof von Pulati.

Der eintägige Papstbesuch sollte nicht nur die Wiederzulassung der Religionsausübung und die Auferstehung der Kirche in Albanien besiegeln. Er sollte auch Behauptungen der letzten Monate, Albanien sei auf dem Weg, ein *islamisch-fundamentalistischer Staat* zu werden, entkräften. Solche Befürchtungen wurden auch im Außenministerium in Tirana dementiert: Albanien werde sich trotz einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit – schätzungsweise bis zu 60 Prozent – , nie zu einem islamischen Vorposten in Europa entwickeln; die Mitgliedschaft in der Islamischen Konferenz bedeute keineswegs eine Abwendung von Europa. Im Land der Skipetaren, in dem es nie Religionskriege gegeben habe und in dem die religiöse Toleranz tief verwurzelt sei, fehle der Nährboden, auf dem ein rigider Fundamentalismus gedeihen könne.

Der Papst selbst betonte, er habe mit

seinem Besuch allen albanischen Muslimen, Orthodoxen und Katholiken eine Botschaft der Hoffnung und Ermutigung bringen wollen. Die geistige Wiedergeburt des Landes erfolge unter dem Vorzeichen des ökumenischen Dialogs und der interreligiösen Zusammenarbeit. Noch im März stellte der Leiter des neuen Staatssekretariats für die Religion, der Muslim *Bardhyl Fico,* fest, die katholische Kirche habe zwar zur Zeit großen Zulauf von Orthodoxen und Muslimen, aber dennoch komme es zu erstaunlichen gemeinsamen Aktionen. Die katholische Zeitschrift „E Ardhmija" (Unsere Zukunft) ermittelte bei einer Umfrage, daß mehr als drei Viertel der jungen Albaner an Gott glauben. Die Hälfte der Jugendlichen bekannten sich zum Islam, 25 Prozent zur orthodoxen und zehn Prozent zur römisch-katholischen Kirche.

Parallel mit dem Aufbau der katholischen Hierarchie entstehen an vielen Orten im Land *neue Gemeinden.* Es besteht großer Nachholbedarf bei der Katechese und der Sakramentenspendung. Der religiöse Aufbruch in Albanien zeigt sich äußerlich an der Wiedereröffnung vieler Kirchen, die über Jahrzehnte im selbsternannten „ersten atheistischen Staat der Welt" als Lagerhallen, Theater oder Kinos zweckentfremdet wurden. Neben Gotteshäusern entstehen auch andere kirchliche Einrichtungen: So hat unter anderen der Salesianerorden im April dieses Jahres eine Berufsschule in Tirana und ein nationales Katechesezentrum in Skhoder eröffnet.

Das Aufblühen im kirchlich-religiösen Bereich hat in der albanischen *Wirtschaft* kein Pendant. Es wird zwar berichtet, daß es infolge der immer größer werdenden Besucherschar oft schwierig sei, ein Hotelzimmer in Tirana zu bekommen. Die Besucher sind vor allem Geschäftsleute, von denen es aber viele bei einer ersten Erkundungsreise belassen. Die albanische Diplomatie ist mittlerweile weltweit bemüht, für ihr Land zu werben, der gewünschte Effekt scheint jedoch noch auszubleiben. Interessenten wie Investoren stoßen nämlich immer wieder auf bürokratische Schwierigkeiten, auf immer noch nicht ausgearbeitete und verabschiedete Gesetzestexte sowie auf eine kaum funktionierende Infrastruktur. So reicht der gute Wille der Regierenden nicht aus, die marktwirtschaftlichen Reformen in Albanien in dem vom Volk gewünschten Tempo voranzutreiben.

Noch kein wirtschaftlicher Aufschwung in Sicht

Es ist kein Wunder, daß die regierende Demokratische Partei und Staatspräsident Berisha, dem ein selbstherrlicher Regierungsstil nachgesagt wird, von der oppositionellen Sozialistischen Partei Albaniens immer häufiger kritisiert werden. Allein schon wegen der zahlreichen humanitären *Hilfslieferungen aus dem Ausland* geht es den Einwohnern Albaniens sicherlich nicht schlechter als früher, auch wenn nur etwa dreißig Prozent der Auslandshilfe an die Bevölkerung verteilt werden. Von einem wirtschaftlichen Aufschwung kann aber vorläufig noch keine Rede sein.

Ein albanisches Durchschnittsgehalt beträgt heute rund 1500 Lek (etwa 20 DM). Dafür kann man sich sieben Kilogramm Fleisch kaufen, während ein Paar Schuhe 400 Lek kosten. Das Jahreseinkommen pro Kopf beläuft sich auf etwa 500 US Dollar. Nach offiziellen Angaben soll es beinahe 300 000 Arbeitslose bei einer Einwohnerzahl von 3,3 Millionen geben. Rund 60 Prozent der albanischen Industrie sind stillgelegt, da es an Rohstoffen, Zubehör und Investitionen mangelt. Im August 1992 kam es als ein erster konkreter Schritt der radikalen Wirtschaftsreform der Regierung Meksi zur Freigabe der Preise. Bis Mitte Januar waren davon einige Grundnahrungsmittel wie Speiseöl, Zucker und Reis, Medikamente und Heizöl ausgenommen.
Die Regierung erhielt bisher 600 Millionen US Dollar internationale Finanzhilfe und ungefähr den gleichen Betrag von der *albanischen Diaspora,* aber vor allem von den 200 000 in Griechenland, zum Teil illegal beschäftigten Albanern. Anfang April dieses Jahres wurden in Tirana Einzelheiten der deutschen Hilfe festgelegt: Die Bundesrepublik fördert mit knapp 60 Millionen Mark durch Beratungs- und Finanzierungshilfe private Kleinbauern, den privaten Handel sowie die Gründung von Klein- und Mittelbetrieben. All dies scheint aber in einem Land, das nach vier Jahrzehnten kommunistischer Diktatur materiell und geistig so zerstört und verödet ist, bei weitem nicht ausreichend zu sein. Der Internationale Währungsfonds (IWF) hatte für Albanien einen jährlichen Bedarf von 300 Millionen US Dollar errechnet.

Die *Landverteilung an Privatbauern,* die bereits im August 1991 per Gesetz beschlossen wurde, ist fast zu 90 Prozent durchgeführt worden; für die 0,3 Hektar, die jedem Albaner zustehen, gibt es aber kaum Saatgut oder Maschinen. Es mangelt außerdem an echten Bauern. Es gibt Traktorfahrer und Erntearbeiter, aber nur wenige, die über das notwendige Wissen zur Bearbeitung des Bodens verfügen. Anfang April dieses Jahres berichtete der Minister für Landwirtschaft und Ernährung, *Rexep Uka,* vor dem Parlament, in den Dörfern seien 400 000 kleine Privatwirtschaften entstanden. Die landwirtschaftliche Produktion werde sich innerhalb kurzer Zeit gegenüber 1991 um 32 bis 34 Prozent erhöhen.

Es gibt zwar in der Hauptstadt eine immer größer werdende Palette von *Printmedien,* die meisten Zeitungen bestehen aber aus zwei oder höchstens vier Blättern. Noch im Juli 1991, kurz nach dem politischen Umbruch, hatte Radio Tirana darauf hingewiesen, daß die albanische Presse radikal erneuert und die alten Dogmen und die leeren Phrasen beseitigt worden seien. Um zu wissen, was eigentlich aus der Pressereform geworden ist, genügt ein Blick in die heutigen Tageszeitungen: Sie enthalten zwar keine Lobreden für eine bestimmte Partei, die meisten von ihnen liefern aber kaum in- und ausländische Informationen, dafür aber ausreichend

Polemik und eine nie enden wollende Kritik an den Führern der gegnerischen Partei. Manche albanischen Leser sprechen sogar von einem „kalten Krieg mittels der Zeitungen". Die Aufarbeitung der Vergangenheit wird so in aller Öffentlichkeit ausgetragen, ist aber sehr stark personalisiert. Man achtet auf jedes Wort eines Politikers, auch auf seine Biographie, und besonders auf die geschriebenen Worte des Kollegen, um diese dann anzufechten.

Die Wende führte zu einer gewissen Verunsicherung

Von einem Mitarbeiter von Radio Tirana war zu erfahren, daß es parallel zu der politischen Wende auch zu einer Entpolitisierung des albanischen Rundfunks und des Fernsehens kam. Der Umdenkungsprozeß bei den Mitarbeitern geschah jedoch nur allmählich. *Astrit Ibro,* Redakteur beim deutschen Programm gestand im September 1992 ehrlich ein: „Wir waren für diesen Demokratisierungsprozeß unvorbereitet, es fehlte uns die demokratische Kultur. Die Wende geschah sehr schnell, ja blitzschnell und die Menschen, wie auch wir Journalisten, brauchen eine bestimmte Zeit, bis sich dieser Prozeß der Demokratisierung auch in unserem Kopf vollzieht."

Radio und TV-Tirana betrachte man heute nicht mehr als ein Propagandainstrument oder sogar als Sprachrohr einer bestimmten Partei, wie sie es unter den Kommunisten waren. Aber solange die Demokratische Partei an der Macht sei, werde das Leben in Albanien durch ein strategisches Programm dieser Partei beeinflußt. Radio und TV-Tirana hätten aber seit der Wende eine wichtige gesellschaftliche Rolle bekommen; sie beteiligten sich an der Verbreitung demokratischer Ideen.

Allgemein gesehen hat die demokratische Wende in Albanien zu einer gewissen *Verunsicherung* geführt, wenn auch positive Ergebnisse zu verzeichnen sind. Es sind soziale Strukturen verschwunden, die den Menschen eine gewisse, wenn auch nicht allzugroße Sicherheit gaben. Manche vermissen die „sozialistische Geborgenheit", auch wenn sie damals dafür einen zu hohen Preis, ja den der individuellen Freiheit zahlen mußten. Man sollte den Menschen in Albanien vom Ausland aus, besonders von den Staaten, die eine längere demokratische Tradition nachweisen können, zu vermitteln versuchen, daß sozialer Wohlstand nur dann zu erreichen ist, wenn man selber dafür hart arbeitet und die Rahmenbedingungen einer freien, demokratisch strukturierten Gesellschaft genügend schätzen gelernt hat. Das Gefühl, wieder ein Teil Europas zu sein, sollte den Menschen in Albanien nahegebracht werden, damit sie wenigstens einen moralischen Halt bekommen, um so auch einen Ausweg aus der fast hoffnungslosen wirtschaftlichen Situation zu suchen. *J. B.*

Italien nach den Referenden

Der Weg in die zweite Republik wird schwierig

Wirtschaftliche Krisenerscheinungen und Verwerfungen im politischen System machen derzeit allen westeuropäischen Ländern von Großbritannien über die Bundesrepublik bis Spanien zu schaffen. In Italien hat die Krise allerdings ein besonderes Ausmaß erreicht: Das Parteiensystem der letzten Jahrzehnte ist in Auflösung begriffen, immer neue Verstrickungen von Politikern in Korruptionsskandale werden aufgedeckt. Die Bevölkerung hat in den Referenden von Mitte April der „politischen Klasse" Italiens eine klare Absage erteilt; der Übergang zu einer „zweiten Republik" kündigt sich an.

Eines stand nach den Referenden vom 18./19. April auf jeden Fall fest: Die 11. Legislaturperiode wird zur kürzesten der ersten italienischen Republik. Ob es auch deren letzte sein wird, ob der seit bald einem Jahrzehnt diskutierte, geforderte, halbherzig betriebene, behinderte, durch den Lauf der Ereignisse aber nun doch unausweichlich gewordene Übergang in die „zweite Republik" in einen überschaubaren Zeitraum gelingt, und vor allem, wie er gelingt, welche politischen Formationen dann den Ton angeben werden und ob Italien je wieder zu mehr politischer und wirtschaftlicher Stabilität zurückfinden kann, bleibt eine offene Frage.

Das Ergebnis der Referenden vom 18./19. April hat alle Voraussagen weit übertroffen. Bei einer ungewöhnlich hohen Wahlbeteiligung von über 80 Prozent in Nord- und Mittelitalien stimmten 82,1 Prozent und zwischen 60 und 70 Prozent im Süden und auf den Inseln für die Änderung des Wahlrechts bei der Senatswahl (Einführung des reinen Mehrheitswahlrechts für die Wahl von drei Viertel der Senatoren, Wahl des restlichen Viertels nach dem Verhältniswahlrecht).
90,1 Prozent votierten für die Abschaffung des Gesetzes über die staatliche Parteienfinanzierung. 89,4 Prozent erklärten sich für die Abschaffung der Ernennung der Spitzen der Spar-

kassen durch das Finanzministerium. Auch für alle anderen auf unterschiedliche Initiativen (von Parlamentariern, von Regionalregierungen) zurückgehende Referendumsforderungen: Abschaffung des Ministeriums für Staatsbeteiligungen, Abschaffung des Landwirtschafts- und Tourismusministeriums zugunsten von mehr Kompetenzen für die Regionen – mit Ausnahme der Forderung nach Beseitigung der Gefängnisstrafen für Drogenabhängige (55 Prozent) – gab es vergleichbare Mehrheiten.

Daß die Referenden, insbesondere die zum Senatswahlrecht und zur Parteienfinanzierung, Erfolg haben würden, stand von vornherein außer Frage. Aber das *Ausmaß des Erfolges* überraschte selbst die Initiatoren. Es stellte sich quer zu den Positionen aller Parteien ein. Selbst die kleinen Parteien vom rechten und vom linken Rand, die sich am entschiedensten für ein Nein einsetzten, weil sie in den Referenden nur ein Mittel sahen, mit dem sich die „partiti di regime" die ihnen entgleitende Macht noch einmal zu sichern suchten, wie die von dem ehemaligen Bürgermeister von Palermo, *Leoluca Orlando,* gegründete „Rete", die Altkommunisten der „Rifondazione comunista" oder die neofaschistischen „Missini", wurden von ihrer Anhängerschaft massiv desavouiert. Nach einschlägigen demoskopischen Berechnungen (vgl. Corriere della Sera, 20.4.93) haben rund 40 Prozent der Neofaschisten, knapp 60 Prozent der Altkommunisten und über 60 Prozent der Rete-Anhänger entgegen der Option ihrer jeweiligen Parteien mit ja gestimmt.
Beachtet man, daß noch 1978 bei einem gleichgerichteten Referendum zur Parteienfinanzierung sich noch 56,3 Prozent für die Beibehaltung der staatlichen Finanzierung ausgesprochen hatten, dann wird das Ausmaß des Umschwungs sichtbar. Die Botschaft ist eindeutig: Es zählt nicht dieses oder jenes Ergebnis. Die Bevölkerung hat sich von den Parteien freigemacht; sie stimmte gegen sie, so wie sie sind; sie will den Abschied vom „System".

Die Parteien sind am Ende

Eine solch spektakuläre Demonstration des Volkswillens mit unmittelbarer Wirkung auf die Gesetzeslage (Wahlrecht, Parteienfinanzierung) erzeugt selbst in Italien Handlungszwang. Der neugebildeten Regierung unter dem früheren Chef der Staatsbank, *Carlo Azeglio Ciampi,* ist es aufgegeben, die nötigen Folgerungen aus dem Referenden-Ergebnis zu ziehen bzw. politisch darauf einzuwirken, daß die Abgeordnetenkammer und der Senat sich zu den nötigen Gesetzgebungsakten durchringen.
Staatspräsident *Oscar Luigi Scalfaro* hat in einem Brief vom 3. Mai an den neuen Regierungschef klare Prioritäten gesetzt: Sicherung der Staatsfinanzen, Bekämpfung der Mafia, rückhaltslose Aufklärung der Vergehen von Politikern, „neue Wahlregeln" auch für die Abgeordnetenkammer; Neuwahl des Parlaments nicht vor Inkrafttreten des neuen Wahlrechts für den Senat und vor der Neuregelung für die Kammer, aber dann. Die Wählerschaft wird also spätestens im Frühjahr 1994, wenn nicht bereits im Spätherbst 1993, an die Urnen gerufen.

Neuwahlen werden selbst dann notwendig, wenn die Regierung Ciampi das ihr aufgetragene Vorhaben der Wahlrechtsänderung im Parlament nicht durchbringen sollte. Gewählt werden müßte dann nach für Senat und Kammer getrennten Wahlrecht. Eine Staatskrise wäre unvermeidlich. Aber selbst für die Verhinderung einer Wahlrechtsänderung dürfte den Parteien inzwischen die Kraft fehlen. Die Parteien sind von resistenten Kernen abgesehen am Ende, von Spaltung und Zerfall nicht mehr nur bedroht, sondern gekennzeichnet. Dem alten Klientelwesen, bisher Existenzgrundlage nicht allein, aber vor allem der Regierungsparteien, rückt die Justiz zu Leibe.
Die Frage ist nur, ob sich aus den resistenten Kernen *Reformkräfte* herauskristallisieren, die breitere Wählerschichten von neuem für sich einzunehmen vermögen, oder ob sich neue Formationen quer zu den traditionellen weltanschaulichen, ideologischen und vor allem interessenbedingten Bedingungen durchsetzen und inwieweit die Referendumsbewegung, die zum Ergebnis vom 18./19. April geführt hat, sich selbst zu einer entscheidenden Antriebskraft dafür entwickeln wird.

Wer die jetzigen Vorgänge in Italien verstehen will, muß zunächst auf das Ergebnis der Parlamentswahlen vom 5. April 1992 zurückgreifen. Bereits sie signalisierten das *Ende einer langen Kontinuität.*
Es waren die ersten Parlamentswahlen nach dem Ende des Sowjetkommunismus. Die in den siebziger Jahren als Eurokommunisten zur Avantgarde zählenden, in den achtziger Jahren der Stagnation verfallenen italienischen Kommunisten hatten aus den weltpolitischen Veränderungen die Konsequenzen gezogen, ihr Programm in Richtung Sozialdemokratie modifiziert, sich in Linksdemokraten (Partito Democratico di Sinistra) umbenannt und dafür die Abspaltung der Altkommunisten („Rifondazione") in Kauf genommen.
Die Aufdeckung der großen Schmiergeldaffären hatte – ausgehend von Mailand – eben erst begonnen, beeinflußte aber bereits die Wahlauseinandersetzung. Im Norden vor allem regte sich massive Kritik am römischen „malgoverno" und an der schwerfälligen, ineffizienten, aber aufwendigen und korrupten, stark vom Süden geprägten Staatsbürokratie und an der Klientelwirtschaft vor allem der Regierungsparten (DC, Sozialisten). Die vornehmlich in Mittelstand und Kleinbürgertum wurzelnde, vom Erfolgsegoismus des Nordens geprägte, mit aggressivem Populismus agierende Regionalistenbewegung der „Leghe" hatte in verschiedenen Regional- und Lokalwahlen zwischen 1988 und 1991 beträchtliche Achtungserfolge erzielt und war als fast ausschließlich im Norden (gegen alles Südliche und „Fremde") verankerte Protestpartei bereits zu einem nationalen politischen Faktor geworden.
Die Sozialisten *Bettino Craxis* blieben auf der Seite der DC, behielten aber das bereits seit den frühen achtziger Jahren

verfolgte Doppelziel fest im Auge: Überrundung der Kommunisten und Bildung einer Linksalternative. 1992 hofften sie, diesem Ziel ein Stück näher zu kommen.
Die DC hatte als Bollwerk gegen einen in seinen Wurzeln noch totalitären Kommunismus ausgedient, fand aber von jahrzehntelanger Machterhaltung *und Machtteilung* ausgelaugt, nicht mehr die Kraft, sich noch rechtzeitig programmatisch auf die neue Siutation einzustellen und sie produktiv zu nutzen. Nach dem Zentrismus *De Gasperis* in den fünfziger, der Öffnung nach links unter *Amintore Fanfani* in den sechziger und nach der bis scharf an den Rand des „ historischen Kompromisses" gehenden Verhandlungs- und Einbindungsstrategie gegenüber den Kommunisten (im Rahmen der Parteien des „Verfassungsbogens" von 1947) unter *Aldo Moro* in den späten siebziger Jahren hielt sich die DC Anfang der neunziger Jahre wieder fester an die Achse DC/PSI mit der Bereitschaft zur Öffnung auf neue Minderheiten, ging aber ohne klare programmatische Perspektive in den Wahlkampf.

Die Wahl wurde zwar für sie noch nicht zur ganz großen Katastrophe, brachte ihr aber wie auch den Kommunisten an italienischen Verhältnissen gemessen erdrutschartige Verluste. Zum ersten Mal fiel die DC unter 30 Prozent: in der Abgeordnetenkammer 29,7 Prozent (minus 4,6 gegenüber 1987), im Senat 27,3 Prozent (minus 6,3). Die Kommunisten (PDS und „Rifondazione" zusammen, mußten vergleichbare Verluste hinnehmen, kamen aber immerhin noch auf 21,7 Prozent (minus 6,7) in der Kammer und auf 23,5 Prozent (minus 6,3) im Senat.
Die Sozialisten mußten wieder einmal und diesmal endgültig die Grenzen ihrer Expansionsmöglichkeiten zur Kenntnis nehmen. Sie profilierten nicht vom Verlust der Großen, sondern blieben faktisch auf ihrem Stand, gewannen im Senat gegenüber 1987 leicht dazu (plus 2,7 Prozent) und mußten in der Kammer gegenüber 1987 geringfügige, gegenüber den Regionalwahlen der Zwischenzeit größere Verluste hinnehmen. Die Verluste der Großen und im Norden auch der Sozialisten gingen an die Leghe (mit 8,7 in der Kammer und 8,2 Prozent im Senat) und an diverse Splitterparteien (Rote, Grüne etc.).

Vom Machterhalt verbraucht und verführt

Bis zur Wahl 1992 hatte die DC mit unterschiedlich großen Verlusten ihre Position im wesentlichen halten können. Mit der Wahl 1992 wurde ihre Stellung als Partei der relativen Mehrheit unsicher. Die Parteienlandschaft zersplitterte sich weiter. Die Zerkleinerung der DC wurde augenfällig bei Lokalwahlen im Norden, wo sie in Städten wie Mantua, Brescia oder Varese ihre Mehrheitsposition an die Leghe verlor und selbst auf einen Anteil von teilweise unter 20 Prozent abfiel.
Ist der Siegeszug der Leghe eher eine vorübergehende Erscheinung, der Verfall der DC und der anderen Parteien (vor allem der Sozialisten) ist es gewiß nicht. War schon das Wahlergebnis bei den letzten Parlamentswahlen nur zu verstehen als Wählerreaktion auf die sich ausbreitende Orientierungslosigkeit in den Parteien selbst, vor allem in der DC, so haben die traditionellen Parteien, voran die Regierungsparteien, durch die Ereignisse seither erst recht jeglichen Kredit verloren. Die inzwischen zu Hunderten aufgedeckten Verstrickungen von Parteipolitikern und Wirtschaftsmanagern vorzugsweise aus den großen Staatskonzernen ist ein Treibsatz, der die bisherigen Parteien an den Rand des Abgrunds bringt, die Achse DC/PSI vollends zerstört und das bisherige Parteiensystem insgesamt mehr oder weniger zur Selbstaufgabe zwingt.

Ende März gab es nach einer im Corriere della Sera (1.4.93) veröffentlichten Aufstellung im Zusammenhang mit diversen Bestechungs- bzw. Schmiergeldaffären und Verfehlungen gegen das Parteienfinanzierungsgesetz 1356 Verhaftungen und 1116 „avvisi di garanzia" (Benachrichtigungen über Einleitung eines Ermittlungsverfahrens). Davon betroffen waren 162 Parlamentarier, 852 Personen aus der öffentlichen Verwaltung und 1487 Unternehmer und Manager. Nach Parteizugehörigkeit verteilten sie sich so: DC 465, PSI 288, PDS (Linksdemokraten) 71, PDSI (Sozialdemokraten) 39, PRI (Republikaner) 31, PLI (Liberale) 20, Rifondazion 5, MSI (Neofaschisten) 4. Inzwischen sind fast täglich auf das ganze Land verstreute weitere Verwicklungen bekannt geworden, zunehmend häufiger auch von Exkommunisten (Linksdemokraten).

Auch wenn sich die Hauptbetroffenen bis hinauf zu Ministern und Parteisekretären (mit dem als Parteichef inzwischen abgelösten Bettino Craxi als Spitze) in den bisherigen Regierungsparteien befinden, so bleibt von den traditionellen Parteien von ganz rechts bis ganz links doch keine ganz verschont. Bestechung und Käuflichkeit haben sich eingenistet im Energiesektor, im Umweltbereich, im Hoch- und Tiefbau, bei Genehmigungsverfahren, Verpachtungen und Auftragsvergaben, Korruption wurde aufgedeckt von Nord bis Süd, von Süd bis Nord, in Staatsholdings vor allem, aber auch zwischen öffentlicher Verwaltung und Privatwirtschaft, in der Provinz nicht anders als in Mailand oder Rom. In den Abruzzen wurde sogar eine komplette Regionalregierung vorübergehend festgenommen.
Unter den Parteien ist die DC als bisher größte Partei zwar Hauptbetroffene. Aber die Sozialisten sind nicht nur durch den Hauptverdächtigen Craxi in die Schlagzeilen geraten, sie fallen (besonders im Norden: Mailand, Lombardei) auch anteilsmäßig besonders auf. Mailand ist mit dem dort angesiedelten Exparteichef Craxi für die Sozialisten ein Sonderfall, wie in mancher Beziehung für die Christdemokraten das „weiße" Veneto oder für die Exkommunisten die roten Regionen Romagna, Toscana und Ligurien. Dort war der PSI ununterbrochen an der Regierung, stellte über Jahrzehnte den Bürgermeister oder hat zumindest mitregiert. Der hohe Grad „sozialistischer" Mibetroffenheit in ganz Italien resultiert aber aus der seit den sechziger Jahren besonders starken Stellung der Partei Craxis als Zünglein an der Waage bei der Bildung

von Stadt-, Provinz- und Regionalregierungen und als Machtfaktor – aufgrund der langen Regierungsbeteiligung in Rom – in den großen Staats- und halbstaatlichen Unternehmen.
Nach einer Aufstellung von *Giuseppe De Rosa* (in „La Civiltà Cattolica", 20.6.92) regiert der PSI bei einem Wähleranteil von nur 13,6 Prozent in 81 von 95 Provinzhauptstädten mit und stellt in 25 von 81 den Bürgermeister, verfügt in den Regionen über 59 Assessoren (Regierungsmitglieder) von insgesamt 207 und ist in den Gemeinden mit über 5000 Einwohnern in 69,6 Prozent aller Gemeindeausschüsse vertreten. Zugleich hat er starke Positionen in staatlichen Unternehmen inne (z.B. den Vorstandsvorsitz beim Energiekonzern ENI, zu dem auch die Alitalia gehört; der Konzernchef ist gegenwärtig in Haft), im Banken- und Sparkassenwesen und beim staatlichen Radio und Fernsehen RAI.

Ende der Machtsicherung durch Machtteilung?

Die dem Spitzenmann der DC der letzten zehn Jahre und siebenmaligen Ministerpräsidenten *Giulio Andreotti* gegenwärtig durch geständige Mafiosi (Kronzeuge) zur Last gelegten Verbindungen zur Mafia sind zwar in der Wirkung auf Andreotti selbst wie auf die Partei zunächst spektakulärer, aber in der Susbtanz, selbst wenn sie zutreffen, schwer nachweisbar und entsprechend schwer justiziabel. Im Vergleich dazu sind die Korruptionsvorwürfe gegen Bettino Craxi handfester und für die Partei nach Verweigerung der Aufhebung der Immunität Craxis durch das Parlament vermutlich noch folgenreicher. Eine Zukunft für den PSI als Partei ist nicht mehr in Sicht.
Wenn jetzt ein ganzes System zusammenbricht und der Zusammenbruch die Parteien zu letzten Reformanstrengungen oder zur Selbstauflösung zwingt, dann ist das über den Verlust an Glaubwürdigkeit durch Verwicklung in kriminelle Vergehen hinaus das Ergebnis vor allem dreier Faktoren.
Der erste ist gewiß nicht typisch italienisch. Die bisher tonangebenden Parteien verlieren überall an Integrationskraft und Rückhalt in der Bevölkerung. Sie „leiden" unter der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, unter der Pluralisierung von Strukturen und Anschauungen. Die persönlichen Interessen des Wählers erhalten Vorrang vor weltanschaulichen Überzeugungen, sozialen Zugehörigkeiten und parteipolitischen Bindungen. Dies schwächt die Aggregations- und die Integrationskraft aller Parteien. In extremen Krisensituationen, wie sie Italien gegenwärtig durchmacht, reicht der innere Zusammenhalt nicht mehr aus. Die Belastungen für Wähler und Mitglieder sind um so größer, als sich zu viele ihrer Partei wegen schämen und die politische Ineffizienz des Parteienwesens insgesamt evident wird. Nicht zufällig geraten auch Parteien, die durch „Tangentopoli" wenig betroffen sind, wie die her linksliberalen Republikaner in den Zustand der Selsbtauflösung.

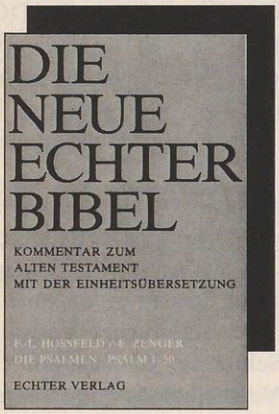
Bereits viel „italienischer" ist der zweite. Die Parteien haben, noch bevor sie durch Verwicklung in Schmiergeld- und Bestechungsaffären ihre moralische Glaubwürdigkeit vollends verloren, ihre ideelle Unterscheidbarkeit preisgegeben. Keine der Regierungsparteien hatte die Möglichkeit, sich längere Zeit in der Opposition programmatisch zu erneuern, keine der Oppositionsparteien mußte sich dem Zwang praktischer Regierungsarbeit aussetzen. Das macht Politik steril. Aus dem Regieren wurde auf sehr italienische Weise ein System der Machtsicherung durch Machtteilung. Selbst die DC als Dauerpartei der relativen Mehrheit ist seit de Gasperi nie mehr aufs Ganze gegangen. Alleinregierung war nie mehr ihr Ziel. Daß sie von Wahl zu Wahl etwas verlor, wurde in Kauf genommen, die Partei richtete sich in der Machtteilung mit den anderen ein.
Die Machtteilung führte so aber um so mehr zur kapillarischen Durchdringung von Staat und Gesellschaft durch die Parteien. Es entstand ein *engmaschiges Netz von Parteieinflüssen und -herrschaften,* wie es sonst in Europa bislang nicht anzutreffen ist; eine Verquickung von öffentlicher Verwaltung und einem breiten öffentlichen Sektor der Wirtschaft mit Parteiinteressen mit den tausend Versuchungen und Vergehen ium Gefolge, die jetzt das politische System unter die Fuchtel der Justiz zwingen.

Der dritte Faktor ist noch italienischer, weil er tief in der Tradition der Bevölkerung wurzelt: das die ganze italienische Gesellschaft mehr oder weniger durchdringende, das staatliche System verformende *Klientelwesen.* Die Mafia, als auf Clan-Basis organisiertem Großverbrechertum, ist nur ein besonders krimineller Ausdruck davon. „Tangentopolis" eine nicht minder kriminelle neofeudale Variante dazu. Seine politische Wirkung liegt in der Verbindung mit dem in den Sitten des Landes besonders verankerten System von Beziehungen und Begünstigungen mit dem durch Machtteilung entstandenen Netz von Parteieinflüssen und einem noch bis zum Bahn- und Bankschalter durchschlagenden obrigkeitlichen Gehabe der Staatsdiener.
Die Parteien teilen ihre Einflußzonen als „Lehen" unter sich auf und bedienen damit in neofeudaler Manier die eigene Klientel. Der Staat mit seiner oft kleinlichen Gesetzgebung wirkt dabei wie eine sehr ferne und zugleich instrumentalisierte Instanz. Das verhindert aber eben nicht, daß der Staat als „Padrone", als Clanchef, auftritt, und der Staatsdiener sich als dessen Vollstrecker versteht, der dem „Klienten" etwas gewährt und folglich von ihm auch etwas „nehmen" darf.

Zum Übergang in die zweite Republik gehört mehr als eine Wahlrechtsreform

Solchermaßen eingespielte Verhaltensstrukturen lassen sich durch institutionelle Reformen allein schwer bekämpfen oder gar beseitigen. Und es ist durchaus fraglich, ob die Einführung des Mehrheitswahlrechts der richtige Einstieg in die notwendigen Reformen ist. Dennoch ist sie insofern ein unterläßlicher Schritt, als die ineffizient gewordenen Parteienstrukturen

Die Neue Echter Bibel:
Neuer Psalmenkommentar
auf der Basis der im Gottesdienst und in der Glaubensunterweisung verwendeten Einheitsübersetzung
jetzt erschienen.



Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger:
Die Psalmen I: Psalm 1–50.
320 Seiten. DM 58,– / öS 453,– / SFr. 59.60.
ISBN 3-429-01503-0.
Subskriptionspreis (für Bezieher aller Bände der Neuen Echter Bibel, Altes Testament): DM48,– / öS 375,– / SFr. 49.40.

„Es ist an der Zeit, daß wieder ein Psalmenkommentar in deutscher Sprache und als wissenschaftlicher Entwurf nicht nur für den deutschen Sprachraum erscheint [...]
Ein Anstoß, der sich in der Hinwendung zum Text selber auswirkte und die Tendenz, diesen in seiner vorliegenden Gestalt wie auch im größeren biblischen Kontext ernstzunehmen, wenn nicht anregte, so doch zumindest förderte, ging von der *erneuerten Liturgie* aus. Die Psalmen kommen in großem Umfang zur Sprache und ins Gespräch. Sie werden mit anderen biblischen Texten konfrontiert, und ihre Aussage erhält neues Gewicht. Sie bekommen in Lied, Meditation und persönlichem Gebet einen neuen Stellenwert, verweisen auf das alte Gottesvolk und erhalten als Gebete auch der Christenheit Bedeutung im ökumenischen Miteinander [...]
Die Psalmenauslegung dieses Kommentars nimmt die einzelnen Texte als Gebete ernst [...]
Der Kommentar will die Situation, die Anliegen und die theologischen Auffassungen der Menschen zur Sprache bringen, die in den Psalmen sprechen und beten, mit ihnen leiden und hoffen und sie daher überarbeiten und zu neuen Sinngefügen zusammenstellen."
Josef Schreiner, in: Bibel und Kirche

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

aufgebrochen und die Parteien dazu gezwungen werden, ihren Standort im Staatsganzen und im Verhältnis zur Gesellschaft neu zu bestimmen, in neuen Formationen aufzugehen oder zumindest Listenverbindungen zu schaffen, um überhaupt Mehrheiten bilden zu können.
Geschehen muß aber wohl weit mehr, soll der Übergang aus der politisch nicht mehr funktionsfähigen ersten in eine wirtschaftlich und politisch stabilere zweite Republik gelingen. Die Privatisierung breiter Bereiche des bisher staatswirtschaftlichen Sektors von der Energiewirtschaft bis zu den Banken wäre ein noch notwendigerer Schritt, um das Geflecht klientelbedingter Begünstigungen aufzubrechen. Man wird sehen, ob die noch unter der Regierung Amato mit der Umwandlung der großen Staatsholdings ENI, IRI und INA in Aktiengesellschaften begonnene Privatisierungspolitik unter der gegenwärtigen Regierung Gestalt annimmt.

Ein nicht minder entscheidender Schritt wäre ein *konsequente Föderalisierung des Staates,* die Übertragung von Gesetzgebungskompetenzen an die Regionen, damit die Verwirklichung vertikaler Gewaltenteilung bei gleichzeitiger föderaler Umbildung des gesetzgeberisch besonders schwerfälligen Zweikammersystems. In der sog. „Bicamerale", der Parlamentskommission für die institutionellen (Verfassungs-)reformen ist dieses kapitale, von den „Leghe" erst noch diffus propagierte Projekt wohl angesprochen, aber noch nicht einmal ernstlich angedacht worden. Es gibt noch um die staatliche Einheit fürchtende antiföderalistische Ängste, die durch den von den „Leghe" propagandistisch ausgeschlachteten Nord-Süd-Gegensatz noch eher verschärft werden und eine wenigstens scheinbare Berechtigung erhalten.
Wie weit die Einführung des Mehrheitswahlrechts geeignet ist, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt größer gewordenen und jetzt explodierenden Übel zu heilen, könnten möglicherweise bereits die für den 6. und 20. Juni angesetzten Teilgemeindewahlen erweisen. An ihnen sind etwa ein Viertel der italienischen Wählerschaft von Nord bis Süd beteiligt. Wählen müssen u. a. die Mailänder. Gewählt wird zum ersten Mal nach dem ersten im März verabschiedeten neuen Gemeindewahlgesetz: Es steht die Direktwahl des Bürgermeisters vor. In Gemeinden mit über 15 000 Einwohnern wird der Bürgermeister mit absoluter Mehrheit gegebenenfalls im zweiten Turnus durch Stichwahl gewählt. Für die Gemeinden unter 15 000 ist dagegen nur ein Turnus vorgesehen. Gewählt ist der Kandidat mit der relativen Mehrheit.
Die Stellung des *Bürgermeisters* wird wesentlich gestärkt: Er ernennt und entläßt die Assessoren (Ausschußmitglieder), die nicht Mitglied des Gemeinderates sein dürfen. Der Bürgermeister wird für vier Jahre gewählt, nur einmalige Wiederwahl ist möglich. Wird der Bürgermeister durch Mißtrauensvotum vom Gemeinderat abgewählt, muß auch der Gemeinderat neu gewählt werden. Dem Gemeinderat bleibt die Aufgabe der Kontrolle.

Schon in wenigen Jahren wird sich zeigen, ob diese modifizierte Gewaltenteilung auf Gemeindeebene und die auf Persön-

lichkeitswahl beruhende stärkere Stellung des Bürgermeisters auf dem Hintergrund der ererbten gesellschaftlichen Erwartungs- und Verhaltensmuster stärker zugunsten des Gemeinwohls ausschlägt als das bisherige, das Gemeindeoberhaupt ganz in die Abhängigkeit von den Parteien gebende Reglement. Mehr Stabilität verspricht die Neuregelung auf jeden Fall. Die Wahl wird auch erste Hinweise geben, ob die neuen, quer zu den politischen Parteien sich bildenden Formationen Anklang finden und wie sich die Kandidaten der alten Parteien noch behaupten.

Auf nationaler Ebene ist erst der noch vor dem 18. April aus der DC ausgetretene „Referendumsleader" *Mario Segni* mit seinen aus der DC kommenden „Popolari per la riforma" (vgl. HK, November 1992, 500) und Teilen des PSI, des PDS und der Republikaner an der Spitze einer sog. „Alleanza Democratica" in Front gegangen. Es gibt Bestrebungen, aus dem PSI und verschiedenen Gruppen links von der Mitte eine neue Bewegung unter der Führung des zurückgetretenen, gegenüber früheren Regierungen nicht nur bei der Bekämpfung der Mafia erfolgreichen Ministerpräsidenten *Giuliano Amato* zu bilden. Ob es überhaupt dazu kommt, scheint noch ungewiß zu sein.

Viele praktizierende Katholiken bewegten sich von der DC weg

Die Zukunft Segnis, eines von Herkunft eher konservativen, als Hauptinitiator der Referendumsbewegung zu nationaler Statur gelangten Christdemokraten, wird sich nicht zuletzt daran entscheiden, wie weit es ihm gelingt, die Wähler der Leghe und größerer Teile der Christdemokraten für sich zu gewinnen. Gegenwärtig zeichnet sich ab: das wohl sichere Ende des PSI als Partei, die Selbstauflösung der Republikaner, die größerenteils mit Segni zusammengehen dürften, die wahrscheinliche Spaltung der DC in solche, die die alte Partei nach dem Ausscheiden des bisherigen Führungspersonals erneuern, und in solche, die mit Mario Segnis aus Christdemokraten und Anhängern „laikaler" bürgerlicher Parteien „etwas Neues" machen wollen.

Der Zusammenbruch des Parteiensystems, die verschiedenen Optionen für das Mehrheitswahlrecht und die neue Lage bei der DC rufen auch die Kirche neu auf den Plan.

Der italienische Episkopat hat in den achtziger Jahren nicht zuletzt auf einen deutlichen Wink des Papstes (vgl. dessen Ansprache auf dem Katholikenkongreß in Loreto, HK, Mai 1985, 207 f.) ziemlich einheitlich, aber mit wenig Überzeugungskraft am Postulat der „politischen Einheit" der italienischen Katholiken festgehalten. Dagegen wurde von einzelnen katholischen Persönlichkeiten, teilweise auch aus der Katholischen Aktion, immer wieder andiskutiert. Unter dem Einfluß des früheren Generalsekretärs des Episkopats und jetzigen (vom Papst ernannten) Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal *Camillo Ruini,* wurde das Postulat vor allem durch Ruini selbst eher noch verschärft. Er hat die Katholiken, vor allem die in kirchlichen Verbänden organisierten Katholiken, nie formell, aber doch immer faktisch auf die DC verpflichtet. Was aber nun, wo doch schon bei den Wahlen 1992 offenkundig wurde, daß Aufrufe des Episkopats nichts fruchten, daß auch viele praktizierende Katholiken sich von der DC wegbewegten (die mit lascherer Kirchenbindung zu den „Leghe", die strengerer Observanz z. B. zur „Rete"), die DC gerade bei der letzten Wahl personell weiter an katholischer Substanz verlor (vgl. Il Regno, 15. 5. 92, S. 316 ff.) und jetzt durch Segni eine zweite um die Katholiken werbende Formation entsteht?

Auch die Kirche muß in die Zukunft sehen

Die Führung des Episkopats hat sich mehrmals für den Reformkurs des seit vorigem Frühjahr amtierenden neuen DC-Generalsekretärs, *Mino Martinazzoli,* und *gegen* die Neugründungspläne Mario Segnis gewandt. Jetzt in der zweiten Maiwoche, bei der Eröffnung der Vollversammlung des Episkopats, wiederholts Ruini seine Forderung nachdrücklich, aber lange nicht alle Bischöfe wollten ihm dabei noch folgen.

Kardinal *Saldarini,* der Erzbischof von Turin, hat öffentlich von unterschiedlichen Meinungen unter den Bischöfen gesprochen. Etwa ein Drittel der Bischöfe, darunter Kardinal Martini, die zur Frage Stellung nahmen, hätten, hieß es, eher für eine offene Haltung plädiert. Auch der Papst machte in einer frei gesprochenen Passage seiner Rede zur aktuellen politischen Situation Italiens vor der Vollversammlung (vgl. Osservatore Romano, 14. 5. 93) einen Spalt auf. Es gelte beides zu beachten: die Einheit und die Verschiedenheit; man dürfe, „die Einheit in der Verschiedenheit nicht verlieren", aber auch „den Pluralismus nicht in der Einheit". Der Papst erinnerte an ein Gespräch mit dem früheren Staatspräsidenten *Sandro Pertini,* in dem ihm dieser sagte, die Kirche könne in Italien weit mehr tun. In kritischen Augenblicken schaue man mit einem gewissen Vertrauen auf die Kirche.

Ankommen wird es für Katholiken künftig allein darauf, daß sie in einem Land mit trotz aller späten Säkularisierungsschübe noch starker katholischer Prägung die sittlichen Energien in das politische Leben und in die Gestaltung des Gemeinwesens einbringen, die das Christentum in seiner humanen Substanz ausmachen. Dies nicht jenseits des politischen Tagesgeschehens, aber quer zu dem alten wie zu den neu entstehenden politischen Gruppierungen.

Der traditionelle „Kollateralismus" zwischen Kirche und DC war bereits bisher nur noch von institutioneller und punktuell von milieubedingter Bedeutung. Als Ausdruck einer glaubwürdigen Übersetzung christlicher Haltungen durch eine Partei ins politische Leben ist er, wenn er je dafür taugte, längst tot. Die DC als Partei hat ihn moralisch besonders gründlich desavouiert.

Auch die Kirche muß in die Zukunft schauen, die angesichts der jetzigen Entwicklungen, wie der Papst sagte, für Italien gefährlich ist, aber auch Verheißungsvolles verspricht.

Andrea Dallago

„Die Chance für ein anspruchsvolles Programm wird wieder kommen“

Ein Gespräch mit dem ehemaligen SWF-Intendanten Willibald Hilf

Sie schreiben keine roten Zahlen mehr, ihre Position am Fernsehmarkt scheint gefestigt, ihre Einschaltquoten können sich sehen lassen, ihre z. T. umstrittenen Programme sind nicht ohne Rückwirkungen auf das Programm öffentlich-rechtlicher Anstalten geblieben – mit einem Wort: die privaten Fernsehanstalten haben die Rundfunklandschaft in Deutschland nachhaltig verändert. Über Lage und Entwicklung des dualen deutschen Rundfunksystems sprachen wir mit dem ehemaligen Intendanten des Südwestfunks, Willibald Hilf. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Hilf, im Zusammenhang mit der Entwicklung der elektronischen Medien, vor allem des Fernsehens, wird gegenwärtig vielfach von Strukturwandel gesprochen, vom „Wendepunkt“, den das duale deutsche Fernsehsystem erreicht habe. Was ist eigentlich so überraschend neu an den gegenwärtigen Vorgängen? Die Entwicklung, die das duale Fernsehen in Deutschland gegenwärtig nimmt, war doch immerhin weithin vorauszusehen ...

Hilf: Die Entwicklung, die wir gegenwärtig feststellen, war in der Tat seit langem vorauszusehen. Ich erinnere mich, daß ich sie bereits 1975 als Vorsitzender der Rundfunkkommission der Länder auf der Internationalen Funkausstellung Berlin in etwa so beschrieben habe. Diskutiert wurden damals die technischen Öffnungen. Postminister *Schwarz-Schilling* war einer ihrer wichtigsten Promotoren, aber erste Bestrebungen gingen bereits auch von der damaligen sozialliberalen Koalition aus. Schon Postminister *Gscheidle* forcierte die Entwicklung, der Bundespost möglichst viele Verbreitungswege für elektronische Medien zu öffnen. Satellitenfernsehen und Verkabelung deuteten sich damals an. Nicht nur Intellektuelle wie etwa *Heinrich Böll,* sondern auch Politiker schalteten sich in diese Diskussion ein und fragten: Welchen Wertbeitrag kann und soll Kommunikation für die Gesellschaft und Kultur leisten? Sie warnten davor, die Büchse der Pandora zu öffnen. Die Entwicklung im Fall einer tatsächlich weiten Öffnung für jedermann, elektronische Kommunikation verbreiten zu können, war – siehe Amerika – weithin abzusehen.

HK: Hatte die Politik überhaupt eine reale Alternative zu dem, was schließlich eingetreten ist, nämlich den Markt für private Anbieter aller Art zu öffnen? Oder anders gefragt: Was hat eigentlich den Ausschlag gegeben: das medienpolitische Wollen oder die technischen Sachzwänge bzw. die neuartigen technischen Möglichkeiten in der Übertragungstechnologie?

Hilf: Die technischen Möglichkeiten waren sicher der erste Faktor. Sehr schnell kam aber ein weiterer Faktor hinzu. Die konservativen Politiker in den Ländern sahen die Möglichkeit, mehr Pluralität, mehr Meinungsfreiheit gegenüber dem angeblichen linkslastigen Spektrum innerhalb der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten – und im Grunde auch darüber hinaus der gesamten Intelligenz, der überwiegenden Zahl der Journalisten – zu schaffen. Die Politik witterte die Gelegenheit, ein für sie vorteilhafteres Gegengewicht zur damals bestehenden veröffentlichten Meinung schaffen zu können.

„Die Wirkung auf das politische Bewußtsein und das Wahlverhalten wurde überschätzt“

HK: Wir haben zwar jetzt mehr Programme – aber daß wir auch mehr Meinungsfreiheit hätten, wird kaum jemand ernstlich behaupten. Konnte es deshalb nicht dazu kommen, weil die neuen Medien andere inhaltliche Schwerpunkte setzten, als man erhofft hatte? Oder lag es mehr am Wandel des die Politik lange Zeit beherrschenden Antagonismus von links und rechts? Oder hatte es vielleicht eher damit zu tun, daß das Fernsehen generell an Autorität einbüßte?

Hilf: Der Verlust an Autorität des Mediums war sicher von großer Bedeutung. Man erwartete, daß durch eine Vermehrung von Programmangeboten der einzelne öffentlich-rechtliche oder private Kanal nicht mehr die entscheidende Rolle spielen würde, wie man sie zu beobachten geglaubt hatte. Wobei die Wirkung der beiden großen öffentlich-rechtlichen Programme ARD und ZDF auf das politische Bewußtsein bzw. das Wahlverhalten sicher überschätzt wurden. Die Wahlergebnisse zeigen, daß selbst in traditionell von der SPD beherrschten Ländern je nach der politischen Konstellation und je nach den Protagonisten der einen oder anderen politischen Richtung Wahlen kaum ernstlich zu beeinflussen waren.

HK: Das Fernsehen wurde noch in den 70er Jahren viel stärker als gesellschaftlich und kulturell integrativ wirkender Faktor angesehen, und es haftete ihm der Ruf des Quasioffiziellen, Halbstaatlichen an. Lag das daran, daß das Fernsehen immer noch ein relativ neues Medium mit wenigen Kanälen war, oder eher eine Folge seiner öffentlich-rechtlichen Verfaßtheit?

Hilf: Da hat sicher beides mithineingespielt. Das Fernsehen besaß in der Tat diese Glorie des Halboffiziellen. Die Tagesschau war eine Institution. Andererseits wurde die Wirkung dieser Aura doch auch vielfach überschätzt, mit anderen Worten: die Einflußnahme, die auf Grund dieser Aura möglich gewesen sein soll. Eines sollte man aber in diesem Zusammenhang nicht vergessen: Die Zeiten, in denen das Fernsehen noch diesen Nimbus besaß, waren zugleich Zeiten, in denen die gesellschaftlichen Strukturen andere waren. Es handelte sich im Grunde um eine andere Gesellschaft mit gefestigteren Strukturen. Folglich war auch das Faszinosum des neuen Mediums Fernsehen in festere Strukturen eingebunden. Die Freizeitkultur bzw. die Kultur der Selbstverwirklichung von heute und der Entautorisierung begann sich Ende der 60er Jahre erst in Umrissen abzuzeichnen.

HK: Auch in der Politik beklagt man sich heute gerne über das inzwischen erreichte Maß an Gewaltdarstellungen und an Banalisierung und Sexualisierung des Fernsehprogramms. Betrachtet man den massiven Einsatz zugunsten der Zulassung privater Anbieter auf dem Fernsehmarkt in den 80er Jahren, mutet da nicht manches Beschwören von Ethik und Moral heute heuchlerisch an?

Hilf: Durchaus. Das Problem war damals: Die Vielzahl der Möglichkeiten bei der Programmentwicklung im Unterhaltungsbereich wurde nicht wirklich realisiert, und dies, obwohl man es von den amerikanischen Erfahrungen auf diesem Gebiet hätte wissen können. Der Wandel des Zuschauers vom Kommunikationspartner zum Konsumenten und zum Objekt kommerzieller Interessen war vorgezeichnet. Eine Vermehrung der Programme mußte notwendigerweise zu verstärkter Konkurrenz führen. Der einzelne Programmanbieter ist folglich gezwungen, durch möglichst viel Skandalisierung gesellschaftlicher Prozesse, durch Gewalt und Pornographie möglichst hohe Einschaltquoten anzustreben. Mit Hilfe von Kabelpilotprojekten sollten zunächst in einem begrenzten Kreis von Zuschauern die Auswirkungen einer Vermehrung von Programmen erprobt werden – Auswirkungen nicht nur auf die Gesellschaft, sondern auch auf die Presse, das Freizeitverhalten usw. Voraussetzung für den Erfolg dieser Erprobungsphase hätte jedoch ein gewisser Stillstand in der Entwicklung sein müssen. Aus Standort-, in gewisser Weise aber auch aus Machtüberlegungen heraus wurde dieses Konzept schließlich über den Haufen geworfen.

HK: Andererseits noch einmal die Frage: Hätte die Politik wirklich die Möglichkeit gehabt, in der Medienentwicklung einen deutschen Sonderweg zu beschreiten? Eines der vielgehörten Argumente in dem Zusammenhang war doch: Wenn die Deutschen den Einstieg in das Zeitalter der elektronischen Medien nicht selbst gestalten, dann kommt dies Zeitalter eben in unkontrollierten Bahnen via Satellit von außen ...

Hilf: Dieses Argument ist zwar richtig. Andererseits sollte nicht übersehen werden, daß die europäischen Länder durchaus unterschiedliche Wege gegangen sind. In Frankreich hat man sich beispielsweise der Verkabelung widersetzt – aus welchen Gründen auch immer. In Deutschland hat sich dies teure Unternehmen unterdessen als große Fehlinvestition herausgestellt. Die Kunden greifen heute lieber gleich zur Parabolantenne, anstatt sich teuer verkabeln zu lassen ...

HK: ... andererseits ändert die Alternative Verkabelung oder Satellitenempfang nichts an der großen Entwicklungsrichtung, nämlich der Vermehrung und Qualitätsminderung der Programme ...

Hilf: Dennoch glaube ich, daß man durchaus andere Möglichkeiten gehabt hätte, die – wie ich finde – wirtschaftlich wie kulturell unselige Entwicklung aufzuhalten. Was hätte beispielsweise dagegen gesprochen, schärfere Ordnungsprinzipien bei der Zulassung zur Anwendung zu bringen? Diese Ordnungsprinzipien gibt es zwar auch heute noch auf dem Papier, aber sie müßten strenger angewandt und im Fall von Zuwiderhandlung müßte zu schärferen Sanktionen gegriffen werden. Bei Untersuchungen in Amerika wurde uns von Fachleuten gesagt: Wenn ihr den „worst case" verhindern wollt, müßt ihr das „cross ownership" verbieten, d. h. die Möglichkeit, daß mächtige Verlage sowohl als Fernsehanbieter als auch als Produzenten tätig werden. Sonst kommt es unweigerlich zu der nicht nur kartellrechtlich, sondern auch politisch, wirtschaftlich und kulturell problematischen Entwicklung, daß von der Vermehrung der Programme letztlich nur zwei, drei mächtige, international operierende Blöcke übrig bleiben. Genau das ist eingetreten.

„Fernsehen ist ein Massen-Medium"

HK: Mitte der 80er Jahre warnte man vor Knebelbedingungen, die den „Neuen" keine reelle Chance geben würden ...

Hilf: Zunächst konnte man dafür noch Verständnis haben. Da war dann von den „zarten Pflänzchen" der Meinungsfreiheit die Rede, die man hegen und pflegen wolle. Obwohl auch das bereits eine große Heuchelei war. Die Großzügigkeit, mit der man diese Entwicklung zuließ, entsprang der Angst vor den großen Verlagen. Die Verlage argumentierten, der Rundfunk werde einmal der lokalen, regionalen wie auch der überregionalen Presse die nötigen Werbeeinnahmen streitig machen. „Schon aus Gründen unserer wirtschaftlichen Existenz müssen wir auf diesem Mediensektor tätig sein", hieß es. Diese damals an die Wand gemalte Entwicklung ist nie eingetreten.

HK: Dreh- und Angelpunkt solcher Prognosen ist die voraussichtliche weitere Entwicklung des Werbemarktes. Ist dieser Markt tatsächlich immer weiter vergrößerbar, wie es zuweilen den Anschein hat? Könnte sich die Werbung nicht eines Tages aufgrund ihrer schieren Menge selbst neutralisieren?

Hilf: Unter den wirtschaftlichen Bedingungen der gegenwärtigen Rezessionslage entsteht ein neuer Werbemix. Zudem wird die Werbung zunehmend problematisiert. Einmal wegen

des Überflusses an Werbung im Markt. Der Zuschauer ist es leid, Programme zu sehen oder zu hören, die ständig von Werbung unterbrochen werden. Gleichzeitig wird an sich aber auch über die geringe Effektivität der Fernsehwerbung deutlicher klar – nicht nur weil sie aus quantitativen Gründen Überdruß erzeugt, sondern weil sie so banal geworden ist. Die Wirkungsforschung hat gezeigt, daß die Zuschauer umschalten, sobald die Werbeinseln erscheinen.

HK: Schlägt bei dieser Einschätzung des Werbemarktes nicht doch allzu sehr Ihr Herz für die öffentlichen Anstalten durch?

Hilf: Den großen Werbeboom, den man für Deutschland prognostiziert hatte, gerade auch an Hand von internationalen Vergleichen, in denen Deutschland Ländern wie Italien, aber auch Frankreich gegenüber zurücklag, wird es so nicht geben, davon bin ich fest überzeugt. Natürlich ist dies auch mein Wunsch. Innerhalb des öffentlich-rechtlichen Rundfunks bin ich immer für eine lediglich geringe Öffnung nach 20 Uhr für die Werbung eingetreten. Nicht nur, weil wir erhebliche Einbrüche in der Funkwerbung haben, sondern vor allem auch, weil die Milliarden, die von den Werbekunden ausgegeben werden, für Sinnvolleres ausgegeben werden sollten, denn eine Qualitätssteigerung beim kommerziellen Rundfunk durch die immensen Werbeeinnahmen kann ich nicht feststellen.

HK: Eine wichtige Veränderung auf dem Fernsehmarkt, aber im Grunde im gesamten Rundfunksektor, besteht gegenwärtig darin, daß sich die Machtbalance gewissermaßen von der Angebots- auf die Nachfrageseite verlagert hat, vom Rundfunk*veranstalter* auf den Rundfunk*rezipienten*. Mit Hilfe von Fernbedienung und Video mixt dieser sich sein individuelles Programm zusammen. Hat Deutschland also endlich das Fernsehen, das es verdient, im Guten wie aber vor allem auch im Schlechten?

Hilf: So könnte man es durchaus sehen. Fernsehen ist tatsächlich – und das ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie es jetzt vielleicht klingt – ein Massen-Medium.

HK: Das hört sich so an, als hätte das Fernsehen in Deutschland erst unter dem Druck der privaten Konkurrenz lernen müssen, das zu sein, für das man es zumindest theoretisch immer hielt, was es aber selbst nicht wahrhaben wollte: ein Kommunikationsmedium für die Massen ...

Hilf: Das hat mit der Monopolstellung zu tun, die der öffentlich-rechtliche Rundfunk lange innehatte. In dieser Zeit entwickelten sich nicht nur Strukturen, die sich als unwirtschaftlich herausgestellt haben. Auch der Einsatz der Mitarbeiter läßt in den öffentlich-rechtlichen Sendeanstalten nicht selten zu wünschen übrig. Die Schwierigkeit hat mit der besonderen Lage der öffentlich-rechtlichen Anstalten zu tun: Auf der einen Seite sind sie auf die Einschaltquoten wegen der Finanzierung durch Gebühren nicht angewiesen, auf der anderen Seite müssen sie auch dem Unterhaltungsbedürfnis des Gebührenzahlers entgegenkommen. Und im übrigen würde der öffentlich-rechtliche Rundfunk seine Legitimation verlieren, wenn er keine Reichweiten mehr hat. Der Gebührenzahler, der nicht an Politik, Bildung, Kulturellem interessiert ist, würde sonst fragen, wofür bezahle ich das eigentlich, wenn ich nicht beispielsweise am Samstag abend die große qualitätvolle Unterhaltung geboten bekomme, wenn ich nicht samstags meine Fußballshow habe. Dieser Spagat ist auszuhalten.

„Mit ausschließlich anspruchsvollen Programmen kann man keine Reichweiten erzielen"

HK: Die amerikanische Situation eines auf Minderheitsinteressen begrenzten öffentlichen Fernsehprogramms ohne Werbung einerseits und breiter werbefinanzierter Massenprogramme andererseits halten Sie also für kein nachahmenswertes Vorbild für Deutschland. Warum eigentlich? Immerhin wäre damit das leidige Gebührenproblem vom Tisch. Und bestimmte qualitätsvolle Programme hätten durchaus eine Chance, wenn auch nur in einem öffentlich betriebenen Fernsehsystem. Auch inhaltliche Vielfalt bliebe durchaus erhalten: Man würde lediglich von einem binnenpluralen zu einem außenpluralen System übergehen.

Hilf: Von einer solchen Lösung würde ich dringend abraten. Gerade in unserer schwierigen politischen, auch weltpolitischen Situation scheint mir der Auftrag der „Grundversorgung" mit sowohl politischer Information als auch Bildungs- und Unterhaltungsangeboten zu wichtig zu sein, als daß man dies wirklich nur dem freien Spiel des Marktes überlassen sollte. Ich halte den Rundfunk – ich nehme hier Hörfunk und Fernsehen zusammen – für insgesamt zu wichtig für die Bürger, als daß man denjenigen, die es sich ohnehin leisten können, ein qualitätsvolles Angebot macht, während man die große Menge der Zuschauer Programmen überläßt, die sich auf Inhalte beschränken, die als reichweitenträchtig gelten.

HK: Ein Vorwurf, der gegenwärtig den öffentlich-rechtlichen TV-Programmen gegenüber erhoben wird, lautet: Warum besinnt ihr euch nicht auf die Stärken, die euch schon auf Grund eurer andersgearteten finanziellen Basis von den Privaten unterscheiden, anstatt das von den Privaten vorgegebene niedrigere Niveau nachzuahmen?

Hilf: Ich halte diesen Vorwurf für unberechtigt. Ich räume ein, daß gewisse Verschiebungen in der Programmstruktur stattgefunden haben und daß es den einen oder anderen seichten Ausrutscher gab. Der Anteil an Informationssendungen, an Dokumentation und kulturellen Sendungen hat jedoch nicht abgenommen. Insbesondere, wenn man das Gesamtangebot sieht: Die Dritten Programmen gehören mit zu unserem Angebot. Für manche Landesanstalt ist das Dritte Programm sogar das wichtigere Programm. In unserem öffentlich-rechtlichen Auftrag haben wir nicht nachgelassen. Dieser falsche Eindruck entsteht im übrigen dadurch, daß die privaten Sender aufgrund ihrer großzügigen Finanzierungen Protagonisten des öffentlich-rechtlichen Systems einkaufen,

die wir „gepflegt", ausgebildet und propagiert haben. Nicht nur Entertainer, sondern auch andere.

HK: Zeigt dies aber nicht auch, wie begrenzt der Markt an kreativen Personen und Produktionen ist – eine Tatsache, die die technologische Entwicklung zu verdecken scheint?

Hilf: Für mich liegt darin geradezu ein Hoffnungsschimmer: Gegenwärtig kommt fast jeden Monat ein neues Programm dazu. Im europäischen Raum müssen wir um die Mitte dieses Jahrzehnts mit 120 bis 150, allein im deutschsprachigen Raum mit rund 50 Programmen rechnen. Diese Entwicklung wird eines Tages von selbst implodieren. Das sieht man jetzt schon an den Schwierigkeiten, die private Fernsehveranstalter haben. Von den Spartenkanälen wird sich jeweils nur einer halten können: Nachrichten, Sport, Kultur. Da wird eine ganz natürliche Grenze eintreten – nicht nur in bezug auf die Wirtschaftlichkeit, sondern auch auf Grund des Zuschauerverhaltens. Ich kann mir gar nicht vorstellen, daß soviel Software trotz eines boomenden Produktionsmarktes entstehen kann.

HK: Warum haben dann aber die öffentlich-rechtlichen Anstalten bei der Vervielfältigung der Programme selbst kräftig mitgemacht: 3sat, 1 plus, das deutsch-französische Programm „Arte", die Besetzung neuer Sendeplätze im Laufe des Tages wie z. B. dem Frühstücksfernsehen, der Ausbau von Dritten Programmen zu Vollprogrammen. Expandiert man nur, um Sendeplätze zu besetzen, die man eines Tages bei einer Marktbereinigung als Verhandlungsmasse einbringen kann?

Hilf: Sicher spielen solche Überlegungen auch eine Rolle, nach der Devise: „Bevor es andere machen, machen wir es." Aber der wichtigste Faktor war dabei das Anliegen, die Grundversorgung sicherzustellen, wie auch immer sie definiert wird. Grundversorgung bedeutet jedenfalls keine statische, sondern eine zu entwickelnde Versorgung mit den wesentlichen Angeboten, die ein Rundfunksystem anzubieten hat, insbesondere eines, das durch Gebühren finanziert wird. Nun kann man sich fragen: Gehört Unterhaltung und Sport zum Auftrag des öffentlich-rechtlichen Systems bzw. zur „Grundversorgung"? Ich würde dies bejahen. Mit ausschließlich anspruchsvollen Programmen kann man keine großen Reichweiten erzielen – bestimmte Mindestreichweiten sind andererseits unverzichtbar. Ich wehre mich auch gegen das Argument – jedenfalls trifft dieser Einwand nicht auf unser Drittes Programm im Südwesten zu –, daß die Dritten Programme konkurrierende Vollprogramme seien. Es sind alternative Programme zum Ersten und Zweiten Programm, die ihre Schwerpunkte im regionalen und kulturellen Bereich haben.

HK: Worin wird langfristig überhaupt das Spezifikum der öffentlich-rechtlichen Anstalten bestehen? Jetzt, wo die Privatsender schwarze Zahlen schreiben, wäre es doch immerhin theoretisch denkbar, daß diese stärker auch in neue und aufwendigere Eigenproduktionen investieren und damit den öffentlich-rechtlichen Anstalten auf den Gebieten Konkurrenz machen, wo diese immer noch ihre deutlichen Stärken besitzen?

Hilf: Das wird nicht eintreten. Sieht man einmal von einigen wenigen Alibiproduktionen ab, sind die großen Produktionen von der gleichen, massenattraktiven Art wie auch das übrige Programm.

HK: Aber muß das ausschließen, daß sich dies in Zukunft im Maße der wirtschaftlichen Konsolidierung und weiteren Etablierung der Privatsender nicht auch ändern könnte?

Hilf: Ich glaube nicht an eine solche Entwicklung. Kommerzielles Fernsehen muß an großen Reichweiten interessiert sein. Und große Reichweiten sind nur zu erzielen, wenn man sich in dem Niveau nach unten begibt, wenn man skandalisiert, rabiatisiert, oder je nach Genre trivialisiert. Daher auch die Entwicklung zu einem „Anschreijournalismus", wie wir ihn bisher nicht kannten, zu „reality tv" u. a. Diese Entwicklung wird durch die Marktgesetze diktiert, und das ist die einzige und auch zugegebene Orientierung für kommerziellen Rundfunk.

„Die Fernsehzuschauer sind die seichten Programme leid"

HK: Bei der Bestimmung des zukünftigen Programmangebots der öffentlich-rechtlichen Anstalten gehen Sie wie selbstverständlich von dem Kriterium der vom Fernsehen zu erbringenden Integrationsleistung aus. Wird es aber nicht heute angesichts des Trends zu massenattraktiven Programmen, der zu erwartenden Fülle an Programmangeboten und der Fernsehgewohnheiten („zapping", Video) zunehmend obsolet, Integration einzufordern?

Hilf: Es ist noch nie ernsthaft die Grundsatzfrage gestellt worden, welchen Beitrag das Fernsehen für unsere gesellschaftliche, demokratische und wirtschaftliche Entwicklung leistet ...

HK: Gilt nicht im Grunde ähnliches für das, was man „Grundversorgung" nennt? Wollen heutige Medienkunden überhaupt „grundversorgt" werden?

Hilf: Zu dieser Überlegung kommt man dann, wenn man davon ausgeht, daß das Programmangebot immer mehr eine Frage des Bedürfnisses, der Nachfrage und immer weniger des Angebots ist. Schon durch die Fülle hat sich das Angebot selbst bereits so relativiert, daß es so aussieht, als bräuchte man darüber keine sonderlichen ordnungspolitischen Vorstellungen mehr zu entwickeln. Trotzdem halte ich diesen Weg für falsch, und zwar wenn man bedenkt, welche Bedeutung für das soziokulturelle Klima diesem „Nebenmedium" immer noch zukommt – trotz der Fülle des Angebotes und trotz der teilweise geringen Wirkung. Gewisse ordnungspolitische Überlegungen sollten daher mit diesem Medium unbedingt verbunden bleiben.

HK: Inwieweit ist denn überhaupt davon auszugehen, daß die heute feststellbaren Trends auf mittlere Sicht sich so fortschreiben? Wäre es nicht vorstellbar, daß gegenüber der Pro-

grammfülle und der damit einhergehenden minderen Programmqualität auch so etwas wie Ernüchterung einsetzt?

Hilf: Daß dies eintritt, hoffe ich nicht nur, sondern ich bin mir ziemlich sicher, daß es dazu kommen wird. Die Zuschauer sind, wie mir scheint, die seichten Programme bereits leid. Die Chance für ein anspruchsvolles, verantwortungsvolles Rundfunkprogramm wird wieder kommen. Diese Entwicklung zeigt sich auch schon in Amerika. Dort gewinnt „Public Television" immer mehr an Bedeutung. Insofern meine ich auch, daß wir recht daran tun, wenn etwa eine Sendeanstalt wie der Südwestfunk an ihrem zweiten Hörfunkprogramm und dem Dritten Fernsehprogramm festhält, selbst wenn die Reichweiten über wenige Prozente nicht hinausgehen.

HK: Um das Ansehen der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten steht es nun andererseits aus mancherlei Gründen nicht zum Besten – in dieser Hinsicht könnte man sie geradezu mit den Parteien und den Kirchen vergleichen. Hängt vieles, was die vielkritisierte üppige personelle Ausstattung der öffentlich-rechtlichen Anstalten angeht, nicht schlicht mit ihrem juridischen Status zusammen?

Hilf: Das ist das Problem. Die zahlreichen bürokratischen, normativen Auflagen, die uns als öffentlich-rechtliches System auferlegt sind, machen uns das Leben schwer. Vielerlei gesetzliche Auflagen Mitbestimmung, Vergaberichtlinien, arbeitsrechtliche Bestimmungen – alles das ist stark an den Bestimmungen für den Öffentlichen Dienst ausgerichtet. Das alles ist unwirtschaftlich. Wir müssen nicht nur Transparenz gegenüber den Parlamenten herstellen, wir unterliegen mehrfachen Prüfungen – das beansprucht einen Teil unserer Mitarbeiterschaft, auf den wir unter allein wirtschaftlichen Gesichtspunkten verzichten könnten. Andererseits macht gerade diese Transparenz auch durchaus Sinn. Man sagt: Ihr seid gebührenfinanziert; dann müßt ihr auch anders als ein Wirtschaftsunternehmen für Transparenz sorgen und euch Kontrollen gefallen lassen.

HK: Heißt das, solange es bei den öffentlich-rechtlichen Rahmenbedingungen bleibt, bleibt alles so, wie es ist?

Hilf: Keineswegs. In dem Ausmaß, wie diese aufwendigen Prüfungsverfahren bis heute vorgenommen werden, halte ich sie für nicht notwendig. Hier kann abgebaut werden. Ob das der Gesetzgeber und vor allem die Gewerkschaften, die in diesem Zusammenhang übrigens eine starke Rolle spielen, im einzelnen mitmachen, weiß ich allerdings nicht.

HK: Könnte nicht gerade innerhalb der ARD einiges an unwirtschaftlichen Kapazitäten abgebaut werden, ohne daß sich dies notwendigerweise auf die Qualität des Programms auswirken muß, wenn man bedenkt, wie sehr in vielen Bereichen Kapazitäten gleich mehrfach vorhanden sind? Mehr Arbeitsteilung müßte kein Nachteil sein ...

Hilf: Verschlankungen sind hier sicher möglich und auch nötig. Man muß nicht die große Unterhaltung in allen elf Landesanstalten von Saarbrücken bis Köln machen. Aus Gründen der eigenen Autonomie und Profilierung der Sendeanstalten ist hier in der Zeit des Monopols manches entstanden, auf das sich mühelos verzichten ließe. Hier muß eine Bereinigung vorgenommen werden, und manches ist auch bereits im Gange. Der Schwerpunkt der Landesanstalten wird sich in den Dritten Programmen zeigen müssen, während für das Erste Programm Schwerpunkte gebildet werden sollten. Es kann nicht jede Anstalt auf jedem Gebiet etwas zum Ersten und zu den Dritten Programmen beitragen.

„Der Schlüssel des Problems: Wer setzt die Gebühren fest?"

HK: In Verruf gekommen sind die öffentlich-rechtlichen Anstalten darüber hinaus wegen des starken Parteieneinflusses. Seit langem wird dieser kritisiert – aber es geschieht wenig. Wie soll eigentlich auf Dauer der Parteieneinfluß zurückgedrängt werden, wenn die Politiker selber darüber beschließen müßten, daß ihr Einfluß sinkt?

Hilf: Der Schlüssel zur Lösung des Problems scheint mir die Frage zu sein: Wer setzt die Gebühren fest? Damit ist die Abhängigkeit zur Politik gegeben. Beim Bundesverfassungsgericht liegt ein Vorlagebeschluß des Bayrischen Verfassungsgerichtshofs, nach dem die Gebührenfestsetzung durch die einzelnen Landesparlamente nicht gerechtfertigt ist, weil sie eine zu große Abhängigkeit von Politik und öffentlich-rechtlichem Rundfunk schafft. Die Frage ist noch nicht entschieden. Das Bundesverfassungsgericht hat mehr als ein Drittel der Rundfunkgesetze für unzulässig erklärt, da sie immer noch feste politische Mandate ausweisen.

HK: Könnte nicht eine direkte Wahl der Rundfunkparlamente durch die Bürger bzw. die Gebührenzahler ein Ansatz zur Lösung dieser Schwierigkeiten sein?

Hilf: Davon halte ich nichts. Das plebiszitäre Element hilft nicht weiter. Das entscheidende Problem ist, daß von der Politik immer wieder versucht wird, sich die Rundfunkgesetze je nach der jeweiligen Mehrheit zurechtzuschneidern.

HK: Nutzen eigentlich die sogenannten „Grauen" in den Rundfunkparlamenten, unter ihnen die Kirchen, die ihnen zustehenden Möglichkeiten, um hier gegenüber der Politik unabhängigere Gesichtspunkte einzubringen – auch als uneigennützige Makler zwischen den Parteien?

Hilf: Die „Grauen" nutzen ihre Möglichkeiten entschieden zu wenig. Sie sind nicht die erhoffte neutralisierende oder dritte Kraft in den Rundfunkparlamenten. Das gilt nicht nur für die Kirchen – aber eben auch für sie. Gerade weil die Kirchen für sich ein ganz allgemeines Mandat in Anspruch nehmen, könnten sie diese Rolle besser spielen. Schon die Entsendung in diese Gremien wird nicht so von der Aufgabe her gesehen, wie dies der Sache nach notwendig wäre.

Ausdruck der Zugehörigkeit und nicht der Abgrenzung

Zur Diskussion um das deutsche Einbürgerungsrecht

Die große Zahl der in Deutschland geborenen Kinder ausländischer Eltern, die mit der Zunahme fremdenfeindlicher Gewalttaten in die Debatte geratenen Defizite der Integration ausländischer Mitbürger, der bleibend hohe Zuwanderungsdruck und die fortschreitende wirtschaftliche und politische Vereinigung Europas haben in der Bundesrepublik die Diskussion um das Einbürgerungsrecht und dessen Praxis wie um das Für und Wider mehrfacher Staatsangehörigkeit neu entfacht. Der Konstanzer Professor für Öffentliches Recht und Völkerrecht, Kay Hailbronner, erläutert die Problemstellung und erklärt die verschiedenen Reformentwürfe.

In der Bundesrepublik Deutschland leben derzeit zirka sechs Millionen Ausländer. Davon wohnen ein Viertel schon länger als 20 Jahre, 44 Prozent mehr als 15 Jahre und 60 Prozent mehr als 10 Jahre im Bundesgebiet. Von den 5,24 Millionen Ausländern, die im Jahre 1990 in den alten Bundesländern lebten, waren bereits 21 Prozent in Deutschland geboren. Bei den unter 18jährigen beträgt diese Quote 65 Prozent, das heißt zwei von drei Kindern ausländischer Eltern betrachten Deutschland aufgrund ihrer Geburt als ihr Heimatland.

Die Statistik zeigt, daß von den Ausländern, die die Mindestvoraussetzungen nach dem Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz von 1913 (RuStAG) erfüllen, nur ein sehr geringer Prozentsatz eingebürgert worden ist. Von 1974 bis 1987 sind jährlich nur etwa zwölf- bis vierzehntausend Ausländer aufgrund von *Ermessensentscheidungen,* zwölf- bis fünfundzwanzigtausend Ausländer aufgrund von *Rechtsansprüchen* (insbesondere deutschstämmige Aussiedler) eingebürgert worden. Die Zahl der Einbürgerungen von dauerhaft im Bundesgebiet lebenden ausländischen Arbeitnehmern und ihren Familienangehörigen liegt daher erheblich unter derjenigen vergleichbarer europäischer Nachbarländer und außereuropäischer Staaten mit einem erheblichen ausländischen Bevölkerungsanteil. Aufgrund der Einbürgerungserleichterungen der §§ 85 ff. des Ausländergesetzes (AuslG) 1990 ist zwar eine erhebliche Zunahme der Einbürgerungen zu verzeichnen. Insgesamt kann jedoch davon ausgegangen werden, daß nach wie vor die Zahl der Einbürgerungen in Deutschland im Vergleich zur westeuropäischen Einbürgerungspraxis vergleichsweise niedrig ist.

Vorschläge für eine Neuregelung

Die Gründe für die im internationalen und europäischen Maßstab niedrigen Einbürgerungszahlen in der Bundesrepublik Deutschland liegen zum einen in der Theorie und Praxis des deutschen Einbürgerungsrechts – geregelt im Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz von 1913 und den zu §§ 7 und 8 RuStAG ergangenen Einbürgerungsrichtlinien vom 1. 7. 1977 – zum anderen in dem relativ geringen Interesse der ausländischen Bevölkerung am Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit. Über die Gründe dafür, daß so wenig Ausländer, die an sich die Einbürgerungsvoraussetzungen erfüllen, einen Einbürgerungsantrag stellen, bestehen unterschiedliche Auffassungen. Weitgehend Einigkeit besteht jedoch über die Notwendigkeit einer erleichterten Einbürgerung der dauerhaft im Bundesgebiet lebenden Ausländer. Ein Daueraufenthalt von Einwanderern über Generationen hinweg ohne Erwerb der Staatsangehörigkeit wird als gleichbedeutend mit einer dauernden rechtlichen Ausgrenzung der Einwanderer angesehen. Eine „Option auf Einbürgerung" für die im Inland geborenen oder aufgewachsenen Ausländer wird daher seit langem als wesentlicher Bestandteil einer Integrationspolitik gefordert.

Hiervon geht auch das Ausländerneuregelungsgesetz vom 9. 7. 1990 aus. Das Ziel, die Einbürgerung der Ausländer, die sich schon lange im Bundesgebiet aufhalten und den im Bundesgebiet geborenen oder aufgewachsenen Ausländern wesentlich zu erleichtern, soll durch Gewährung eines Rechtsanspruchs erreicht werden, der u. a. daran geknüpft ist, daß Antragsteller ihre bisherige Staatsangehörigkeit aufgeben. In der Begründung des Regierungsentwurfs wird darauf hingewiesen, daß die *Vermeidung von Mehrstaatigkeit* auch ein international beachteter Grundsatz sei, welcher in dem Europaratsübereinkommen über die Verringerung der Mehrstaatigkeit vom 6. 5. 1963 seinen Ausdruck finde. Das Festhalten an der bisherigen Staatsangehörigkeit solle aber einer Einbürgerung dann nicht entgegenstehen, wenn der Heimatstaat die Entlassung generell oder willkürlich verweigere oder das Ausscheiden aus der bisherigen Staatsangehörigkeit aus anderen Gründen nicht möglich sei.

Auf Antrag zahlreicher Bundesländer hat der Bundesrat in einer Entschließung vom 15. 5. 1992 die Bundesregierung aufgefordert, einen Gesetzentwurf zur Novellierung des Staatsangehörigkeitsrechts vorzulegen und dabei folgende Forderungen zu berücksichtigen:

– Schaffung eines neuen Tatbestandes, der den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit durch Geburt im Inland für in

zweiter Generation hier geborene Ausländerinnen und Ausländer vorsieht und ihnen bzw. ihren Eltern ein Ausschlagungsrecht einräumt.
– Schaffung von Einbürgerungsvorschriften mit klaren gesetzlichen Voraussetzungen unter Einengung der bisherigen Ermessensspielräume.
– Erweiterung der Möglichkeiten, bei der Einbürgerung die bisherige Staatsangehörigkeit beizubehalten.

Der von der Beauftragten der Bundesregierung für die Belange der Ausländer, *Cornelia Schmalz-Jacobsen,* am 4.2.1993 vorgelegte Gesetzentwurf sieht über diese Empfehlungen hinausgehend ein wesentlich verändertes Staatsangehörigkeitsrecht vor, das auf einer Kombination vom Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit durch Abstammung, Erwerb kraft Geburt im Inland (Territorialitätsprinzip) und Einbürgerungsansprüchen für diejenigen Ausländer, die sich seit längerer Zeit im Bundesgebiet aufhalten, beruht. In die gleiche Richtung zielt der von der SPD-Bundestagsfraktion am 10.3.1993 vorgelegte Gesetzentwurf zur „Erleichterung der Einbürgerung und Hinnahme der Mehrstaatlichkeit".
Beide Entwürfe sehen vor, daß unter bestimmten Voraussetzungen ein Kind ausländischer Eltern durch *Geburt* im Inland die deutsche Staatsangehörigkeit erwerben soll. Der Entwurf der Bundesbeauftragten knüpft den Erwerb an den Besitz eines gesicherten Aufenthaltsrechts durch zumindest ein Elternteil und den gewöhnlichen Aufenthalt beider Elternteile im Inland (oder Tod des anderen Ehegatten). Der SPD-Entwurf verlangt dagegen die Geburt eines Elternteils im Inland und den Besitz eines gesicherten Aufenthaltsrechts zum Zeitpunkt der Geburt des Kindes. Im Falle der Mehrstaatigkeit soll ein Ausschlagungsrecht des gesetzlichen Vertreters verhindern, daß gegen den Willen der Eltern das Kind die deutsche Staatsangehörigkeit erwirbt.
Nach bisherigem Recht erwerben nichteheliche Kinder eines deutschen Vaters – anders als die Kinder einer deutschen Mutter – nicht schon mit der Geburt die deutsche Staatsangehörigkeit. Diese Differenzierung soll nach beiden Entwürfen dadurch beseitigt werden, daß künftig nur noch darauf abgestellt wird, ob ein Elternteil im Besitz der deutschen Staatsangehörigkeit ist.
Neue Rechtsansprüche auf Einbürgerung sieht der Entwurf der Bundesbeauftragten für folgende Personengruppen vor: dauerhaft in Deutschland lebende Ausländer nach achtjährigem Aufenthalt; Asylberechtigte nach fünfjährigem Aufenthalt; Ehegatten von Deutschen, sofern der ausländische Ehegatte sich entweder seit fünf Jahren rechtmäßig im Inland aufhält oder die Ehe drei Jahre im Inland besteht; im Ausland geborene ausländische Kinder, sofern ein Elternteil ein gesichertes Aufenthaltsrecht und beide Elternteile ihren gewöhnlichen Aufenthalt im Bundesgebiet haben.

Im Gegensatz zum bisher geltenden Recht werden keine zusätzlichen Integrationsvoraussetzungen aufgestellt. Der Entwurf geht davon aus, daß regelmäßig aus dem gesicherten Aufenthaltsrecht bereits auf eine Integration in die deutsche Gesellschaft geschlossen werden kann. In allen Fällen soll die Aufgabe der bisherigen Staatsangehörigkeit nicht mehr verlangt werden können. Die bisher geltenden Voraussetzungen, Integration in die deutschen Lebensverhältnisse, Fähigkeit zur Bestreitung des Lebensunterhalts, strafrechtliche Unbescholtenheit, Aufgabe der bisherigen Staatsangehörigkeit sollen künftig nur noch in den wenigen verbleibenden Fällen von Ermessenseinbürgerungen eine eingeschränkte Bedeutung behalten.
Etwas zurückhaltender ist in diesem Punkt der *Entwurf der SPD-Fraktion.* Einen Rechtsanspruch sollen zum einen minderjährige Ausländer erhalten, wenn ein Elternteil ein gesichertes Aufenthaltsrecht besitzt und das Kind mit diesem Elternteil seit mindestens fünf Jahren im Bundesgebiet lebt und der Ausländer nicht wegen einer Straftat verurteilt worden ist. Andere Ausländer sind nach einem mindestens achtjährigen rechtmäßigen Aufenthalt im Bundesgebiet und bei Nachweis der Fähigkeit zur Bestreitung des Lebensunterhalts und strafrechtlicher Unbescholtenheit einzubürgern. Für die Ehegatten Deutscher wird verlangt, daß die eheliche Lebensgemeinschaft seit mindestens zwei Jahren besteht und die Ehegatten seit mindestens drei Jahren ihren rechtmäßigen Aufenthalt im Bundesgebiet haben sowie zur Bestreitung ihres Lebensunterhalts in der Lage sind und nicht strafrechtlich verurteilt worden sind. Auch nach dem SPD-Entwurf wird grundsätzlich die Aufgabe der bisherigen Staatsangehörigkeit nicht mehr verlangt und zwar weder bei der Ermessenseinbürgerung noch bei der Anspruchseinbürgerung.

Das geltende Einbürgerungsrecht

§ 8 RuStAG setzt im Gegensatz zu dem in § 9 geregelten Rechtsanspruch auf Einbürgerung für mit Deutschen verheiratete Ausländer nicht voraus, daß Antragsteller ihre bisherige Staatsangehörigkeit verlieren oder aufgeben. Allerdings steht die Einbürgerung nach § 8 RuStAG in grundsätzlich weitem *Ermessen der Behörde.* Bei der Ausübung ihres Ermessens muß sich die Behörde davon leiten lassen, ob die Einbürgerung im staatlichen Interesse erwünscht ist oder nicht. Aufgrund der Einbürgerungsrichtlinien vom 1.7.1977 kommen Ausnahmen vom Erfordernis der Aufgabe der bisherigen Staatsangehörigkeit nur in Betracht, wenn vorrangige Gesichtspunkte es erfordern, daß das rechtspolitische Ordnungsprinzip, Mehrstaatigkeit zu vermeiden, zurücktritt und die Versagung der Einbürgerung eine unzumutbare Härte darstellen würde.

Die Rechtsprechung hat im Rahmen der Ermessensentscheidung nach § 8 RuStAG daher eine Einbürgerung unter Beibehaltung der bisherigen Staatsangehörigkeit im Rahmen einer Ermessensentscheidung nach § 8 RuStAG dann für zulässig erklärt, wenn im Einzelfall den für die Einbürgerung sprechenden Umständen ein solches Gewicht zukommt, daß sich die Behörde auch unter Inkaufnahme einer Doppelstaatsan-

gehörigkeit für eine Einbürgerung entscheiden darf. Diese Voraussetzungen sind insbesondere dann erfüllt, wenn es dem Einbürgerungsbewerber verwehrt wird, seine bisherige Staatsangehörigkeit aufzugeben oder eine Entlassung aus der Staatsangehörigkeit von unzumutbaren Bedingungen abhängig gemacht wird. Eine Einbürgerung kommt ferner in Betracht, wenn abweichend vom Regelfall hinreichende Gründe für die Beibehaltung der bisherigen Staatsangehörigkeit sprechen oder ein öffentliches Interesse sonst die Einbürgerung oder Inkaufnahme von Doppelstaatsangehörigkeit angezeigt erscheinen läßt.

Von größerer praktischer Bedeutung als *Quelle von Doppelstaatigkeit* sind jedoch Rechtsansprüche auf Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit, ohne daß der Gesetzgeber den Verlust oder die Aufgabe der bisherigen Staatsangehörigkeit zur Voraussetzung gemacht hätte: Hierbei kommen zum einen die Ansprüche ehemals politisch verfolgter früherer deutscher Staatsangehöriger auf Wiedererlangung der deutschen Staatsangehörigkeit in Betracht (Art. 116 Abs. 2 GG); zum anderen die zahlenmäßig bedeutsame Gruppe deutscher Volkszugehöriger nach Art. 116 Abs. 1 des Grundgesetzes (GG), denen nach § 6 des 1. Gesetzes zur Regelung von Fragen der Staatsangehörigkeit ein Rechtsanspruch auf Einbürgerung verliehen worden ist. Ein großer Teil der auf diese Weise eingebürgerten deutschstämmigen Aussiedler behält auf diese Weise die Staatsangehörigkeit seines bisherigen Heimatstaates bei und gibt sie nach den Staatsangehörigkeitsgesetzen der Herkunftsländer an seine Kinder weiter.

Das Ausländerneuregelungsgesetz baut auf diesen Grundsätzen auf. § 85 AuslG gewährt jungen Ausländern, die einen wesentlichen Teil ihrer Schulzeit im Bundesgebiet verbracht haben, einen Einbürgerungsanspruch (sofern die in § 85 Ziff. 1–4 AuslG n.F. genannten Voraussetzungen erfüllt sind). Ein gleichartiger Einbürgerungsanspruch ist in § 86 AuslG n.F. für Ausländer vorgesehen, die seit 15 Jahren rechtmäßig ihren gewöhnlichen Aufenthalt im Bundesgebiet haben. In beiden Fällen ist gesetzliche Voraussetzung, daß Ausländer ihre bisherige Staatsangehörigkeit aufgeben oder verlieren. Von diesen Voraussetzungen wird nach § 87 AuslG nur abgesehen, wenn der Ausländer seine bisherige Staatsangehörigkeit nicht oder nur unter besonders schwierigen Bedingungen aufgeben kann. Dies ist nach Abs. 1 Satz 2 Ziff. 1–4 anzunehmen, wenn das Recht des Heimatstaates das Ausscheiden aus der bisherigen Staatsangehörigkeit nicht vorsieht, der Heimatstaat die Entlassung regelmäßig oder willkürlich versagt oder über den vollständigen und formgerechten Entlassungsantrag nicht in angemessener Zeit entschieden hat. Entsprechendes gilt für Angehörige bestimmter Personengruppen, insbesondere politische Flüchtlinge, bei denen die Forderung nach Entlassung aus der bisherigen Staatsangehörigkeit eine unzumutbare Härte bedeuten würde. Von der Aufgabe der bisherigen Staatsangehörigkeit kann auch dann abgesehen werden, wenn der Heimatstaat die Entlassung aus der bisherigen Staatsangehörigkeit von der Leistung des Wehrdienstes abhängig macht und wenn der Ausländer den überwiegenden Teil seiner Schulbildung in deutschen Schulen erhalten hat und im Bundesgebiet in deutsche Lebensverhältnisse und in das wehrpflichtige Alter hineingewachsen ist (vgl. § 87 AuslG n.F.).

Trotz des im Einbürgerungsrecht geltenden Grundsatzes der Vermeidung der Mehrstaatigkeit ermöglicht auch das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht in zahlreichen Fallkonstellationen die Entstehung von Doppelstaatigkeit. Auch das deutsche Staatsangehörigkeitsrecht nimmt beim gesetzlichen Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit keine Rücksicht auf eine nach anderen Rechtsordnungen erworbene Staatsangehörigkeit. Mit der staatsangehörigkeitsrechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau erwerben daher ehelich geborene Kinder gemischtnationaler Ehen neben der deutschen häufig eine ausländische Staatsangehörigkeit. Darüber hinaus ist für den Erwerb kraft Abstammung von einem deutschen Elternteil (§ 4 RuStAG) unerheblich, ob zugleich kraft ius soli bei Geburt auf fremdem Territorium eine ausländische Staatsangehörigkeit erworben wird.

Völkerrechtliche Aspekte der Mehrstaatigkeit

Die Gewährung doppelter oder mehrfacher Staatsangehörigkeit ist durch das *allgemeine Völkerrecht* nicht verboten. Zwar hat es in der Staatenpraxis immer wieder Versuche gegeben, die Regeln über die Verleihung der Staatsangehörigkeit in dem Sinne zu koordinieren, daß eine Person ausschließlich eine Staatsangehörigkeit besitzen kann. Der Grundsatz „Alle Personen haben das Recht auf eine Staatsangehörigkeit, aber nur eine einzige Staatsangehörigkeit" ist vom Berichterstatter der *International Law Commission* noch im Jahr 1954 als Grundprinzip für die Beratungen der ILC über die Vermeidung der Mehrstaatigkeit unter Hinweis auf zahlreiche völkerrechtliche Verträge, Entschließungen und Konferenzen genannt worden. Zugleich war aber auch innerhalb der ILC unbestritten, daß nach geltendem Völkerrecht die Entstehung mehrfacher Staatsangehörigkeit aufgrund unterschiedlicher staatsangehörigkeitsrechtlicher Anknüpfungen, wenn auch als rechtspolitisch unerwünscht anzusehen ist, so doch als in der völkerrechtlichen Praxis zulässig hinzunehmen ist.

Auch die moderne Staatenpraxis weist eine Fülle von Möglichkeiten für den Erwerb mehrfacher Staatsangehörigkeit auf. Am häufigsten ergibt sich mehrfache Staatsangehörigkeit aus dem Zusammentreffen von gesetzlichen Erwerbstatbeständen nach der *Abstammung* (ius sanguinis) und nach der *Anwesenheit auf dem Staatsgebiet* (ius soli) oder als Folge einer *Eheschließung* mit einem ausländischen Partner. Die einschlägigen Konventionen wie auch die völkerrechtliche Literatur erklären daher zwar die Entstehung mehrfacher Staatsangehörigkeit im Hinblick auf die Unteilbarkeit der Loyalität, die Gefahr mehrfacher Inanspruchnahme und die damit verknüpften Rechtsunsicherheiten für im allgemeinen unerwünscht, aber nicht für völkerrechtlich verboten.

Das Übereinkommen des Europarats vom 6. Mai 1963 über die Verringerung der Mehrstaatigkeit und über die Wehrpflicht von Mehrstaatern, dem die Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1969 beigetreten ist, sieht in Art. 1 vor, daß volljährige Staatsangehörige einer Vertragspartei, die infolge einer ausdrücklichen Willenserklärung durch Einbürgerung, Option oder Wiedererlangung die Staatsangehörigkeit einer anderen Vertragspartei erwerben, ihre vorherige Staatsangehörigkeit verlieren; die Beibehaltung der vorherigen Staatsangehörigkeit ist ihnen zu versagen.

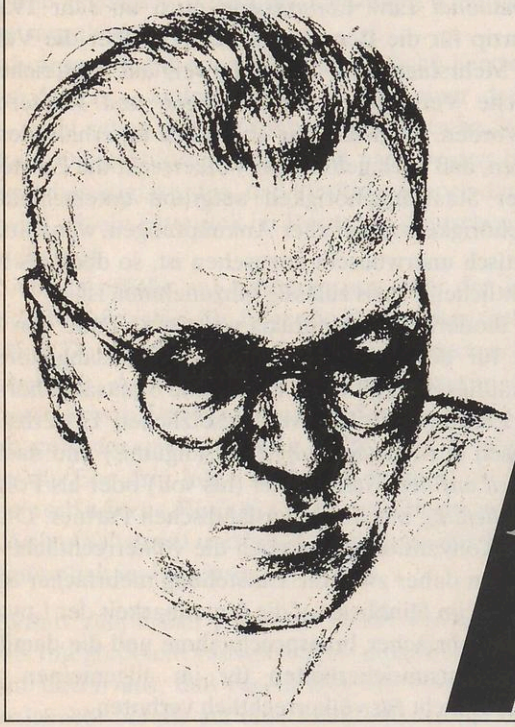
Der Anwendungsbereich des Übereinkommens ist seinem eindeutigen Wortlaut nach auf die Staatsangehörigen der Vertragsparteien des Abkommens beschränkt. Soweit aus dem Abkommen Pflichten entstehen, die mehrfache Staatsangehörigkeit zu verhindern, gelten diese ausschließlich für Angehörige der Vertragsparteien. Da die wichtigsten Anwerbestaaten ausländischer Arbeitnehmer wie z. B. Türkei und Jugoslawien dem Abkommen nicht beigetreten sind, ist insoweit der staatsangehörigkeitsrechtliche Handlungsspielraum der Bundesrepublik Deutschland durch das Übereinkommen in keiner Weise eingeschränkt.

Der in Art. 1 des Übereinkommens niedergelegte Grundsatz der Vermeidung der Mehrstaatigkeit wurde ohnehin schon alsbald nach Inkrafttreten des Übereinkommens im nationalen Recht zahlreicher Vertragsparteien nur noch eingeschränkt praktiziert. Das Mehrstaaterübereinkommen verbietet die Entstehung mehrfacher Staatsangehörigkeit nicht generell. Man war sich darüber im klaren, daß Ziel des Abkommens nicht sein sollte, die mehrfache Staatsangehörigkeit, die sich insbesondere aus dem Nebeneinander der Regeln des ius soli und ius sanguinis ergibt, zu beseitigen. Daraus folgt u. a., daß eine Erleichterung der Einbürgerung im Wege eines gesetzlichen Staatsangehörigkeitserwerbs, z. B. für *Ausländer der dritten Generation* nicht durch das Übereinkommen verboten wird.

Darüber hinaus haben die meisten Vertragsstaaten das Abkommen so ausgelegt, daß dadurch die erleichterte Einbürgerung eingewanderter Wanderarbeitnehmer und ihre Familienangehörigen unter Beibehaltung der bisherigen Staatsangehörigkeit nicht untersagt wird.

Auch zahlreiche Vertragsstaaten des Mehrstaaterübereinkommens haben mittlerweile Vorschriften zur staatsangehörigkeitsrechtlichen Integration eingewanderter Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen erlassen. Ein erheblicher Teil der Vertragsstaaten erreicht dies über einen gesetzlichen Erwerb der Staatsangehörigkeit kraft Geburt auf dem Territorium des Aufnahmelandes (Frankreich, Italien, die Niederlande). Wo dies nicht bereits aufgrund allgemeiner staatsangehörigkeitsrechtlicher Prinzipien (z. B. Großbritannien) erfolgt, sind besondere Erwerbstatbestände geschaffen

Biographie Alfred Delp



Im Erleiden der letzten Konsequenz, dem Tod am Galgen (2. Februar 1945), hat Alfred Delp Geschichte gemacht. Während der „politische Held" (Karl Rahner) verblaßt, gewinnt der Zeuge des Glaubens in der Biographie von Roman Bleistein faszinierend an Kontur. Denn nicht die Verstrickung in den 20. Juli wurde ihm letztlich zum Verhängnis, sondern sein Glaube an Jesus Christus, seine Hoffnung auf eine neue, soziale Gesellschaft, seine Option für Freiheit und Gerechtigkeit – nicht zuletzt auch sein jugendbewegtes, stürmisches Temperament und seine Sensibilität für die Nöte der Zeit.

532 Seiten, 49 Abbildungen, Feinleinen DM 58,–



Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
6000 Frankfurt 1

KNECHT

worden, die an die Geburt im Inland und zusätzliche Voraussetzungen (Geburt eines Elternteils oder beider Eltern im Inland; bestimmte inländische Aufenthaltsdauer der Eltern oder Großeltern zum Zeitpunkt der Geburt) anknüpfen. Eine durch den gesetzlichen Erwerb der Staatsangehörigkeit des Aufnahmelandes entstehende Mehrstaatigkeit wird dabei im Interesse der staatsangehörigkeitsrechtlichen Integration der Ausländer der zweiten oder nachfolgenden Generation generell hingenommen.

Alternativ oder kumulativ hierzu werden in den Vertragsstaaten Frankreich, Italien, den Niederlanden, Dänemark, Norwegen, Schweden und Luxemburg Ausländern der zweiten oder dritten Generation besondere Optionsrechte eingeräumt, deren Wahrnehmung im allgemeinen an die Voraussetzung der Geburt im Inland (Ausnahme: skandinavische Staaten) und eine bestimmte Aufenthaltsdauer im Inland geknüpft ist. Lediglich Luxemburg macht den Staatsangehörigkeitserwerb kraft Optionserklärung vom Nachweis des Verlusts der bisherigen Staatsangehörigkeit abhängig. Frankreich sieht einen Staatsangehörigkeitserwerb bereits kraft Gesetzes mit Erreichung der Volljährigkeit vor. Die Niederlande planen die Einführung eines weitergehenden Optionsrechts, das allein von einer bestimmten Aufenthaltsdauer abhängig ist und ohne Rücksicht auf eine etwa entstehende Mehrstaatigkeit jederzeit ausgeübt werden kann. Die in Italien ursprünglich bestehende Pflicht von Doppelstaatern, bei Erreichen der Volljährigkeit für eine Staatsangehörigkeit zu optieren, ist in der Staatsangehörigkeitgesetzgebung von 1992 aufgegeben worden. Von den durch das Mehrstaaterübereinkommen gebundenen Staaten halten daher lediglich die Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Luxemburg am Grundsatz fest, daß die Einbürgerung der Ausländer der zweiten oder nachfolgenden Generation prinzipiell den Verlust der bisherigen Staatsangehörigkeit voraussetzt.

Das Für und Wider doppelter Staatsbürgerschaft

Diese Entwicklung hat bereits in den siebziger Jahren dazu geführt, daß das Prinzip der Vermeidung von Mehrstaatigkeit zunehmend in Frage gestellt wurde. In zahlreichen Europaratsstaaten wurde ausländischen Ehegatten eigener Staatsangehöriger die Möglichkeit eingeräumt, durch Erklärung die Staatsangehörigkeit des anderen Ehegatten zu erwerben, wobei regelmäßig die Aufgabe der bisherigen Staatsangehörigkeit nicht mehr verlangt wurde. Hinzu kam das Bestreben, Kindern aus gemischten Ehen die Staatsangehörigkeit beider Elternteile zu gewähren, verbunden mit einem Optionsrecht bei Erreichen der Volljährigkeit. Das Ziel, die Einbürgerung der eingewanderten Wanderarbeitnehmergeneration wesentlich zu erleichtern, hat im Jahr 1991 zur Ausarbeitung des Entwurfs eines zweiten Änderungsprotokolls zum Mehrstaaterübereinkommen geführt. Danach soll für die im Aufnahmeland geborenen oder aufgewachsenen Ausländer der zweiten oder folgenden Generation, für die Ehegatten in gemischtnationalen Ehen und für die Kinder aus solchen Ehen eine Einbürgerung unter Beibehaltung der ursprünglichen Staatsangehörigkeit ermöglicht werden.

Doppelte Staatsangehörigkeit wird im internationalen Privatrecht häufig als Ursache von *Rechtsunsicherheit* und kollidierender Entscheidungen im In- und Ausland angesehen. Kollisionen können sich vor allem daraus ergeben, daß in den privat-, erb- und familienrechtlichen Beziehungen jeder der beiden Heimatstaaten die betreffenden Personen seinem eigenen Recht unterstellt. Allerdings wird die Gefahr kollidierender Entscheidungen in den privatrechtlichen Rechtsbeziehungen weitgehend dadurch eingeschränkt, daß aufgrund völkerrechtlicher Abmachungen die gegenseitige Anerkennung von gerichtlichen Entscheidungen zumindest im Verhältnis zu den Staaten, deren Angehörige für eine erleichterte Einbürgerung in Frage kommen, gesichert ist.

Rechtsunsicherheiten über den staatsangehörigkeitsrechtlichen Status einer Person können sich bei Doppelstaatern daraus ergeben, daß sowohl in den Heimatstaaten eines Doppelstaaters als auch in Drittstaaten die Anknüpfung an eine Rechtsordnung nicht eindeutig feststeht. Eine sich in der deutschen Praxis zunehmend durchsetzende Tendenz, bei Doppelstaatern auf die „effektive Staatsangehörigkeit" abzustellen, hat der Gesetzgeber im Jahre 1986 aus Gründen der „Rechtsklarheit und Praktikabilität" dahin korrigiert, daß bei Doppelstaatern vor deutschen Gerichten die deutsche Staatsangehörigkeit ohne Rücksicht auf Effektivitätskriterien maßgeblich ist. Der Gesetzgeber hat sich für die deutsche Staatsangehörigkeit entschieden, weil die Beachtung der effektiven Staatsangehörigkeit nach seiner Auffassung häufig zu Grenzfällen führte, in denen kein eindeutiger Vorrang einer Staatsangehörigkeit festgestellt werden konnte. Für die Sicherheit bei der Rechtsanwendung im Falle von Mehrstaatern wirft die Doppelstaatsangehörigkeit demnach kein Problem der gerichtlichen Praxis auf. Im allgemeinen braucht künftig nicht geprüft zu werden, ob der deutsche Staatsangehörige weiteren Staaten angehört und welche Staatsangehörigkeit gegebenenfalls die wirksamere ist.

Die Staatsangehörigkeit ist in den internationalen Beziehungen der Ausdruck einer dauernden Zugehörigkeit zu einem Völkerrechtssubjekt. Kraft seiner Personalhoheit über die eigenen Staatsangehörigen nimmt jeder Staat seine Staatsangehörigen strafrechtlich unter Umständen auch für im Ausland begangene Taten in Anspruch; er verpflichtet sie ggf. zur Rückkehr. Umgekehrt übt er in den internationalen Beziehungen diplomatischen und konsularischen Schutz aus und gewährt seinen eigenen Staatsangehörigen ein prinzipiell unentziehbares Aufenthaltsrecht.

Bei Doppelstaatern ergeben sich insoweit Defizite. Gegenüber dem Heimatstaat eines Doppelstaaters ist die Ausübung diplomatischen Schutzes nach der vorherrschenden Meinung grundsätzlich ausgeschlossen, und zwar selbst dann, wenn es

sich um eine formale Staatsangehörigkeit handelt. Drittstaaten sehen sich dennoch vor das Problem gestellt, an welcher Staatsangehörigkeit sie sich bei der rechtlichen Zuordnung eines Doppelstaaters orientieren sollen. Die Lehre von der effektiven Staatsangehörigkeit ist mit Unsicherheiten belastet und kann dazu führen, die von einem Doppelstaatsangehörigen selbst bevorzugte Anknüpfung außer acht zu lassen. Von der Zuordnungsfunktion der Staatsangehörigkeit ist daher Doppelstaatigkeit im Prinzip nachteilig, weil sie die Gefahr eines *Versagens des diplomatischen Schutzes* und kollidierender Inpflichtnahme erhöht.
Freilich wird auch die Gefahr kollidierender Inpflichtnahme in der Rechtswirklichkeit erheblich dadurch eingeschränkt, daß staatsbürgerliche Pflichten regelmäßig an zusätzliche Kriterien, wie z. B. den dauernden Wohnsitz im Inland, anknüpfen. Als praktisch bedeutsamer Konfliktfall bleibt die Wehrpflicht. Der Gefahr doppelter Inpflichtnahme begegnet Art. 5 des Mehrstaaterübereinkommens dadurch, daß der Mehrstaater seine Wehrpflicht nur gegenüber einem seiner Heimatstaaten erfüllen muß.

Soweit nicht ausnahmsweise in bilateralen Verträgen das Problem der doppelten Inanspruchnahme zum *Wehrdienst* geregelt worden ist, ergeben sich potentielle Konflikte daraus, daß Herkunftsländer potentieller Doppelstaater, wie insbesondere die Türkei und Jugoslawien, auch deutsche Staatsangehörige zur Wehrpflicht heranziehen könnten. Sobald entsprechende Abmachungen vorliegen, entfällt ein wesentlicher Hinderungsgrund, der bisher der Gewährung deutscher Staatsangehöriger unter Beibehaltung der bisherigen Staatsangehörigkeit entgegenstand. Freilich können die Probleme einer mehrfachen Inanspruchnahme von Doppelstaatern und daraus resultierender Pflichtenkollisionen noch nicht als vollständig gelöst angesehen werden. Derartige Probleme sind gegebenenfalls im Wege zweiseitiger Vereinbarungen über den Erwerb einer zweiten Staatsangehörigkeit und einem späteren Wechsel der aktiven Staatsangehörigkeit lösbar.

Konsequenzen aus einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß

Ein grundsätzlicher Einwand gegen die doppelte Staatsangehörigkeit wird in der mit der Staatsangehörigkeit verbundenen Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen und einer daraus abgeleiteten *gegenseitigen Treue- und Schutzpflicht* gesehen. Die mit der Staatsangehörigkeit verbundene Loyalität ist, wie auch die neuere Staatenpraxis aufweist, kein bloßes Relikt obrigkeitsstaatlichen Denkens oder eines „wilhelminischen" Staatsangehörigkeitsverständnisses. Sie hat auch in modernen republikanischen Staatswesen eine Bedeutung als Element dauernder Verbundenheit mit einem Personenverband behalten, der sich durch gemeinsame politische Grundüberzeugungen, eine gemeinsame Geschichte, Sprache und Kultur verbunden weiß.

Das Erfordernis der Identifikation mit einem Staatsvolk und seinen politischen, historischen und sozialen Einbindungen darf allerdings nicht losgelöst von der konkreten politischen und sozialen Situation, in der sich ein Staatsvolk befindet, definiert werden. Alle westeuropäischen Staaten befinden sich infolge der Zuwanderung ausländischer Arbeitnehmer und ihrer Familienangehöriger in einem tiefgreifenden Wandlungsprozeß. Dieser Wandlungsprozeß ist in allen westeuropäischen Staaten auf die Offenheit gegenüber den eingewanderten ausländischen Arbeitnehmern und ihren kulturellen Traditionen ausgerichtet. Dazu gehört, daß mit einer dauernden Anwesenheit auf dem eigenen Staatsgebiet und einer Integration in die sozialen und ökonomischen Verhältnisse des Aufnahmelandes politische Mitwirkungsrechte verbunden sind. Es widerspräche elementaren Demokratievorstellungen, einen erheblichen Teil der im Inland lebenden Bevölkerung für Generationen kraft ihrer Herkunft bzw. ausländischen Staatsangehörigkeit von der Teilhabe an der staatlichen Gemeinschaft auszuschließen.

Diese Veränderungen bleiben nicht folgenlos für die herkömmliche *Funktion der Staatsangehörigkeit.* Staatsangehörigkeit wird weniger als Ausdruck einer Abgrenzung gegenüber anderen Völkern, sondern vielmehr als Band der Zugehörigkeit zu einer politischen und sozialen Gemeinschaft verstanden. Mit diesem Staatsangehörigkeitsverständnis erscheint ein Konzept doppelter Loyalität durchaus vereinbar. Mit dem bisherigen Heimatstaat besteht auf der gemeinsamen Staatsangehörigkeit der Familienangehörigen und aufgrund gemeinsamer kultureller, religiöser und ethnischer Merkmale eine fortbestehende Verbundenheit. Zugleich sind die in Deutschland geborenen oder aufgewachsenen Ausländer der zweiten oder dritten Generation in Deutschland aufgrund von Sprache, Lebensgewohnheiten und Ausbildung häufig weitaus stärker verwurzelt als mit ihrem Heimatstaat. Mit zunehmender Aufenthaltsdauer wird daher eine von der Elterngeneration ererbte Rückkehrabsicht immer vager. Doppelstaatigkeit hat denn auch – soweit ersichtlich – bisher nicht zu Problemen im Hinblick auf die Stabilität der politischen, wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen Ordnung der Aufnahmestaaten geführt.

Hinzu kommt die wirtschaftliche und *politische Integration in Westeuropa.* Mag es auch als verfrüht erscheinen, aus den europäischen Entwicklungen bereits den völligen Funktionsverlust der nationalen Staatsangehörigkeiten abzuleiten, so ist doch unverkennbar, daß die Zugehörigkeit zur Europäischen Gemeinschaft für die Rechte und Pflichten des einzelnen immer bedeutsamer wird. Damit wird aber zugleich das Bedürfnis nach einer Angleichung der Zugangsbedingungen zur Gemeinschaft wachsen. Eine über Generationen hinweg grundsätzlich unterschiedliche Behandlung der in die Gemeinschaft eingewanderten Bevölkerung aus Drittstaaten wird in einem offenen und für alle europäischen kulturellen Strömungen aufgeschlossenen Europa als immer weniger akzeptabel erscheinen.

Allerdings sollte die kraft Gesetzes oder auf Antrag erworbene deutsche Staatsangehörigkeit durch eine zu weit gehende Absenkung der Eintrittsvoraussetzung *nicht zur billigen Münze verkommen.* Die Staatsangehörigkeit ist kein beliebig wechselbares Hemd, dessen man sich je nach den aktuellen Gegebenheiten zum eigenen Vorteil bedienen kann. Neben einem gesicherten Aufenthaltsrecht, d. h. der Zulassung zur Einwanderung ins Bundesgebiet, sollte daher prinzipiell an den herkömmlichen Erfordernissen für die Einbürgerung, insbesondere die Fähigkeit zur Bestreitung des Lebensunterhalts, strafrechtliche Unbescholtenheit und deutsche Sprachkenntnisse festgehalten werden. Das schließt die Schaffung gesetzlicher Erwerbstatbestände, die an die Geburt im Inland und die Integration der Eltern im Bundesgebiet anknüpfen, nicht aus. Um rechtzeitig eine Ausgrenzung in Schule und Gesellschaft zu verhindern, sollte daher das bisher geltende Abstammungsprinzip in vorsichtiger Weise durch das Territorialitätsprinzip ergänzt werden, sofern sichergestellt ist, daß auf diese Weise keine bloßen „Papierdeutschen" erzeugt werden. Insoweit kann der Blick über die europäischen Grenzen und die dort in den letzten Jahrzehnten gesammelten Erfahrungen auch für unsere Diskussion um die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts wertvolle Erkenntnisse liefern.

Kay Hailbronner

Ein bedingtes Ja ist geboten

Chancen und Risiken der Gentechnik

Das vor drei Jahren verabschiedete Gentechnikgesetz steht derzeit zur Novellierung an. Während auf der einen Seite vor den unabsehbaren Risiken des Einsatzes gentechnischer Verfahren gewarnt wird, sehen andere in der Gentechnik eine verheißungsvolle Schlüsseltechnologie, die um der Konkurrenzfähigkeit Deutschlands willen entschieden vorangetrieben werden müsse. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie in Mainz, stellt im folgenden Beitrag die verschiedenen Anwendungsgebiete der Gentechnik dar und unternimmt eine ethische Bewertung aus theologischer Sicht.

Während zu Beginn der 80er Jahre die deutsche Öffentlichkeit ein geradezu auffälliges Desinteresse an dem Thema Gentechnik aufwies, hat sich dies zwischenzeitlich geändert. Das ist vor allem auf die vom Deutschen Bundestag eingesetzte Enquete-Kommission „Chancen und Risiken der Gentechnologie" (1984–1987) zurückzuführen. Die politisch-rechtliche Debatte über die gentechnische Forschung und Produktion wurde mit der *Verabschiedung des Gentechnikgesetzes 1990* vorläufig beendet. Weiterer Diskussionsbedarf zeichnet sich aber bei der Freisetzung gentechnisch veränderter Pflanzen und Tiere sowie bei der Frage gentechnisch hergestellter Lebensmittel ab. Die Anwendung gentechnischer Methoden am Menschen harrt noch einer gesetzlichen Regelung – vor allem die Anwendung gentechnischer Analysen am Menschen steht hierbei im Mittelpunkt der Diskussion.

Die derzeit ausgetragene Kontroverse um die Gentechnik hängt insbesondere mit der geplanten *Änderung* des gerade drei Jahre alten Gentechnikgesetzes zusammen. Mitte November 1992 hatte der Bundestag die Bundesregierung aufgefordert, das bestehende Gesetz zu novellieren. Inzwischen liegt ein entsprechender *Referentenentwurf* vor. Danach geht es vor allem darum, einige Regelungen an geltendes EG-Recht anzupassen und Forschung und Industrie „von sachlich nicht erforderlichen und damit unverhältnismäßigen Beschränkungen zu befreien". Es ist davon auszugehen, daß die Novellierung ohne große Änderungen den Bundestag passiert, die Regierungskoalition und die SPD sind sich im grundsätzlichen einig; im Bundesrat dagegen ist mit einer Kontroverse zu rechnen.

In der Bevölkerung ist die Gentechnik *bislang nicht mehrheitsfähig.* Einer im Auftrag des Deutschen Bundestags von der Basis Research, Frankfurt, 1992 in den alten und neuen Bundesländern durchgeführten repräsentativen Meinungsumfrage nach sprechen sich 41,7 Prozent gegen die Gentechnik aus; 29,2 Prozent sind unentschieden und nur 29,1 Prozent sind dafür. Dieses negative und pauschale Urteil über *die* Gentechnik verliert allerdings mit zunehmender Konkretisierung und Differenzierung gentechnischer Anwendungsmöglichkeiten an Bedeutung. Je nach wahrgenommenem Nutzen schwanken die Urteile zwischen stark überwiegender Akzeptanz, zum Beispiel bei gentechnisch hergestellten Medikamenten, und überwiegender Ablehnung, etwa bei gentechnisch hergestellten Lebensmitteln. Wie interessant die Ergebnisse der Demoskopie im Hinblick auf ihren Informationsgehalt für Wirtschaft, Medien, Politik und selbst für die Kirchen auch sein mögen, Politik läßt sich damit nur bedingt machen, Glaube und Ethik schon gar nicht. Die Demoskopie mag zwar Einsicht in die Wertvorstellungen moderner Gesellschaften geben, aber für die Ethik wäre es ein schwerer methodischer Fehler, würde man die Normen schlechterdings an der öffentlichen Meinung ausrichten.

Unter Gentechnik versteht man Eingriffe in das molekulare Gefüge des Erbmaterials mit dem Ziel der Identifizierung, Isolierung, Neukombination und Übertragung auf andere Organismen. Damit sind die Bereiche der Reproduktionsbiologie, Fortpflanzungsmedizin oder Embryonenforschung ausgeschieden, die selbst keine Gentechnik sind, freilich zum Ausgangspunkt für gentechnische Forschungen und Arbeiten gemacht werden können. Die Gentechnik gehört zusammen mit der Biotechnik, deren Teil sie ist, der Mikroelektronik und der Informationstechnik zu den sogenannten *Schlüsseltechniken,* die für den Erfolg eines Landes im internationalen Wettbewerb entscheidend sind.

Es ist davon auszugehen, daß sich die ethischen Probleme meist als umso neuer und grundsätzlicher erweisen, je neuer die technischen Methoden sind und je tiefer und verändernder sie in die Natur eingreifen. Das *spezifisch Neue der Gentechnik* ist die gezielte Behandlung und die gesteuerte Übertragung spezifischer Gene in neue biologische Zusammenhänge. In der Natur ist die Kombination von Genen nicht beliebig möglich, ihre Grenze bestimmt die jeweilige Art. Wenn es dennoch in sehr seltenen Fällen zur Kreuzung verschiedener Arten kommt, so sind diese, wenigstens bei Tieren, nicht entwicklungs- oder lebensfähig oder doch zumindest unfruchtbar. Mit der Gentechnik ist es nun möglich, die strengen Barrieren, welche die Natur gegen die Verschmelzung verschiedener Arten errichtet hat, zu überspringen und somit neue Lebewesen zu erzeugen.
Ein Weiteres kommt hinzu: Das für die Natur charakteristische Zufallsgeschehen wird mittels der Gentechnik zu einem planbaren und gezielten Handeln, wobei alle Anstrengungen dahin gehen, die Gene nicht mehr von Lebewesen als vorgefertigte Elemente zu übernehmen, sondern aus organischer Substanz selbst zu synthetisieren. Schließlich beschleunigt sich durch die Gentechnik der zeitliche Ablauf der natürlichen Evolution. Damit entfallen die *Sicherungsmechanismen,* über welche die Evolution verfügt, insofern in ihr nämlich jede Mutation nur in wenigen Individuen vorhanden ist und für jeden Schritt der Veränderung diese in der Umwelt überleben müssen. Die *ethischen Probleme* resultieren zwar aus der technischen Neuheit der Methode, mehr aber noch aus den Zielen, die der Mensch damit verfolgen kann. Die Umsetzung der neuen Methoden und Möglichkeiten in den Bereich des Nutzbaren geschieht in unterschiedlichen Anwendungsfeldern: Natur und Umwelt, Pflanzen- und Tierzucht, Medizin und Pharmazie, Gentechnik am Menschen.

Was kann die theologische Ethik sagen?

Wenn sich die Theologie der gentechnischen Herausforderung stellt, hat sie sich zunächst mit Skepsis und Voreingenommenheiten auseinanderzusetzen. Man erwartet von ihr keine Hilfe zur Lösung der Gegenwartsprobleme. Eine andere Schwierigkeit besteht darin, daß der Glaube immer mehr auf den Bereich des institutionellen Christentums und auf das Private eingeschränkt und ihm eine universale Geltung abgesprochen wird. Wenn sich die Theologie dennoch in den ethischen Diskurs über das Woraufhin gentechnischen Handelns einmischt, dann aufgrund der Überzeugung, daß sich vom Glauben und der ethischen Tradition her durchaus beachtenswerte Gesichtspunkte für diesen Diskurs ergeben. In der christlichen Tradition sind eine Fülle von Erfahrungen aufbewahrt für eine lebenswerte Gestaltung der Welt, *Lebenswissen,* das auch in unserer weithin säkularisierten Gesellschaft noch viele Werthaltungen und Handlungen bestimmt.

Angesichts der aktuellen gentechnischen Herausforderung legt sich für die theologische Ethik zur Orientierung der Rückgriff auf die *Bibel* als Quelle und Vermittlungsinstanz von Glaubens-, Wert- und Moralvorstellungen nahe. Dieser Rückgriff ist aber nicht so einfach, wie man dies vielleicht gemeinhin annimmt. Biblische Ethik ist kontextuell, d. h. sie ist zeitgebunden und situationsbedingt. Daher kann exegetisch erfaßtes Ethos nicht einlinig ins Heute übertragen und als eine aktualisiert-geoffenbarte (sogenannte übernatürliche) Ethik ausgegeben werden. Deshalb sind auch von einer biblischen Ethik keine konkreten Handlungsanweisungen für gentechnische Probleme mit ihren verschiedenartigen und komplizierten Detailfragen zu erwarten, wohl aber ethische *Grundorientierungen.*
Zur Beantwortung unserer gen-ethischen Fragestellung sind insbesondere die biblischen *Schöpfungstexte* maßgebend. Eine grundsätzliche Bewertung der Gentechnik ist eng verbunden mit der Frage nach der Erlaubtheit menschlicher Eingriffe in die Natur überhaupt. Die biblischen Schöpfungsberichte lassen zwei Perspektiven erkennen: Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht ist in Gen 1,28 die Rede vom „Untertanmachen der Erde"; im jahwistischen Schöpfungsbericht (Gen 2,15) vom „Bebauen und Bewahren". Will man der Intention des Alten Testaments gerecht werden, müssen beide Linien beachtet werden und nicht nur die Linie, die den eigenen Interessen oder denen der Zeit am besten entspricht. Menschliches *Eingreifen in die Natur* ist von den Schöpfungsberichten legitimiert und hat sich oft als lebensnotwendig erwiesen. Denn die faktisch vorfindliche Natur ist auch eine „gefallene", in der nicht nur Gottes Weisheit, sondern auch das Böse am Werk ist, und zwar vor allem durch die sich in der Natur entladenen negativen Kräfte, durch Zerstörerisches und durch Katastrophen.

Von dieser Sichtweise her ist der Eingriff in die Natur erlaubt, vor allem dann, wenn er auf Minderung des Zerstörerischen abzielt und aus treuhänderischer „Heger-Verantwortung" des Menschen heraus geschieht. Im Verlauf der Geschichte hat der Mensch immer wieder in die Natur eingegriffen und eingreifen müssen. Die Urbarmachung der Erde, jeder ärztliche Eingriff, ja jede Form von Kultur ist ein Eingreifen in die Natur. Der Mensch muß also um seiner selbst willen über die Natur verfügen und sie doch als Schöpfung Gottes zugleich in ihrem Selbstsein respektieren. Sodann sind die Aussagen der

Bibel zur *Sünde* (vgl. Gen 3–11) Hinweis darauf, daß der Mensch weder die Grenze seines Wissens und Könnens noch seiner Fehlbarkeit anerkennt und in seiner Neugierde und seinem begehrenden Besitzstreben mitsamt seiner Vernunft dem „anthropozentrischen Hochmut" *(Ulrich Eibach)* verfällt. Demgegenüber hat die Theologie zu zeigen, daß wahre Freiheit sich gerade im *Verzicht auf das „Machen des Machbaren"* bewährt, also in der Selbstbeschränkung, in der Anerkennung von Grenzen und in der Ehrfurcht vor Leben und Schöpfer. Der Mensch darf und soll schöpferisch tätig werden, aber nie vergessen: Der Schöpfer ist er nicht. Den skizzierten schöpfungstheologischen Grundlinien nach steht also nicht das „Ob" des Eingriffs in die Natur zur Frage, sondern das „Wie". Es geht um die Auswahl der ethisch verantwortbaren Forschungsaktivitäten und Anwendungen.
Die obigen, auf der schöpfungsethischen Ebene gewonnenen Einsichten stellen *allgemeine Prinzipien* dar für eine notwendige, aber nicht hinreichende Bestimmung des sittlich Richtigen. Auf einer zweiten bzw. mittleren Ebene müssen daher *normative Leitgedanken* formuliert werden, die zugleich bei anstehenden Güterabwägungen als Vorzugsregeln fungieren. Auf einer dritten Ebene kommt es dann schließlich zu *konkreten Urteilen;* es handelt sich dabei in aller Regel um gemischte normative Urteile, die außer einem sittlichen Werturteil auch eine empirische Komponente enthalten.

Eine Fülle von Anwendungsmöglichkeiten

Ohne Zweifel tun sich auf dem Gebiet von *Natur und Umwelt* viele Chancen auf, insbesondere in dem mit Dringlichkeit zu behandelnden ökologischen Bereich (z. B. Entsorgung von Schadstoffen und Abbau von Ölverschmutzungen auf dem Meer). Doch hier wird ein Moment, das auch die übrigen Anwendungsbereiche betrifft, in besonderem Maße evident: das Problem der *Freisetzung.* Die Risiken der Freisetzung genetisch manipulierter Organismen sind *noch nicht ausreichend erforscht.* Denkbar wäre, daß sich solche neuen Lebewesen von ihrem vom Menschen geplanten Auftrag emanzipieren können und ihre eigene Umwelt- und Mutationslaufbahn einschlagen. Mikroorganismen sind in ihrem Verhalten noch weniger regulierbar als höhere Lebewesen, sie sind vor allem kaum aus der Natur rückholbar.
Eine Freisetzung ist ethisch nur zu rechtfertigen, wenn ihr *gründlichste Sicherheitsuntersuchungen* vorangegangen sind. Die Eintrittswahrscheinlichkeit von Negativfolgen muß angesichts des Schadenpotentials bestmöglich minimiert werden. Dabei ist jegliches Risiko, daß es zu unbeabsichtigten Nebenwirkungen oder Beeinträchtigungen anderer Organismen kommt, soweit wie eben möglich auszuschließen.

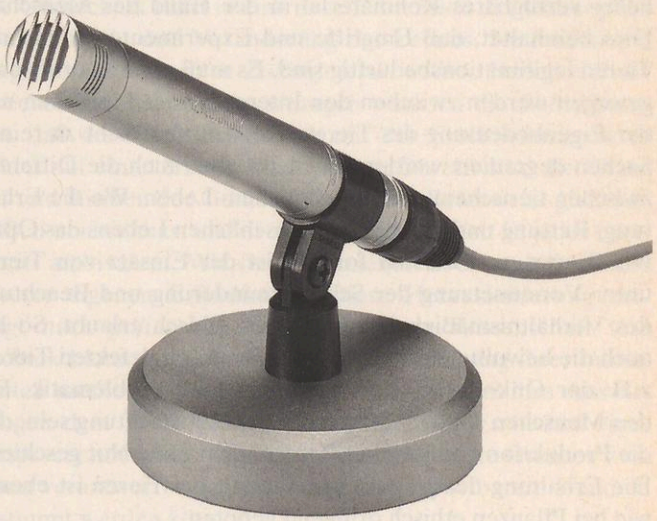
Die gentechnische Optimierung von *Pflanzen* (z. B. Ertragssteigerung, Resistenz gegen Schädlinge und Herbizide, Pflanzen, die auf trockenem oder nassem Boden wachsen, die Stickstoff aus der Luft selbst oder mit Hilfe von Bakterien

Strässer – Elektroakustik für den besseren Ton...

Bei höchsten Anforderungen an die Übertragungsqualität ist unser Studio-Kondensatormikrofon CM 90 die richtige Lösung (Abb. mit Tischstativ S 90). In Verbindung mit unseren Automatik-Mischverstärkern und den formschönen schmalen Tonstrahlern erhalten Sie die perfekte Beschallung.

Bitte fordern Sie unseren Katalog an.
Wir beraten Sie gern – auf Wunsch ist auch ein kostenloser Probeeinbau möglich.

Strässer GmbH & Co KG
Löwentorstraße 36–38 · D-70191 Stuttgart
Telefon 07 11/81 45 21 · Telefax 07 11/8 56 74 68



STRÄSSER
ELEKTRO-AKUSTIK

binden) stellt gegenüber der traditionellen Züchtigungsmethode nichts grundlegend Neues dar. Das Einbringen neuer Gene und die Zellfusion machen die Pflanzenzüchtung zielgerichteter und bringen sie schneller voran. Mit Hilfe der Gentechnik soll auch die Qualität der *Lebensmittel* verbessert werden (z. B. höherer Nährwert, harmonischere Zusammensetzung, bessere Verdaulichkeit). Man hofft so vor allem, die in immer stärkerem Maße auf uns zukommenden Probleme im Ernährungsbereich, insbesondere in den Ländern der Dritten Welt, wenigstens teilweise in den Griff zu bekommen. Zwar mag der Hunger in der Welt kurzfristig ein Verteilungsproblem sein, langfristig gesehen ist er nur durch *effiziente Landwirtschaft* zu lösen.
Dennoch empfiehlt sich gerade beim Einsatz der Gentechnik in der Landwirtschaft ein behutsames und vorausschauendes Vorgehen. Nicht zu Unrecht weisen Kritiker darauf hin, daß herbizidresistente Pflanzen und ertragreichere Sorten wohl weniger oder gar nicht in den Entwicklungsländern zum Einsatz kommen werden – nicht zuletzt wegen des Mangels an Know-how einer wissenschaftlich fundierten Landwirtschaft –, sondern überwiegend in den hochindustrialisierten Staaten. Des weiteren wird darauf hingewiesen, daß es durch gentechnische Neukombinationen von Pflanzen nicht zu einer Verminderung der Artenvielfalt (genetische Erosion) oder gar zu einem Verlust der Arten kommen dürfe, weil die Artenvielfalt eine Voraussetzung für die Regeneration und Fortentwicklung unseres Biotops Erde ist.

Im Bereich der gentechnischen Veränderung von *Tieren* (z. B. krankheits- und streßresistente Tiere, Qualitäts- und Quantitätssteigerung von Nutztieren) gilt es grundsätzlich zu bedenken, daß Tiere Mitgeschöpfe sind – und nicht einfach beliebig verfügbares Rohmaterial in der Hand des Menschen. Dies beinhaltet, daß Eingriffe und Experimente an und mit Tieren legitimationsbedürftig sind. Es muß verantwortlich abgewogen werden zwischen den Interessen des Menschen und der Eigenbedeutung des Tieres. Tiere dürfen nicht zu reinen Sachen degradiert werden. Es bleibt aber auch die Differenz zwischen tierischem und menschlichem Leben. Wo die Erhaltung, Rettung und Förderung menschlichen Lebens das Opfer von Tieren unabweisbar fordert, ist der Einsatz von Tieren unter Voraussetzung der Schmerzminderung und Beachtung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes ethisch erlaubt. So hat auch die bewußte Herstellung von genetisch defekten Tieren, z. B. der Onkomaus, ihre eigene ethische Problematik. Für den Menschen sollte es ein Gebot der Selbstachtung sein, daß die Produktion von kranken Tieren nicht ohne Not geschieht. Die Erhaltung der genetischen Vielfalt bei Tieren ist ebenso wie bei Pflanzen ethisch dringend geboten.

Beim Einsatz der Gentechnik im *pharmazeutischen Bereich* ist insbesondere die therapeutische Perspektive von Interesse. Die Gentechnik hat die Möglichkeit eröffnet, Stoffe herzustellen, die für die menschliche Diagnostik und Therapie lebenswichtig sein werden und die auf anderem Weg gar nicht, schwierig oder sehr teuer herzustellen sind. So wird man beispielsweise gegen die gentechnische Produktion von Impfstoffen gegen Malaria, Lepra und AIDS, von Humaninsulin, Interferon, TPA, ein Mittel zur Krebstherapie, kaum etwas einwenden können. Freilich besteht die Gefahr, daß man sich bei optimalem Vorhandensein solcher Pharmaka damit zufrieden gibt, die Symptome zu kurieren, und nicht mehr ernsthaft nach den Ursachen forscht.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage der *Patentierung* von gentechnischen Verfahren und Produkten. Die Diskussion und die Rechtslage sind vielschichtig. Einerseits befürchtet man, daß durch die Patentierung der besondere moralische Status von Lebewesen ausgehöhlt werde, andererseits betont man, daß damit Verfahren und Organismen allgemein zugänglich werden, statt privilegiertes Herrschaftswissen bestimmter Firmen zu bleiben.

Der Einsatz genetischer Analysen und Gentherapien beim Menschen

Schließlich wäre noch die Gentechnik am *Menschen* zu beleuchten. Die Forschung ist hier vor allem auf zwei Bereiche konzentriert, auf genetische Analysen (Genkarte, pränatale Diagnostik, Analysen an Arbeitnehmern, bei Gerichtsverfahren und im Versicherungswesen) und auf die Gentherapie (somatische Gentherapie, Keimbahntherapie).

Im Mittelpunkt der Diskussion steht derzeit die Erstellung einer *vollständigen Genkarte* (Genomanalyse). Eine solche Genkarte kann unser Wissen über den Menschen erweitern, sie kann Auskunft über den Verlauf der Evolution geben, die Veranlagung für Krankheiten erkennen helfen, zu deren Aufklärung und Vorbeugung beitragen (prädikative Medizin). Allerdings klafft die Schere zwischen Diagnose und Therapie noch weit auseinander. Ist hier das Nichtwissen um die Krankheit nicht besser und barmherziger als das Wissen und Nichthelfenkönnen? Ferner besteht die Gefahr, daß der Mensch biologisch verengt und nur noch als Produkt seiner Gene gesehen wird.

Die *pränatale Diagnostik,* mit der bestimmte Krankheiten des Kindes schon vor der Geburt festgestellt werden können, ermöglicht es, grundlos besorgte Eltern zu beruhigen. Weiterhin können Eltern so darauf vorbereitet werden, sich auf die Geburt eines kranken oder behinderten Kindes einzustellen. Zugleich wird die Möglichkeit geschaffen, frühzeitig eine Therapie zu entwickeln. Pränatale Diagnostik kann aber auch dazu benutzt werden, das erwartete Kind, wenn es krank ist oder den Vorstellungen der Eltern nicht entspricht, zu töten. Ethisch ist pränatale Diagnostik nur insoweit vertretbar, als sie der Gesundheitsvorsorge von Mutter und Kind dient und das Lebensrecht des ungeborenen, auch des behinderten Kindes achtet. Sie verbietet sich, wenn sie, was häufig der Fall ist, mit der Zielsetzung eines Schwangerschaftsabbruches durchgeführt wird.

Genetische Analysen an Arbeitnehmern dienen der Feststellung berufsrelevanter, genetisch bedingter Gefährdungen. Sie können zur Verbesserung des individuellen Arbeitsschutzes und der arbeitsmedizinischen Vorsorge beitragen und Berufskrankheiten vermeiden helfen. Andererseits besteht auch die Möglichkeit, sie gegen den Arbeitnehmer zu verwenden, indem die genetische Konstitution zum wesentlichen Auswahlkriterium gemacht wird und somit die Arbeitsplatzchancen deutlich gemindert werden. Auch ist die Gefahr zu sehen, daß die über den Arbeitnehmer gesammelten Informationen Verwendung finden, die über die Eignungsrelevanz für den Arbeitsplatz hinausgeht. Vom ethischen Standpunkt aus muß daher zunächst darauf hingewiesen werden, daß eine genetische Analyse nur nach vorheriger Einwilligung des Arbeitnehmers durchgeführt werden darf. Des weiteren dürfen genetische Dispositionen nur erfaßt werden, wenn eine schwerwiegende gesundheitliche Schädigung des Arbeitnehmers oder Dritter zu befürchten ist. Eine genetische Analyse sollte auch nur zulässig sein, wenn andere diagnostische Methoden keine vergleichbaren Erkenntnisse ermöglichen. Zudem verbietet es das Persönlichkeitsrecht des Arbeitnehmers, ein umfassendes Profil seiner genetisch bedingten Eigenschaften zu erheben.

Inzwischen hat die genetische Analyse auch Eingang in *gerichtliche Verfahren* gefunden, und zwar zur Täteridentifizierung und zum Vaterschaftsnachweis (genetischer Fingerabdruck). Die Untersuchungsmethode, die ausschließlich verfahrensrelevante Tatsachen aufdeckt und keinen persönlichkeitsrelevanten Informationsüberschuß erzeugt, erscheint auch gegen den Willen des Betroffenen ethisch vertretbar, da hier das Interesse an der Wahrheitsfindung überwiegt.
Diskutiert wird weiterhin der Einsatz der genetischen Analyse im privaten *Versicherungswesen.* Vor Abschluß einer Kranken-, Lebens- oder Berufsunfähigkeitsversicherung sollen mit Hilfe einer genetischen Analyse die Risiken (Lebenserwartung, mögliche Gesundheitsschäden) möglichst genau eingeschätzt und soll dementsprechend der Versicherungsvertrag ausgestaltet werden. Aus ethischer Sicht bestehen hier große Bedenken. Solche Analysen stehen im Widerspruch zum Sinn einer Versicherung, der darin besteht, zukünftige Risiken aufzufangen und nicht darin, sie möglichst geschickt auszuschließen. Um den Befürchtungen vom gläsernen Menschen entgegenzutreten, muß für alle Bereiche der genetischen Analyse ein effektiver *Datenschutz* gefordert werden.

Gentherapie verfolgt das Ziel, genetisch bedingte oder mitbedingte und bislang unheilbare Krankheiten zu heilen oder gar nicht erst zum Ausbruch kommen zu lassen, und zwar nicht durch Beseitigung der Symptome, sondern durch Behebung der Krankheitsursache. Derzeit eignet sich die Gentechnik allenfalls für die Behandlung monogener Erbkrankheiten, welche auf der veränderten Struktur eines einzelnen Gens beruhen. Für die ethische Beurteilung der Gentherapie sind zwei Therapieansätze von grundsätzlicher Bedeutung. Die inzwischen auch in der Bundesrepublik Deutschland angelaufene *somatische Gentherapie* ist auf nicht ordnungsgemäß arbeitende Körperzellen gerichtet. Sie bleibt auf die Person des behandelten Menschen begrenzt. Insofern wirft sie jene ethischen Fragen auf, die alle neuen Behandlungsmethoden mit sich führen, stellt aber kein qualitativ neues ethisches Problem dar.
Die *Keimbahntherapie* ist ein Eingriff in die Erbinformation solcher Zellen, aus denen die Keimzellen hervorgehen (Keimbahn); sie kann aber auch an den Keimzellen selbst, an befruchteten Eizellen und an frühembryonalen, noch totipotenten Zellen ansetzen. Ein solcher Eingriff bewirkt nicht nur eine Veränderung bei dem Menschen, bei dem er vorgenommen wird, sondern ist zugleich auch eine Festlegung der genetischen Eigenschaften der Nachkommen dieses Menschen. Ihre ethische Unvertretbarkeit leitet sich aus folgenden Argumenten ab: Man kann nicht ausschließen, daß solche Eingriffe zu irreparablen Schäden führen und sich sogar persönlichkeitsverändernd auswirken. Ferner besteht die Gefahr, daß diese Maßnahmen zur Menschenzüchtung mißbraucht werden, außerdem sind zur Entwicklung dieser Therapie verbrauchende Experimente mit menschlichen Embryonen erforderlich, die man im Interesse des Vorrangs des Lebensschutzes gegenüber dem Schutz der Gesundheit ablehnen muß. Schließlich stellt die Keimbahntherapie einen Verstoß gegen die menschliche Würde dar, denn zur Idee des Menschen gehört es, nicht „Produkt der Technik", sondern „Zufall der Natur" zu sein (*Reinhard Löw*).

Bezugspunkt Menschenwürde – Gentechnik in Grenzen

Die Gentechnik führt in eine neue Dimension der technischen Bemächtigung und Veränderung des Lebens. Sie fordert die Frage heraus, *wie wir in Zukunft leben wollen.* Neben vielversprechenden Zukunftserwartungen wachsen die Befürchtungen, daß die Wissenschaft sich mit der Erschließung dieses Feldes auf einen Irrweg begeben hat. Derzeit sind die Chancen und Risiken der Gentechnik in ihrer Reichweite gleichermaßen unabsehbar, und in einer endlichen Welt ist jeder Fortschritt ambivalent. Wir sind Nutznießer, aber auch Bedrohte unserer eigenen Erfindungen. Diese Herausforderung verlangt nach *politischen Antworten,* denn Wissenschaft und Technik bieten nicht schon durch die Befolgung ihrer immanenten methodischen Regeln eine Gewähr, daß ihre Auswirkungen dem Wohl der Menschheit dienen. Es bedarf eines entsprechenden *Maßstabes,* mit dessen Hilfe die Grenzen zwischen verantwortbarem und nicht verantwortbarem Handeln bestimmt werden können.

Christen haben hier einen eigenen Beitrag einzubringen, der insbesondere auf dem *schöpfungsethischen Fundament* aufbaut und sich jeweils an den Herausforderungen biotechnischer Machbarkeit wird erproben müssen. Es scheint weder möglich noch sinnvoll oder gar ethisch geboten, generell auf alle wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten der Gentech-

nik zu verzichten; es ist aber auch nicht verantwortlich, sich ihnen blindlings anzuvertrauen. Also *kein kategorisches Nein* zur Gentechnik, sondern ein *bedingtes Ja* sowohl zur Grundlagenforschung als auch zur Anwendung. Entscheidend ist dabei die Achtung vor der Würde des Menschen und der nichtmenschlichen Natur. Die Wirkungen der Gentechnik dürfen die angemessene Lebensfähigkeit des Menschen und der übrigen Natur weder zerstören noch gefährden. Hierbei haben Maßnahmen zur Entlastung der Umwelt von Schadstoffen Vorrang vor einer gentechnisch manipulierten und kontrollierten Anpassung von Pflanzen, Tieren und Menschen an schädliche Umweltverhältnisse. Das Recht auf nicht kontrolliertes und manipuliertes Erbgut hat Vorrang vor nicht eindeutig therapeutisch motivierten Eingriffen. Über der berechtigten Verminderung von Leiden darf es niemals zu einer frevelhaften Verbesserung des Lebens nach menschlichen Züchtungsutopien kommen.

Die Gentechnik betrifft uns alle. Mit der Novellierung des Gesetzes ist das Problem Gentechnik nicht erledigt. Der Diskurs über ihre Wege, Ziele, Folgen und Kontrolle muß und wird weitergeführt werden. Die *Kirche* hat hierbei einen mehr oder minder großen Einfluß, den sie auf den ihr möglichen Ebenen nutzen muß. *Johannes Reiter*

Nicht länger die stille Reserve

Allensbach-Studie zum Thema Frau und Kirche

Besonders das Leben der Kirche vor Ort ist deutlich vom überdurchschnittlichen Engagement der Frauen geprägt. Ebenso wie im Gottesdienst dominieren sie bei den ehrenamtlich wahrgenommenen karitativen und sozialen Aufgaben. Auch die religiöse Erziehung ruht vorwiegend auf ihren Schultern, wenigstens bisher. Der sich in den letzten Jahren beschleunigende Exodus der Katholikinnen aus ihrer Kirche, den die neueste Allensbach-Studie deutlich dokumentiert, stellt in vieler Hinsicht eine Herausforderung dar.

Es sei höchste Zeit für neue Anstrengungen im Gespräch zwischen den Frauen und der Kirche, aber es sei – Gott sei Dank – längst nicht alles verspielt. Dies war eine erste Reaktion des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* auf die Ergebnisse der vom Allensbacher Institut für Demoskopie durchgeführten Studie „Frauen und Kirche". Diese Untersuchung der religiösen Einstellungen von Frauen und deren Beziehung zur Kirche vor dem Hintergrund der veränderten weiblichen „Normalbiographie" hatte das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben.

Ernsthafte Überraschungen wird man sich von dieser Studie jedoch kaum erwartet haben, nachdem die Bischöfe bereits in ihrer Stellungnahme zu den „Lineamenta" zur Laien-Bischofssynode von 1987 das Thema Frau in der Kirche mit der Aussage einleiteten: Zumindest in den westlichen Industriegesellschaften zeige sich eine rapide Abnahme der Identifikation der Frauen mit der Kirche; Umfragen hätten deutlich gezeigt, daß die Zahl der in der Kirche engagierten Frauen sich im Laufe der letzten Jahre in der Bundesrepublik um die Hälfte verringert habe (vgl. HK, Juli 1986, 328). Im Spätjahr 1984 hatte *Gerhard Schmidtchen* seine Studie „Die Situation der Frau. Trendbeobachtungen über Rollen- und Bewußtseinsveränderungen der Frauen in der Bundesrepublik Deutschland" vorgelegt. Diese ging auf die Initiative des ehemaligen Sekretärs der Deutschen Bischofskonferenz und späteren Augsburger Pastoraltheologen, *Karl Forster,* zurück, der selbst auch teilweise an der Auswertung der Ergebnisse beteiligt war (vgl. HK, November 1984, 527 ff.). Eine weitere Daten-Quelle, um die religiöse und kirchliche Gebundenheit der bundesdeutschen Frauen im gesamtgesellschaftlichen Kontext auszuloten, bot der von Allensbach vorgenommene Auswertungsbericht zur sogenannten internationalen Werte-Umfrage, die 1981/82 in elf europäischen Ländern und in den USA durchgeführt worden war. (Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987; vgl. HK, August 1987, 383 ff.).

Beschleunigte Erosion der Kirchenbindung

Der umfassende Studienbericht der neuen Untersuchung zum Thema Frau und Kirche aus dem Hause Allensbach liegt nun vor, nachdem bereits im Februar einige der zentralen Ergebnisse von der Studienleiterin *Renate Köcher* vorgestellt worden waren (vgl. HK, März 1993, 157). In der Gesamt-Dokumentation sind jetzt vor allem auch Ausschnitte aus den 40 „Tiefeninterviews" mit katholischen Frauen veröffentlicht, auf denen die repräsentative Befragung von rund 1000 Katholikinnen ab 16 Jahren und zusätzlich weiteren 200 kirchlich engagierten Frauen Ende 1992 aufgebaut wurde. Ein gutes Stück Anschaulichkeit gegenüber abstrakten Statistiken ist damit hinzugekommen.

Daß es höchste Zeit für neue Anstrengungen ist, wie es Bischof Lehmann formuliert hat, unterstreichen die erhobenen

Zahlen und deren Analyse mit aller Deutlichkeit: Die Erosion der kirchlichen Bindungen von Katholikinnen hat sich in den letzten Jahren außerordentlich beschleunigt; die Veränderungen zwischen der Mitte der siebziger und der ersten Hälfte der achtziger Jahre seien im Verhältnis *zu den erdrutschartigen Veränderungen der letzten Jahre* marginal gewesen, so der alarmierende Befund der Studie.

Gerade noch 25 Prozent der Katholikinnen bezeichnen ihre Bindung an Mutter Kirche als „sehr eng". Im Jahr 1982 hatte dies noch 40 Prozent für sich in Anspruch genommen. Dagegen erhöhte sich der Anteil derer ohne oder mit nur schwachen Bindungen im selben Zeitraum von 19 auf 31 Prozent. Damit sind in den letzten Jahren die kirchlichen Bindungen bei Frauen auch stärker erodiert als bei den Männern, der Kreis eng kirchengebundener Katholiken, so Allensbach, sei im selben Zeitraum nahezu stabil geblieben. Wichtig für die mit der Studie gestellten Frage nach den *Gründen* schwindender Kirchenverbundenheit ist dabei der interkonfessionelle Vergleich: Der Kreis der mit der Kirche eng verbundenen Protestantinnen schrumpfte ebenfalls im Zeitraum von 1975 bis 1992 von 27 auf 14 Prozent; auch dort nimmt die Kirchenbindung bei den Frauen stärker ab als bei den Männern. Der fast schon sprichwörtliche Unterschied zwischen Männern und Frauen in Sachen Religiosität ist damit deutlich kleiner geworden.

Wie bei den Protestantinnen auch ist es aber vor allem die Gruppe der 45- bis 59jährigen Katholikinnen, bei der – nachdem in den siebziger Jahren vorwiegend die jüngere Generation der Kirche den Rücken zukehrte – das Schwinden der Kirchenbindung in den letzten zehn Jahren besonders auffällig ist. Diese Entwicklung sei durchaus absehbar gewesen, unterstreichen die Meinungsforscher: Die in den siebziger Jahren unter 30jährigen machten heute schon einen beträchtlichen Anteil der 45- bis 59jährigen aus, die Intensität der kirchlichen Bindung in dieser Gruppe entspreche weitgehend der der Frauen unter 30 vor zwanzig Jahren. Gegenteilige Annahmen oder besser Hoffnungen, die geringe Attraktivität der Kirche bei der jüngeren Generation sei quasi „normal" und mit zunehmendem Alter werde „frau" die Kirche schon wiederentdecken, seien von vornherein unrealistisch gewesen. Dennoch wird die weitverbreitete Annahme bestätigt, daß, wenn auch die Kluft zwischen den Generationen in den letzten Jahren schmaler geworden ist, sich nach wie vor ältere Katholikinnen der Kirche stärker verbunden fühlen als die jüngeren.
Aber nicht nur der Institution Kirche als ganzer fühlen sich heute Katholikinnen immer weniger verbunden, sondern religiösen Gruppen überhaupt. So hat sich auch der Anteil der Katholikinnen ohne jegliche Bindung an ihre Gemeinde in den letzten zwanzig Jahren von 12 auf 26 Prozent erhöht. Diejenigen, die in einer „ausgeprägten, wenngleich nicht sehr intensiven Beziehung zur Gemeinde" stehen, waren im Jahr 1971 mit 44 Prozent vertreten, heute sind es nur noch 28 Prozent. Dagegen ist der Kreis derer, die eine besonders enge Bindung zur Gemeinde angeben, im Vergleich zu 1970 kaum kleiner geworden; ihm gehören rund ein Fünftel der Katholikinnen an.
Grundsätzlich habe sich der enge Zusammenhang zwischen individueller Religiosität und kirchlicher-institutioneller Bindung auch bei der Frauenumfrage bestätigt, betonen die Autoren der Studie (Ein Beispiel, das dieses illustrieren soll: Von den Katholikinnen mit enger Bindung an ihre Gemeinde beten 82 Prozent oft zu Gott, von denen ohne engere Zugehörigkeit nur 9 Prozent). Von daher sei – dies zeige sich besonders im Generationenvergleich – ein weiteres *Schwinden religiöser Bindungen* überhaupt zu erwarten. Zwar bezeichnet sich die Mehrheit der katholischen Frauen wie auch der westdeutschen Gesamtbevölkerung im ganzen als religiös. Allein jedoch in den letzten acht Jahren sank der Anteil der Katholikinnen, die für sich in Anspruch nehmen, „ein religiöser Mensch" zu sein, von 77 auf 70 Prozent. (In der Gruppe der 16-29jährigen sind es jedoch nur 50 Prozent gegenüber 90 Prozent der über 64jährigen.)

Eine noch weitergehende Erosion religiöser Bindung ist auch deshalb wahrscheinlich, weil aus dieser Entwicklung zwangsläufig resultiert, daß immer weniger Kinder und Jugendliche in einem von den religiösen Überzeugungen der Eltern deutlich geprägten Elternhaus aufwachsen. Dies muß vor dem Hintergrund der in der Studie dokumentierten Interviews umso nachdenklicher stimmen, als diese zeigen, daß auch unter den jüngeren, vor allem aber unter den älteren Frauen positive Kindheitserfahrungen mit Kirche und Glauben eine entscheidende Bedeutung besitzen. Von negativen Kindheitserlebnissen berichtete nur eine Minderheit.
Deutlich läßt sich aus den erfragten Daten eine weitere Tendenz erkennen, die jedoch in bezug auf das Gesamtergebnis der Studie relativierend bewertet werden muß: Eine wachsende Anzahl von Katholikinnen distanziert sich wohl von der Kirche, aber *nicht vom christlichen Glauben.* Die Aussage, „Ich fühle mich als Christin, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel", nehmen 31 Prozent der befragten Katholikinnen für sich in Anspruch (36 Prozent bei den 16- bis 29jährigen), 1970 waren dies erst 21 Prozent. Mit der Einschätzung, „Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine eigene Weltanschauung ganz unabhängig von der Kirche", identifizieren sich 16 Prozent der Befragten (bei den 16- bis 29jährigen 26 Prozent); vor zehn Jahren waren dies nur 7 Prozent. Auch diese deutliche Abwendung von der Institution ist keineswegs ein nur in der katholischen Kirche zu beobachtendes Phänomen: 30 Prozent der Protestantinnen bekennen sich als Christinnen, denen die Kirche nicht viel bedeutet; eine eigene, von der Kirche unabhängige Weltanschauung zu haben, beanspruchen 22 Prozent von ihnen.

Gerade aber der interkonfessionelle Vergleich – durch die ohnehin geringere Institutionenbindung haben die Protestantinnen einen gewissen Vorsprung –, so die Allensbacher Wertung, berechtigt zu der Vermutung, daß es sich bei dieser Tendenz nur um eine *Zwischenphase* handelt: „Angesichts des

engen Zusammenhangs zwischen der Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft und der individuellen Glaubensunsicherheit ist zu befürchten, daß die Distanzierung von der Institution bei gleichzeitiger Identifikation mit dem christlichen Glauben für viele nur eine Vorstufe zur Glaubensunsicherheit oder allmählichen Abwendung vom christlichen Glauben ist."

Die Kirche nimmt die Veränderungen nicht wahr

Daß es höchste Zeit für neue Anstrengungen im Gespräch zwischen Frauen und der Kirche ist, zeigt besonders ein weiteres zentrales Ergebnis der Studie, das jedoch ebenfalls kaum überraschen dürfte: „Viele, insbesondere der jungen Katholikinnen haben den Eindruck, daß die Veränderungen der Lebenssituation und des Selbstverständnisses von Frauen in der Kirche nicht wahrgenommen oder zwar registriert, aber nicht gebilligt werden." 45 Prozent aller Katholikinnen und 64 Prozent der 30- bis 44jährigen vermuten, daß die Kirche immer noch einem bestimmten Frauenbild anhänge: Dem Leitbild der eindimensional auf das Wohl und Wehe der Familie konzentrierten (39 Prozent in dieser Altersgruppe), dem Manne untertanen (41 Prozent), aufopferungsvollen Frau und Mutter. In diese Wunde haben denn auch besonders die Präsidentinnen der katholischen Frauenverbände in ihrer ersten Reaktion auf die Studie mahnend den Finger gelegt.

Bitterkeit und Enttäuschung über das einseitige kirchliche Frauenbild lassen hier vor allem die Ausschnitte aus den der Repräsentativumfrage vorgelagerten Interviews erkennen: Immer zur Empfängnis bereit – ohne verhüten zu dürfen ... und ein bißchen doof übernehme die katholische Frau doch gerne für ein Vergelt's Gott die unscheinbaren Ehrenämter in der Pfarrei ..., ansonsten schweige sie und übe besonders keine Kritik ... an denen, die noch immer auf einem ganz alten, patriarchalen Roß säßen und meinten, zunehmend etwas höflicher verpackt, Frauen noch so behandeln zu können, wie dies schon der Generation der Mütter geschehen sei ..., immer noch fehle im Bilde etwas zwischen der Heiligen und der Hure.
Diese Aussagen zur Dominanz eines bestimmten, fixen Frauenbildes in der Kirche – gerade an dieser Stelle ist die vielleicht nicht zu umgehende, aber dennoch fast unerträgliche Rede von *der* Kirche (wer?) in der Studie besonders sperrig – sind jedoch noch einmal zu unterscheiden von der Frage nach der Einschätzung der Rolle der Frau in der Kirche: Diese halten nur 37 Prozent der Katholikinnen für klar definiert.

Die Indikatoren für eine grundlegende Veränderung der Lebenssituation und des Selbstverständnisses von Frauen sind ebenso zahlreich wie vielfach erfaßt und beschrieben; im Zentrum stehen dabei die kontinuierlich steigende Beschäftigungsquote und das völlig veränderte Bildungsprofil. Für die Beschreibung und Analyse dieser tiefgreifenden Veränderungen und dem damit korrespondierenden Einstellungs- und Wertewandel hat Allensbach in der Studie „Frauen und Kirche" auf Repräsentativuntersuchungen aus den letzten vier Jahrzehnten zurückgegriffen.
Wie die Mehrheit der berufstätigen deutschen Frauen, die quer durch alle Generationen bei diesen früheren Befragungen beansprucht, gerne berufstätig zu sein, geben dies auch 77 Prozent der berufstätigen Katholikinnen zu Protokoll. Auch sind 69 Prozent von ihnen (64 Prozent mit Kinder/ 73 Prozent ohne Kinder) davon überzeugt, daß Familie und Beruf „gut miteinander vereinbar" sind. Wenn sich auch jede fünfte westdeutsche berufstätige Mutter und 42 Prozent in Ostdeutschland eine Reduzierung der Berufsarbeitszeit wünschen würde, sind doch immer weniger Frauen davon überzeugt, den Beruf bei Eintritt in die Familienphase ganz aufgeben zu müssen. Während Ende der siebziger Jahre noch 35 Prozent der gesamten Bevölkerung für ein Ende der Berufstätigkeit plädierten, wenn eine Frau Mutter wird, sind dies heute nur noch 19 Prozent. Unter den Katholikinnen ist der Meinungsumschwung noch deutlicher zu erkennen: 40 Prozent unterstützten 1979 die Aussage, eine Mutter solle den Beruf ganz aufgeben; 1992 waren es noch 16 Prozent. Für einen zeitweiligen Ausstieg plädieren 60 Prozent der Katholikinnen.
Mit dieser *Option für die Berufstätigkeit* ist jedoch, das zeigen diese wie alle anderen vergleichbaren Studien zu dem Themenbereich, keineswegs eine Abnahme der Familienorientie-

N.O.S.
News-Office-System
S.O.S. in der Zeitschriftenverwaltung ?
Täglich landen aktuelle Fachzeitschriften und -publikationen in Postmappen und Verteilerkästen. Damit sie nicht in der Warteschleife bleiben, sondern zügig registriert, weitergeleitet, ausgewertet (und gespeichert) werden, gibt es N.O.S., das News-Office-System. Die anwenderfreundliche N.O.S. Software regelt die Verwaltung und Zirkulation Ihrer gesamten Zeitschriften, Loseblattsammlungen etc., und zwar von der Bestandsübersicht über das Timing im Verteilerkreislauf bis zur Archivierung. So nutzen Sie diese wichtigen Informationsquellen effizienter, so gewinnen Sie Zeit und sparen Geld. Lassen Sie sich von der N.O.S. 5.5 Demoversion* überzeugen!
N.O.S. Coupon:
Mehr Informationen ❑
Demoversion* ❑
(Schutzgebühr DM 25,-)
Abs.:
BKR Bauer + Kirch
Software + Computer
Postfach 1165
Abteilung PRH
Zum genagelten Stein 4
W-5106 Roetgen
Telefon 02471/3740
Telefax 02471/5 52
04/93 HERDER

rung verbunden. Dies gilt ebenso für die Mehrzahl der Deutschen wie für die befragten Katholikinnen: Die Familie steht auf der Hitliste der persönlichen Lebensziele von Katholikinnen ganz oben (eine Geringerschätzung bei der jüngeren Generation ist lebensphasenbedingt und kein Indikator eines Einstellungswandels, unterstreichen die Autoren).

Damit wird aber zugleich auch in dieser Studie die primäre Motivation für die Berufstätigkeit deutlich: die Reduzierung von Abhängigkeiten. Die Familie ist bleibend wichtig, jedoch suchen mehr und mehr Frauen den Ausgleich zwischen den Interessen des Partners und der Kinder mit den eigenen. Die „Lebenszufriedenheit" ist dabei unter den veränderten Lebensbedingungen bei den Katholikinnen im Vergleich zur Gesamtzahl der deutschen Frauen durchschnittlich hoch.

Die katholische Kirche zählt für zwei Drittel der Katholikinnen zu den gesellschaftlichen Bereichen, in denen die *Gleichberechtigung der Frau* am wenigsten verwirklicht ist. Vor allem in den Interviews bringt diese Studie einmal mehr den Unmut über die *ungleiche Verteilung der kirchlichen Aufgaben* zutage: die „verantwortungsvollen" Aufgaben, die Kirche zu putzen und für den Gemeindebazar zu häkeln, sehen immer noch viele Katholikinnen als ausschließlich den Frauen reserviert an.

Umgekehrt ist die katholische Kirche für die Mehrheit der Katholikinnen nicht (mehr oder noch nicht?) der primäre Ort, an dem sie die Durchsetzung von Gleichberechtigung „für besonders wichtig" erachten: 77 Prozent fordern Gleichberechtigung in der Partnerschaft, 71 Prozent bei Verdienstchancen und Berufswahl, jedoch nur 20 Prozent in der katholischen Kirche. Hier schlage sich, so Allensbach, selbstverständlich auch die Wertigkeit dieser Bereiche für das Leben von Frauen heute nieder; Partnerschaft und Beruf seien eben die lebensbestimmenden Bereiche.

Unterschiedliche Bewertungen aus dem Nahbereich

Wenn auch nur noch jede fünfte Katholikin der Kirche wirkliches Verständnis für ihre Lebensrealität, für ihre Probleme und Bedürfnisse zutraut, hat die Studie an diesem Punkt doch auch zugleich die Notwendigkeit der Differenzierung herausgestellt. Denn generell sei festzustellen, daß Frauen, die in der Kirche aktiv seien, und solche, die am religiösen Leben der Gemeinde intensiv teilnehmen, die Haltung der Kirche zu Frauen und die Möglichkeiten von Frauen in der Kirche wesentlich positiver beurteilten als Katholikinnen, die nur selten oder gar keinen Kontakt zur Kirche hätten. Die Frage: „Versteht die katholische Kirche im großen und ganzen die Anliegen und Probleme der Frauen heutzutage?" verneinten insgesamt 62 Prozent der Katholikinnen. Differenziert nach Generationen attestierten der Kirche 77 Prozent bei den 16- bis 29jährigen, 70 Prozent bei den 30- bis 44jährigen und 61 Prozent bei den 45- bis 59jährigen Unverständnis für ihre Belange.

Deutliche Unterschiede ergeben sich jedoch aus der getrennten Befragung entsprechend der Selbsteinschätzung der Verbundenheit mit der Kirche: Von denen, die sich „eng" mit der Kirche verbunden fühlten, waren es nur 37 Prozent, die dieses Unverständnis monierten; bei denen, die ihre Verbundenheit als „mittel" stark angaben, waren es dagegen 72 Prozent, 87 Prozent bei denen, die ihre Bindung als „gering" bezeichneten. Mit noch feinerem Korn ließ sich der prinzipielle Unterschied in der Einschätzung noch deutlicher herausarbeiten: Diejenigen, die enge Verbindungen zu ihrer Pfarrgemeinde angaben, teilten nur zu 30 Prozent die negative Einschätzung, die mit einer „mittleren" Bindung immerhin zu 50 Prozent.

Die Schwerpunkte bei der Kirchenkritik

Nicht monokausal dürfe, so die Allensbach-Auswertung, die in der Befragung erhobene Entfremdung und verbunden damit der Exodus der Frauen aus der Kirche erklärt werden, etwa ausschließlich mit der fehlenden Gleichberechtigung. Dagegen spreche nicht nur, daß die protestantische Kirche, die den Ausschluß der Frauen vom Amt nicht kenne und zumindest offiziell keine Unterschiede zwischen Männern und Frauen mache, ebenfalls bei Frauen überdurchschnittlich an Boden verliere. Das Gefühl der Entfremdung habe, so der Schluß von Renate Köcher, mehrere Quellen: „Die außerordentliche Veränderung der Lebenssituation und des Selbstverständnisses von Frauen, insbesondere ihre wachsende Berufsorientierung, verbunden mit dem Eindruck, daß die Kirche diesen Veränderungen nicht ausreichend Rechnung trägt; der Verlust religiöser Bindungen, der in der Bevölkerung und besonders in der jungen Generation zu beobachten ist".

Zu diesen Quellen zählten, so Allensbach, auch die anhaltenden Kontroversen über *kirchliche Normen für Familie und Sexualität,* durch die sich Frauen überdurchschnittlich betroffen fühlten. Doch auch hier macht die Studie zunächst einen Unterschied in der Wahrnehmung beziehungsweise ein Defizit aus: „Die Fixierung der öffentlichen Diskussion auf diese Kontroverse hat mittlerweile die Vorstellung und Wahrnehmung von kirchlichen Positionen eingeengt."

Auch die Befragung der Katholikinnen zeigt eine hohe Sensibilität bei den besonders prominenten Themen der Kirchenkritik: Eine „klar konturierte Position" hat die Kirche in der Einschätzung der Katholikinnen in erster Linie in bezug auf Schwangerschaftsabbrüche, Empfängnisverhütung, Scheidung, das Zusammenleben Unverheirateter, Sexualität, Zölibat und die Rolle des Papstes. Mit Ausnahme der Position zum Schwangerschaftsabbruch (hier lassen besonders die Interviews ein hohes Maß an Identifikation erkennen) bringen die meisten Katholikinnen für die Haltung der Kirche in diesen Konfliktfeldern kaum noch Verständnis auf: Nur 12 Prozent können die Positionen zur Empfängnisverhütung und zur

menschlichen Sexualität überhaupt nachvollziehen, der Zölibat findet nur bei 15 Prozent Verständnis.
Die weniger als klar konturiert wahrgenommenen Positionen der Kirche etwa zum Wert der menschlichen Arbeit, zum Umweltschutz, ihr Engagement für Frieden und für die Dritte Welt stoßen dagegen deutlicher auf Sympathie. Warum in diesem Zusammenhang von Allensbach zur Erklärung und Wertung auf ein verzerrtes Bild von Kirche in der Öffentlichkeit zurückgegriffen wird, bleibt etwas unverständlich. Daß für die kirchlichen Positionen, in denen viele Frauen die Geringschätzung ihres Geschlechtes erkennen, eine besondere Sensibilität herrscht, ist doch nur selbstverständlich. Zudem sind wohl die kirchlichen Mahnungen zur Wahrung der Menschenrechte in unseren Breiten nicht ganz so singulär im Konzert der gesellschaftlichen Stimmen wie die zur Empfängnisverhütung.
Bezüglich der Kirchenkritik sind aber vor allem zwischen den kirchlich engagierten Katholikinnen und den distanzierteren keine Unterschiede auszumachen, die von Gewicht wären. Dies beweist für Köcher, „daß sich die Nähe oder Ferne zur Kirche nicht in erster Linie an diesen Kritikpunkten entscheidet". Entscheidend dagegen sei, ob sich die negativen Erfahrungen durch positive „ausbalancieren" ließen oder übertroffen würden.

Entscheidend ist die Erfahrung vor Ort

Über das jedoch, was von Frauen als positiv oder negativ an und in der Kirche erlebt wird, scheint zu einem guten Teil die Perspektive zu entscheiden. Denn, dies zeigen die erhobenen Daten deutlich: „Im persönlichen Nahbereich überwiegen mit Abstand die positiven Erfahrungen mit der Kirche gegenüber den Enttäuschungen und Frustrationserlebnissen." So haben 43 Prozent aller Katholikinnen für sich reklamiert, mit der Kirche überwiegend gute Erfahrungen gemacht zu haben; bei den kirchlich engagierten waren dies jedoch 74, bei denen, die in der Pfarrgemeinde mitarbeiten, 76 Prozent. Eine Zurücksetzung der Frauen in der Gemeinde wollen nur 14 Prozent der befragten Katholikinnen und 17 Prozent der kirchlich engagierten aus eigener Erfahrung bestätigen. 59 Prozent verneinen für ihre Gemeinde eine Benachteiligung von Frauen und 77 Prozent sind überzeugt, „daß Frauen in der Gemeinde ihre Vorstellungen und Wünsche gut einbringen könnten". Denkbar gute Zeugnisse erhält mit der Gemeinde auch der *Pfarrer* vor Ort: 58 Prozent der Engagierten bescheinigen ihm ein intensives Bemühen um die Pfarrei. (Für eine Studie zum Thema Frau und Kirche wäre die Frage nach anderen hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeitern beziehungsweise Mitarbeiterinnen in diesem Zusammenhang durchaus interessant gewesen.)

Für die Einschätzung der weiteren Entwicklung der Gruppe der in Kirche und Pfarrei engagierten Katholikinnen ist der letzte Teil der Studiendokumentation von zentraler Bedeutung. Die dort vorgenommene Untersuchung der Einstellung der Katholikinnen zu ehrenamtlichem sozialen Engagement in Kirche und Gesellschaft vor dem Hintergrund ihrer veränderten Lebenssituation und Wertorientierung ist angesichts des anerkannt hohen diakonischen Einsatzes der Kirchen allgemein und dem überdurchschnittlichen Anteil der Frauen in diesem Dienst von besonderem Interesse.
Für die Beschreibung der grundsätzlich veränderten Rahmenbedingungen für „privates uneigennützig erbrachtes Engagement" lauten die in der Studie angeführten Stichworte: ein mit steigender Berufstätigkeit sinkendes Zeitreservoir; das völlig veränderte Freizeitverhalten; kleinere Haushalte, die bestimmte Leistungen, etwa Pflegeleistungen, nur noch in geringerem Maße erbringen können; eingeschränkte Motivation durch die Anonymisierung des sozialen Umfeldes; die Auflösung gemeinschaftlicher Formen im Rahmen fortschreitender Mobilisierung und Individualisierung. Darüber hinaus zeichnet sich ein für diesen Bereich relevanter gesamtgesellschaftlicher Einstellungswandel ab, in dem wachsendes Bedürfnis nach individueller Freiheit erkennbar zu lasten dauerhafter Verpflichtungen und Bindungen geht.

Dennoch, dies wird im Rückgriff auf andere Studien deutlich gemacht, hat das ehrenamtliche Engagement gesamtgesellschaftlich noch hohe Bedeutung (29 Prozent der Deutschen sind in Organisationen und Initiativen ehrenamtlich tätig, wobei Sport-und Freizeitvereine an erster, kirchliche Gruppen an zweiter Stelle stehen). 14 Prozent der Westdeutschen sind Mitglieder in religiösen oder kirchlichen Gruppen und 6 Prozent in diesen ehrenamtlich tätig; in Ostdeutschland beträgt dieses Verhältnis 9 zu 4 Prozent.
Bei den befragten Katholikinnen sind 19 Prozent in irgendeiner Form in einem kirchlichen Verband, in der Jugendarbeit oder anderen kirchlichen Organisationen gelegentlich aktiv. 22 Prozent engagieren sich zumindest sporadisch in ihrer Pfarrgemeinde; die Überschneidungen beider Aktivitäten sind dabei, wie zu erwarten, hoch. Unterschiede ergeben sich dennoch: die Gruppe der 45- bis 59jährigen ist überdurchschnittlich in Verbänden und Organisationen aktiv, in der Gemeinde tätig sind besonders die 30- bis 44jährigen.

Vor allem die Interviews hätten deutlich gezeigt, so das Fazit der Autoren, daß die Möglichkeiten, sich in der Kirche für sinnvolle Aufgaben zu engagieren, nahezu einmütig als positiv beurteilt wurden. Damit wird aber auch zugleich, dies ein wichtiges Ergebnis der Befragung, eines der zentralen Motive für kirchliches Engagement genannt: Mit einem Schlagwort könnte eine wichtige Veränderung als Abschied von der „Opfermentalität" beschrieben werden. Individuelles Engagement, so das Allensbacher Fazit, gründe in erster Linie auf der Freude an der gestellten Aufgabe (dies bestätigen 83 Prozent der Befragten), der Überzeugung, die eigenen Kräfte und Fähigkeiten sinnvoll einbringen zu können (62 Prozent), dem Wunsch, anderen zu helfen (59 Prozent) und durch dieses Engagement auch selbst verstärkt Kontakt zu gewinnen (50 Prozent). Entsprechend werden – bei einer grundsätzlich feststellbaren Differenz zwischen der Bereitschaft zur Übernahme ei-

ner Aufgabe und dem tatsächlichen Engagement – Bedingungen an die Übernahme von ehrenamtlichen Diensten und Ämtern gestellt: es soll Spaß machen (65 Prozent), die Beteiligung anderer netter Leute (47 Prozent), das Eingebundensein in eine gute Gruppe (41 Prozent), es dürfe nicht nur geredet werden (40 Prozent). Bemerkenswert ist dabei auch, daß 42 Prozent die Aussage unterstützten: „Die Initiative muß von der Gemeinde ausgehen, man muß mich einfach fragen".

Die Ergebnisse können vor Illusionen schützen

Seine Hoffnung, daß längst noch nicht alles verspielt sei, begründete Bischof Lehmann bei der Vorstellung der ersten Ergebnisse damit, daß trotz der schwierigen Ergebnisse doch auch deutlich geworden sei, wie groß die Suche nach Geborgenheit und Heimat, Kontakten und Begegnungen bei nicht wenigen Frauen sei. Auch attestierte vor allem von den kirchlich engagierten Frauen ein guter Teil der Kirche *Wandlungsfähigkeit.* Die Frage: „Was meinen Sie, ist die Kirche gegenüber den Anliegen und Problemen von Frauen in den letzten Jahren offener geworden?", bejahen 35 Prozent der befragten Katholikinnen und 62 Prozent der kirchlich engagierten. Eine weitere Öffnung der Kirche erwarten sich 31 Prozent insgesamt, beim engeren Kreis der Aktiven sind es 65 Prozent.

In jedem Fall werden die Ergebnisse der Studie, auch wenn sie im wesentlichen kaum Überraschendes zutage gebracht haben, nachhaltig und aufgrund solider empirischer Daten vor Illusionen schützen können, etwa darüber, daß ein bleibend großer Unterschied in der religiösen und kirchlichen Bindung von Männern und Frauen der Kirche die „stille weibliche Reserve" erhalten wird. Ebenso wird sie vor übertriebenen Hoffnungen auf eine religiöse Renaissance bei der immer größer werdenden Zahl der Seniorinnen warnen. Gerade auch für die Frauenverbände liefert sicherlich das letzte Kapitel zur Bereitschaft und den individuellen Erwartungen an ein soziales Engagement in Kirche und Gesellschaft praktische Anknüpfungspunkte, die zunächst aber auch einiges Kopfzerbrechen bereiten werden.

Wenn nur noch jede fünfte Katholikin der Kirche wirkliches Verständnis für ihre Lebensrealität, für ihre Probleme und Bedürfnisse zutraut, ist dies in jedem Fall ein alarmierendes und das Selbstverständnis von Kirche zentral berührendes Ergebnis. Der Hinweis auf die positiven Erfahrungen vor Ort kann hier wohl kaum entlasten. Denn dies heißt doch auch, daß einem guten Teil von Katholikinnen ein Spagat zugemutet wird, von dem es höchst ungewiß ist, wie lange sie ihn aushalten können oder wollen. Signale der Entspannung und der Beruhigung gehen von dieser Studie nicht aus.

Alexander Foitzik

Auf unterschiedlichen Wegen

Die katholische Kirche in der Tschechischen und der Slowakischen Republik

Das politische Verhältnis zwischen den beiden Nachfolgestaaten der Tschechoslowakei ist nicht spannungsfrei; auch die katholische Kirche geht in der Tschechischen und der Slowakischen Republik getrennte Wege. Während in der ČR, wo die Kirche traditionsgemäß schwächer im Volk verwurzelt ist, ein Neuaufbau im Sinn der großen Leitlinien des Zweiten Vatikanums eingesetzt hat, herrschen in der stark volkskirchlich geprägten Slowakei bisher eher restaurative Tendenzen vor.

Die Trennung der Tschechoslowakei ist für die katholische Kirche in den beiden Nachfolgestaaten ein weniger dramatischer Schnitt, als man dies annehmen würde. Schon in den Jahrzehnten davor war das kirchliche Leben in der Slowakei mit jenem in Böhmen und Mähren kaum sehr eng verflochten. Wer Gelegenheit hatte, in den vergangenen Jahrzehnten mit slowakischen Kirchenvertretern zu sprechen, stellte oft überrascht fest, wie wenig sie sich mit den Geschehnissen in der tschechischen Kirche identifizierten. Sie sprachen von Böhmen und Mähren wie von einem fremden Land, mit dem sie das Spiel der Politik zusammengekettet hatte, mit dem sie aber emotional nur wenig verband. Die Zeit der kommunistischen Verfolgung schuf im kirchlichen Bereich neue, zusätzliche Berührungspunkte, doch die historische Kluft wurde auch durch sie nicht überwunden. Nun, bald vier Jahre nach dem Sturz des totalitären Regimes und wenige Monate nach der Staatstrennung, hat in beiden Staaten der Neuaufbau des verwüsteten kirchlichen Lebens eingesetzt. Doch sowohl die Voraussetzungen als auch die Vorstellungen, von denen sich die Verantwortlichen der Kirche diesseits und jenseits der neuen Staatsgrenze leiten lassen, sind grundverschieden.

Schon der *Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung* unterscheidet sich in der Tschechischen Republik und in der Slowakei stark voneinander. Geht man von den Ergebnissen

der Volkszählung des Jahres 1991 aus (ihre Genauigkeit wird vor allem im Bereich der Religionserhebung von manchen angezweifelt, da sich vielleicht ein Teil der Bürger nach den Erfahrungen der kommunistischen Ära in der Frage der Religionszugehörigkeit „bedeckt" hielt), so beträgt der Anteil der Katholiken in Böhmen und Mähren knappe 40 Prozent. In der Hauptstadt Prag deklarierten sich nur 28 Prozent der Bürger als Katholiken. 40 Prozent der Tschechen sind ohne religiöses Bekenntnis, in Prag beträgt der Anteil der Konfessionslosen sogar die Hälfte der Bevölkerung.
Deutlich anders ist die konfessionelle Landschaft der Slowakei: 50 Prozent der Einwohner bekannten sich als Mitglieder der römisch-katholischen Kirche. Dazu kommen noch an die vier Prozent Mitglieder der griechisch-katholischen Kirche. „Ohne religiöses Bekenntnis" sind nur 10 Prozent der Slowaken.
Alle diese Zahlen sagen wenig über die *tatsächliche Kirchenbindung* der Bevölkerung aus. Mit Sicherheit ist sie jedoch in der Slowakei weit stärker ausgeprägt als in Tschechien, vor allem aber in Böhmen. Während es in der Slowakei immerhin 29 Prozent der Katholiken sind, die regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen, beträgt dieser Anteil in Böhmen und Mähren nur etwa 10 Prozent.

Die kommunistische Erblast wirkt noch nach

Wie die jüngsten Diskussionen in der tschechischen Öffentlichkeit in der Frage der *Rückgabe des Kirchenbesitzes* zeigten, hat die katholische Kirche in der Tschechischen Republik immer noch mit starken *Ressentiments* in Teilen der Bevölkerung zu kämpfen – Ressentiments, die noch in die Zeit der Habsburger-Monarchie zurückreichen und von 40 Jahren kommunistischer Propaganda noch vertieft wurden. Die katholische Kirche in Tschechien wolle „dienen, nicht herrschen", sah sich der tschechische Primas, Erzbischof *Miloslav Vlk,* im Januar dieses Jahres veranlaßt, auf einer Pressekonferenz in Prag klarzustellen. Er bedauerte, daß manche Leute im Land die Kirche von heute mit den Augen der Vergangenheit betrachteten: „Sie möchten die Kirche auf die Sakristei beschränken." Die Kirche halte es jedoch für ihre Pflicht, bei der geistigen und moralischen Erneuerung der Gesellschaft mitzuhelfen. Sie leiste bereits jetzt viele Dienste in der tschechischen Gesellschaft und sei bereit, im Bereich des Gesundheitswesens, des Schulwesens, der karitativen Tätigkeit und der Kultur noch weitergehende Aufgaben zu übernehmen. Dazu brauche sie aber auch finanzielle Mittel, die durch die Rückgabe des Kirchenvermögens sichergestellt werden sollten.
Zum kommunistischen Erbe, das nicht nur der Kirche, sondern der ganzen Gesellschaft der Tschechischen Republik zu schaffen macht, gehört auch eine ausgeprägte Verantwortungsscheu vieler Menschen. Die Menschen seien in der Zeit des Kommunismus vom Staat versorgt worden und hätten sich dafür nicht für öffentliche Angelegenheiten interessiert, erklärte der tschechische Priester und bekannte Menschenrechtsaktivist *Václav Maly* in einem Gespräch mit österreichischen Kirchenzeitungen. 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 sind, 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 spüren.
Im Dezember 1992 verurteilte die Tschechische Bischofskonferenz in einer Erklärung alle Formen der Gewalt in der Gesellschaft des Landes. Mit Entschiedenheit wandten sich die Bischöfe gegen Manifestationen des Antisemitismus, gegen Intoleranz gegenüber der Zigeuner-Bevölkerung sowie gegen Feindseligkeit gegenüber ethnischen und nationalen Minderheiten. Die Bischöfe appellierten in ihrer Erklärung an die Katholiken des Landes und alle Menschen guten Willens, sich aktiv für ein Klima der Toleranz und der Verständigungsbereitschaft einzusetzen.
Mit Sorge verfolgen die tschechischen Bischöfe auch die Zunahme *sozialer Ungerechtigkeiten* im Land. Bei einem feierlichen Friedensgottesdienst im Prager Veitsdom, mit dem Verbundenheit mit den Anliegen des interreligiösen Friedensgebetes für Europa in Assisi im Jänner dieses Jahres bekundet werden sollte, bezeichnete der Prager Weihbischof *František Lobkowitz* die Beseitigung dieser sozialen Ungerechtigkeiten als wesentliche Voraussetzung für den inneren Frieden.

Vor einer individualistisch verstandenen Freiheitsauffassung in Europa, die das Wohl der gesamten Gesellschaft nicht berücksichtigt, warnten der slowakische Kardinal *Ján Korec* und andere Kirchenvertreter bei einem im vergangenen September in Prag abgehaltenen internationalen Symposion des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Freiheit sei nicht mit Willkür gleichzusetzen, unterstrich Korec. Mit Sorge äußerte man sich über Tendenzen zu einem extremen Liberalismus und über den wachsenden Hedonismus in den osteuropäischen Ländern. Viele Menschen schlitterten in eine neue Unfreiheit. Sie wendeten sich rein innerweltlichen, materiellen Werten zu und meinten, sie seien nur frei, wenn sie Gott aus ihrem Leben streichen. Die mögliche Folge sei die Ablehnung aller Normen und Gesetze, die von außen kommen.

Es gab allerdings auch Stimmen bei dem Symposion, die vor Einseitigkeiten in der Beurteilung des Liberalismus warnten. So plädierte der Sekretär der Tschechischen Bischofskonferenz, *Tomáš Halik,* dafür, das liberale Gedankengut von kirchlicher Seite nicht nur als Bedrohung aufzufassen, sondern auch dessen positive Seiten zu erkennen. Die Kirche dürfe nicht nur bei Kritik stehenbleiben, sondern müsse Alternativen zu überzogenen liberalistischen Freiheitsauffassungen anbieten. Nach Ansicht Haliks ist in der Tschechischen Republik heute eine Basis für einen Dialog zwischen Kirche und Vertretern des Liberalismus gelegt. Der tschechische Libera-

lismus habe sich im Laufe dieses Jahrhunderts gewandelt. Früher sei er vor allem antiklerikal gewesen. Unter der kommunistischen Diktatur habe er sich zu einem modernen Liberalismus humanistischer Prägung entwickelt, der viele christliche Elemente übernommen habe. *Václav Havel* verkörpere diese Richtung. Dies sei eine wichtige Grundlage für einen Dialog.

Problematische Warnungen vor schädlichen „westlichen" Einflüssen

Entschiedener als in den anderen früher kommunistischen Staaten setzen die Verantwortlichen der Kirche in der Tschechischen Republik auf die *Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Immer wieder machen sie deutlich, daß es ihnen nicht um ein Anknüpfen an die Verhältnisse vor der kommunistischen Machtübernahme geht, sondern daß sie auch für die Kirche ihres Landes eine Erneuerung im Geist des II. Vatikanums für unerläßlich halten. Primas Vlk mußte allerdings mit Bedauern feststellen, daß die Gedanken des Konzils von vielen Menschen in der Tschechischen Republik noch nicht zur Kenntnis genommen worden seien. Johannes XXIII. habe versucht, die Fenster der Kirche weit zu öffnen. Die Kirche in Böhmen und Mähren sei in dieser Hinsicht herausgefordert. Interessant ist auch in diesem Zusammenhang die Warnung von *Tomáš Halik* vor im Westen verbreiteten Fehleinschätzungen der kirchlichen Realität in seiner Heimat. In einem Vortrag in Wien wandte er sich gegen das häufig entworfene Bild, wonach es unter der kommunistischen Diktatur „zwei Kirchen" gegeben habe: eine „heroische Untergrundkirche", die zudem prophetisch die Aufhebung des Zölibats realisiert habe, sowie eine offizielle, amtliche, mit dem Regime kollaborierend und theologisch konservativ. Diese zweite Kirche bilde jetzt nach dieser Darstellung das „Establishment" und unterdrücke mit Hilfe des Vatikans die heldenhafte und fortschrittliche Untergrundkirche. Dieser „Schwarz-Weiß-Mythos" sei in mancher Hinsicht eine Lüge.

Neben dieser „einseitigen, deutlich ideologisch gefärbten" Deutung der jüngeren Geschichte der Kirche sowohl in Böhmen und Mähren als auch in der Slowakei von liberaler, „linker" Seite gibt es nach Ansicht Haliks auch eine konservative „von rechts". Diese wolle die Entwicklung der Gesellschaft und der Kirche in den letzten Jahren nicht zur Kenntnis nehmen. Die Kirche des Landes werde dabei als „Heldin" geschildert, die kraft ihres festen Glaubens den kommunistischen Atheismus siegreich bezwungen habe, und zugleich als „reizendes Dornröschen" hingestellt, „das das dermaßen bewegte halbe Jahrhundert in glücklicher Isolation überlebt hat und

ASCHENDORFF
VERLAG

Vom Mangel zum Überfluß. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft

Von Stephan Wirz
Verlag Aschendorff Münster

Die moderne Industriegesellschaft weckt immer neue Bedürfnisse im Menschen. Sind diese Bedürfnisse illegitim, wie es u. a. Fromm, Marcuse und Galbraith behaupten? Führt uns das marktwirtschaftliche System in einen sozial- und umweltzerstörerischen Konsumismus? Auf diese drängenden gesellschaftspolitischen Fragen gibt Wirz eine anthropologisch und ethisch fundierte Antwort.

Neben der Herausarbeitung der gesellschaftlichen, insbesondere ökonomischen Strukturen, die die menschliche Bedürfniswelt mitbestimmen, werden die Reichweite exemplarischer Kritikansätze des 19. und 20. Jahrhunderts analysiert, aber auch deren Grenzen aufgezeigt. Schließlich entwickelt der Verfasser einen eigenen Ansatz, der entsprechend der modernen Anthropologie auf der Bedürfnisoffenheit des Menschen beruht. Die offene Bedürfniskultur liberaler Industriegesellschaften erscheint somit als durchaus kompatibel mit der naturalen Verfaßtheit des Menschen. – 1993, VIII und 208 Seiten, kart. 48,– DM. ISBN 3-402-04535-4

nun, vom Konzil und dessen Folgerungen unbefleckt geblieben, als Vorbild für den verdorbenen Westen ihren Dienst leisten wird".

Auch dieses Bild sei eine Lüge. Halik: „Es gab zwar in unserer Kirche Märtyrer und viele ehrliche Christen, die auch unter schwersten Bedingungen ihren Glauben bewahrt haben. Es gab jedoch auch viele Kompromißler, viele, die weit von den Kämpfen für Wahrheit und Gerechtigkeit entfernt das Gärtlein ihrer privaten Frömmigkeit pflegten. Es gab auch Kollaborateure und sogar Agenten der geheimen Staatssicherheit." Und wenn die Kirche in Böhmen, Mähren und der Slowakei keine „problematischen Theologen" aufweise, sollte man nicht vergessen hinzuzufügen, „daß wir leider über keine gesunde moderne Theologie verfügen, die die Treue gegenüber der Tradition mit Feingefühl für die Bedürfnisse unserer Zeit verbände". Rechtgläubigkeit bedeute keineswegs angstvolles und unschöpferisches Wiederholen.

Ein wenig anders sieht der Königgrätzer Diözesanbischof *Karel Otčenášek* (der in der kommunistischen Zeit selbst amtsbehindert war) diese Probleme. Er warnte unlängst vor der Gefahr des Verlustes des spirituellen Erbes der einstigen „Untergrundkirche". Der „extreme und unkontrollierte Pluralismus" bereite der Kirche „ein wirkliches Problem", bekannte der Bischof. Er zeigte sich auch beunruhigt über den „anti-römischen Affekt", der sich in der Kirche im Westen entwickle. Otčenášek: „Für uns war der Papst in den Zeiten der Verfolgung wirklich wie ein Leuchtturm in der Nacht. Wir hatten fast keinen Bischof mehr, der sein Amt hätte ausüben können. Wir warteten auf die Worte des Papstes, auf die Sendungen von Radio Vatikan." Wer diese Erfahrungen gemacht habe, könne die Kritiker Roms im Westen nur schwer verstehen.

Auffassungen wie diese, so verständlich sie vor dem Hintergrund der Biographie des hochachtbaren Königgrätzer Bischofs und der jahrzehntelangen Unterdrückung der Kirche in der Tschechoslowakei sein mögen, geben heute den Nährboden für Tendenzen ab, sich erneut – und diesmal freiwillig – von der Kirche im Westen, soweit es geht, abzuschotten. Dazu tragen die Aktivitäten gewisser westlicher Kirchenvertreter bei, die auf Besuchsreisen in die Tschechische Republik, in die Slowakei und in andere Staaten des Ostens nicht müde werden, die dortigen Ortskirchen und ihre Oberhirten vor angeblich „verderblichen" und „schädlichen" Kontakten zur Kirche in den westlichen Nachbarländern zu warnen. Zum Teil fallen diese Warnungen auf fruchtbaren Boden. Einzelne Bischöfe dieser Länder setzen bereits alles daran, solche Kontakte zu den „angekränkelten" Ortskirchen im Westen auf ein Minimum zu reduzieren. Ein Austausch von Theologieprofessoren oder ein Studium ihrer Priesterkandidaten an westlichen theologischen Fakultäten sind ihnen unerwünscht. In der Tschechischen Republik allerdings hatten diese „Warner" aus dem extrem konservativen Teil des katholischen Spektrums im Westen bisher weit weniger Erfolg als etwa in der Slowakei. Nicht zuletzt sind Persönlichkeiten wie Erzbischof Vlk Garanten dafür, daß sich die tschechische Kirche nicht in eine neue, vielleicht noch verhängnisvollere Isolation von der Weltkirche begibt.

Die Orientierung am Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigt sich auch am Bemühen der tschechischen Kirchenleitung, das vom Kommunismus systematisch gehegte klerikale „Image" der Kirche zu überwinden und den *Laien* Aufgaben und Mitverantwortung in der Kirche zu übertragen. Nach vier Jahrzehnten kommunistischer Kirchenpolitik, die Laien-Mitarbeit in der Kirche fast völlig unterband, bestehen in diesem Bereich enorme Defizite. Sie werden durch den drückenden *Priestermangel* noch drastischer spürbar. Rund die Hälfte der Pfarren ist unbesetzt. Bei einem Erfahrungsaustausch mit der Katholischen Männerbewegung Österreichs berichteten Vertreter des tschechischen Laienapostolats, daß in städtischen Gebieten bereits gute Fortschritte in Richtung lebendiger Pfarren erzielt werden konnten, auch Möglichkeiten der Fortbildung für Laien seien in den Städten gegeben. In den Landpfarren sei die Lage viel schwieriger. Manche Priester hätten bis zu fünf Pfarren zu betreuen, so daß bei weitem nicht in allen Sonntagsgottesdienste gefeiert werden können und die Gläubigen in andere Pfarren ausweichen müssen. Dadurch entwickle sich kein Gefühl der Zusammengehörigkeit, die Leute lebten in den Pfarrgemeinden nicht zusammen, sondern nebeneinander. Die Gläubigen wünschten sich daher zumindest Wortgottesdienste mit Kommunionspendung am Sonntag, die Bischöfe hätten derzeit aber noch Vorbehalte dagegen.

Man setzt auf die Mitverantwortung der Laien

Nach Ansicht des Beauftragten der Tschechischen Bischofskonferenz für Fragen des Laienapostolats, *Miroslav Krejcir,* müßten die Hauptzielgruppen der pastoralen Arbeit Jugendliche und Familien sein. Gerade unter den Jugendlichen sei es aber sehr schwer, Mitarbeiter zu gewinnen. Die jungen Menschen kämen gerne zu emotional geprägten Veranstaltungen, seien aber nur bedingt zu aktivem gesellschaftlichem, kirchlichem und politischem Engagement zu motivieren. Die Bildungsarbeit sei daher eine der wesentlichsten Aufgaben.

Auch der Vorsitzende der Ordenskonferenz, *P. Jaroslav Duka,* führt die Schwäche der Kirche u. a. darauf zurück, daß die Laien im Handeln der Kirche noch eine zu geringe Rolle spielen. In der kommunistischen Ära hätten sie keine Möglichkeit gehabt, direkt in den kirchlichen Institutionen mitzuarbeiten. Nach dem Sturz des KP-Regimes hätten dann viele ausgezeichnete und tiefgläubige Menschen öffentliche und staatliche Funktionen übernommen. Dadurch stünden sie für unmittelbare kirchliche Aufgaben kaum zur Verfügung.

Vor allem im älteren Klerus bestehen allerdings oft noch Reserven gegenüber einer intensiven Laien-Mitarbeit in der Kirche. Weihbischof *Radkovský* bekräftigte in diesem Zusammenhang, „daß die Priester die Rolle der Laien in der Kirche

mehr anerkennen müßten". Die Laien ihrerseits müßten sich vorbereiten, diese Rolle zu übernehmen und auch zu erfüllen. Unterstützung erhält der Aufbau des Laienapostolats sowohl in der Tschechischen Republik als auch in der Slowakei von katholischen Laienorganisationen im Ausland, namentlich aus Österreich und Deutschland. Neben verschiedensten anderen Initiativen vereinbarten die Vertreter der katholischen Laienorganisationen Österreichs, Bayerns, Böhmens und Mährens und der Slowakei bei einem Treffen im vergangenen Jahr in Passau eine stärkere Koordinierung ihrer gesellschaftlichen Aktivitäten.

Ganz gezielt verstärkt die katholische Kirche in der Tschechischen Republik auch ihre Präsenz im Bereich der Kultur, im Schulwesen und im sozialen Bereich. Erstaunlich viele Vorhaben wurden bereits eingeleitet, andere sind in Vorbereitung. Ebenso ist man um einen Ausbau der katholischen Publizistik bemüht; in den elektronischen Medien ist die Kirche präsent, und in der mährischen Hauptstadt Brünn soll schon bald – mit Unterstützung mährischer und böhmischer Diözesen – ein katholischer Rundfunksender seine Tätigkeit aufnehmen.

Insgesamt vermittelt die katholische Kirche in der Tschechischen Republik heute das Bild *neuerwachender Vitalität.* Unter denkbar ungünstigen Voraussetzungen und mit der Hypothek weithin zerschlagener kirchlicher Strukturen belastet, ist sie sich ihrer Schwachstellen und Defizite sehr genau bewußt und gleichzeitig bemüht, sie durch gezielte Maßnahmen mittelfristig zu überwinden. Daß sie sich ihre geistige Offenheit bewahrt hat und den Weg der Erneuerung im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils gehen will, läßt Optimismus über ihre Zukunftschancen zu.

In der Slowakei überwiegen restaurative Tendenzen

Vor eine in vieler Hinsicht andere Situation sehen sich die Verantwortlichen der Kirche in der Slowakei gestellt. Im Gegensatz zu Böhmen und Mähren ist zumindest in Teilen der Slowakei das *volkskirchliche Element* noch bestimmend. Der Widerstand gegen den Druck des seinerzeitigen KP-Regimes auf das kirchliche Leben war in der Slowakei deutlich stärker, weil er aus diesen volkskirchlichen Wurzeln schöpfen konnte. Träger dieses Widerstandes waren in hohem Maße Laien, vor allem eine unerschrockene gläubige Jugend. Die Voraussetzungen für ein Aufblühen des kirchlichen Lebens nach dem politischen Umbruch wären demnach in der Slowakei weit günstiger gewesen als in Böhmen und Mähren. Diese „historische" Chance wurde allerdings nur zum Teil genützt.

Mitunter hat es den Anschein, als ob manche verantwortliche Kirchenvertreter in der Slowakei mehr die Verhältnisse vor der kommunistischen Machtübernahme als das Zweite Vatikanische Konzil als Orientierungspunkt für den Neuaufbau des kirchlichen Lebens nehmen wollten. Das Kirchenbild des Konzils spielt in der Slowakei eine weit geringere Rolle als in Böhmen und Mähren, und der Ruf nach einer Mitverantwortung der Laien in der Kirche ertönt in slowakischen Landen weit weniger nachdrücklich als bei den tschechischen Nachbarn. Der klerikale Paternalismus der Vergangenheit ist lange noch nicht überall überwunden, und das Prinzip des Dialogs zwischen den Gliedern der Kirche – Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien – ist alles andere als zur Alltagspraxis der slowakischen Kirche geworden. Das Bestreben, vermeintlich „negative Einflüsse" aus dem Westen abzuwehren, beschränkt sich nicht auf den Bereich einer immer mehr dem praktischen Materialismus anhängenden Gesellschaft, sondern bezieht sich oft auch auf das kirchliche Leben selbst. Auch – mißglückte – Rückgriffe auf einen nicht mehr zeitgemäßen politischen Katholizismus passen in dieses Bild einer Ortskirche, die bei den Erneuerungsimpulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils mehr die Gefahren als die Chancen zu sehen scheint.

Kluge und weitsichtige Köpfe – und Kardinal *Ján Korec* ist sicher einer von ihnen – sind sich durchaus bewußt, daß die Zukunft der Kirche in der Slowakei nicht in der Restauration liegen kann. Es gibt auch in der slowakischen Kirche durchaus Kräfte, die sich für eine Öffnung im Sinne des Konzils aussprechen und engagieren. Sie haben in der Slowakei jedoch einen deutlich schwierigeren Stand als in Böhmen und Mähren. Die Orientierung am *polnischen Katholizismus,* die in der Slowakei zumindest teilweise im Schwange war, wurde allerdings durch die immer stärker zutage tretenden Krisenerscheinungen in der Kirche Polens etwas erschüttert. Es würde nicht verwundern, wenn in der Einschätzung des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der bereitwilligen Annahme seines Kirchenbildes auch in der Slowakei in den kommenden Jahren ein Wandel einträte.

Auch die Slowakei trägt schwer am Erbe der kommunistischen Vergangenheit. Steigende Lebenshaltungskosten, wachsende Arbeitslosigkeit und eine – vielfach aus ehemaligen Kommunisten bestehende Schicht neuer Millionäre, die sich auf Kosten der Allgemeinheit bereichern, bescheren dem Land schwere soziale Spannungen. Zum wirtschaftlichen Verfall kommen unermeßliche ökologische Schäden. Fast noch schlimmer sind die geistigen Schäden, die der Kommunismus hinterlassen hat, und die – wie es der slowakische Universitätsdozent *Ján Pauliny* ausdrückte – zu „Demoralisierung und moralischem Verfall der Menschen" führen. Dem Land droht nach Einschätzung des griechisch-katholischen Bischofs von Prešov, *Ján Hirka,* „ein demokratischer Totalitarismus des Dollars". Der slowakische Kurienkardinal *Jozef Tomko* wies vor kurzem bei einer Bischofsweihe von Košice (Kaschau) darauf hin, daß auch das Erbe der antireligiösen Vergangenheit immer noch auf den Menschen laste. Der Glaube werde nach wie vor oft als finster und rückschrittlich hingestellt. Selbst die Intelligenz des Landes habe in Glaubensfragen meist noch kindliche Vorstellungen. Die Jugend sei demoralisiert und dürste nach „Wahrem, Gutem und Schönem". Man spreche zwar viel vom Erbe der Heiligen Kyrill und Method, aber „Quo vadis, Slowakia?"

Die Bischöfe der Slowakei äußerten bereits in mehreren Stellungnahmen ihre Besorgnis über die *gesellschaftliche und soziale Entwicklung.* In einem im März dieses Jahres veröffentlichten Hirtenbrief riefen die Bischöfe die neuentstandene Unternehmerschicht zum Teilen mit den Armen auf: „Die unternehmerische Initiative führt oft auch zu einer Gier nach immer größeren Gewinnen ohne Rücksicht auf die Mitarbeiter und ohne Korrektheit zu den Kunden. Man vergißt, daß das Brot gebrochen und mit den Armen geteilt werden soll. Um uns herum gibt es so viel Not, und wir nehmen sie deshalb nicht wahr, weil wir sie nicht sehen wollen. Denn die Notleidenden tragen ihr Elend geduldig und schweigend."
Fundament einer Erneuerung müsse der Respekt vor den überlieferten christlichen individuellen und gesellschaftlichen Werten sein. Notwendig sei deshalb eine ethische Ausrichtung der Medien sowie Ethik- bzw. Religionsunterricht in den Schulen. Einer der Grundwerte sei die Toleranz. Sie werde jedoch falsch verstanden, wenn sie eine Billigung des Bösen miteinschließe. Die Bischöfe ermahnten in diesem Zusammenhang die Gläubigen, das Böse dort, wo es in der heutigen slowakischen Gesellschaft auftritt, vernehmbar zu verurteilen, auch wenn dies für den einzelnen Schaden mit sich bringe.

Schon ein Jahr nach dem Sturz des kommunistischen Regimes hatten die slowakischen Bischöfe in einem Hirtenbrief unterstrichen, daß der Staat vor allem anderen Aufgaben verpflichtet sei, sich um eine angemessene materielle Absicherung und soziale Sicherheit seiner Bürger, besonders 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." Die Bischöfe hoben hervor, daß sie nicht gegen die Privatisierung seien, „wenn sie für die Gesellschaft gut ist", sie müsse aber unerläßlicherweise „sozial gerecht" sein.

Die offensive Haltung der slowakischen Bischöfe in sozialen Fragen steht im auffallenden Gegensatz zu ihrer eher *defensiven Einstellung im innerkirchlichen Bereich.* Der Präsident des Vereins zur Förderung religiöser Medienarbeit in Ostmitteleuropa (CLIRCA), der slowakische katholische Publizist *František Sykora,* konstatierte bei einer Begegnung mit katholischen Journalisten aus dem Ausland in Preßburg mangelndes Vertrauen der Kirchenverantwortlichen in die Laien: „Wir laufen Gefahr, daß wir unsere Tätigkeit nicht auf dem Hier und Jetzt neu beginnen, sondern in die Jahre vor der Machtergreifung der Kommunisten zurückkehren", warnte er. Die Situation und die Mentalität der Menschen hätten sich jedoch in der Zwischenzeit grundlegend geändert. In der Kirche habe es das Zweite Vatikanische Konzil gegeben, doch dieses habe sich in der Kirche des Landes bisher nur in der Liturgiereform niedergeschlagen. Von den Postulaten des Konzils sollte vor allem die Stellung des Laien in der Kirche beachtet werden. Der Laie werde in der katholischen Kirche seines Landes immer noch als zweitrangiger Partner oder gar als unangenehmer Rebell betrachtet. Man vertraue ihm wenig, er habe wenig Mitspracherechte, und daher werde ihm kaum Verantwortung übertragen. Dies gelte auch für die Arbeit der Laien in den Medien.

In der katholischen Ortskirche hat sich nach den Worten Sykoras die „klischeehafte Vorstellung" gebildet, daß es im Westen weniger und im Osten mehr Glauben gebe. Daher gelte das, was aus dem Westen kommt, als verdächtig, wenn nicht gar als schlecht. Man kapsle sich ab und fürchte sich vor dem Austausch von Gedanken und Erfahrungen. Es fehle auch das Wagnis, Andersdenkende und Unentschlossene anzusprechen. Die Kirche solle nach den Vorstellungen mancher Kleriker eine „feste Burg" werden, ein Ghetto. Aber die Menschen suchten offene Annahme ohne Wenn und Aber. Sie suchten eine Kirche, die „die Freiheit anerkennt und fördert".

Vertreter des Laienapostolats in der Slowakei legten vor kurzem bei einer Tagung in Trnava (Tyrnau) vier Schwerpunktprojekte für die Arbeit der nächsten Jahre fest: Sie wollen die Ausbildung von Führungskräften für Laienbewegungen forcieren, klare Strukturen im Laienapostolat schaffen und die Zusammenarbeit von Laien und Priestern fördern. Darüber hinaus soll nach Möglichkeiten der Finanzierung der Laienbewegungen gesucht werden. Der Katholische Laienrat Österreichs, der bei der Tagung vertreten war, unterstützt diese Bemühungen.

Defizite bei der kirchlichen Publizistik

Auch in der Slowakei gibt es bereits erste Initiativen eines katholischen Engagements im Sozialbereich sowie im Gesundheits- und Schulwesen. Es fehlt jedoch allerorten an ausgebildeten kirchlichen Mitarbeitern. Besonders kraß macht sich dieses Manko im Bereich der *kirchlichen Publizistik* bemerkbar: Es gibt – auch das ein Erbe der kommunistischen Ära – viel zuwenige ausgebildete, professionell arbeitende und zudem couragierte katholische Publizisten. Und wo es sie gibt, wird ihr Freiraum oft massiv eingeengt, nicht selten werden ihnen innerkirchlich Prügel vor die Füße geworfen.

Einen schweren Rückschlag für die katholische Publizistik der Slowakei bedeutete die Ende vergangenen Jahres erfolgte Einstellung des in Preßburg erschienenen katholischen Pressedienstes „Skates". Es habe – so resümierte Chefredakteur *Anton Hlinka* in einem Schreiben an die Abonnenten und an die Slowakische Bischofskonferenz nach einem Jahr Arbeit – an „Sponsoren und Korrespondenten" gemangelt. Man habe gehofft, daß sich die Probleme mit der Zeit lösen würden, dies

sei aber nicht der Fall gewesen. „Skates" habe die Absicht gehabt, die Situation der Kirche in der Slowakei – mit ihren Erfolgen wie auch mit ihren Mißerfolgen – wie in einem Spiegel aufzuzeigen. Der slowakische katholische Pressedienst sollte eine Agentur sein, die in- wie ausländischen Medien Nachrichten über die wichtigsten Ereignisse der slowakischen Kirche vermittelt und Dokumente der kirchlichen Autoritäten wie auch Informationen aus den kirchlichen Gemeinschaften publiziert: „Dieses Ziel haben wir nach unserem Ermessen in so ungenügendem Maß erreicht, daß wir lieber der Einstellung unseres Bulletins den Vorzug geben", resignierte Hlinka. Ein „Spiegel" dieser Art scheint – zumindest noch zur Zeit – in der katholischen Kirche der Slowakei nicht sehr gefragt.

Peter Musyl

Entlastung für die Mitarbeiter

Ein Diskussionsbeitrag zum Selbstverständnis der Caritas

In unserem Aprilheft (S. 177 ff.) veröffentlichten wir einen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte über das Selbstverständnis der Caritas, die sich nicht zuletzt an den Forderungen des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts für die Mitarbeiter entzündet. Prof. Heinrich Pompey, Leiter des Arbeitsbereichs Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, schickte uns dazu die folgende Stellungnahme.

In dem Artikel „Caritas: Auf der Suche nach einem neuen Selbstverständnis" (vgl. HK, April 1993, 177 ff.) wird u. a. auf meinen Artikel „‚Dienstgemeinschaft' unter dem Anspruch des Glaubens und des Sendungsauftrages der Kirche." (in: *N. Feldhoff / A. Dünner* [Hg.] Die verbandliche Caritas. Praktisch-theologische und kirchenrechtliche Aspekte. Freiburg 1991 S. 81–118) Bezug genommen. Wie der Titel andeutet und in den ersten Sätzen meines Aufsatzes ausgeführt ist, gehe ich von dem Problem aus, daß das Arbeitsvertragsrecht der Caritasverbände von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern fordert: die Mitwirkung in der Dienstgemeinschaft Caritas ist „begrenzt auf Mitarbeiter und Gruppen, die sich *mit dem kirchlichen Auftrag identifizieren* und diese Identifikation arbeitsvertraglich anerkennen" (Arbeitsvertragsrecht in der Kirche – Regional-KODA in NRW – in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1980, S. 15).

Er ist einsehbar, daß sich seitens der Mitarbeiter/innen die Frage stellt, 1. ob diese arbeitsvertraglich festgelegte Identifikation mit dem kirchlichen Auftrag der Caritas zu fordern sei, 2. worin im einzelnen die Identifikation mit dem *kirchlichen* Auftrag der Caritas besteht ist und 3. ob nicht eine Verpflichtung ausreiche, wie z. B.: „die geleistete Sozialarbeit im Geiste einer christlich geprägten Humanität erfüllen zu wollen". Ins Bewußtsein tritt die Problematik dieser Verpflichtung den meisten Mitarbeitern dann, wenn die bekannten Konflikte zwischen dem eigenen Verständnis des sozial-diakonischen Engagements und den Optionen der Kirche leidvoll eintreten (beispielsweise bei Wiederverheiratung nach Scheidung usw.). Ohne diese arbeitsvertragliche Verpflichtung würden die Probleme rechtlich bedeutungslos sein.

Für die Kirche stellt sich die Frage, ob sie unbedingt für alle 400 000 Mitarbeiter/innen der Caritas ein kirchlich geprägtes Proprium der Sozialarbeit bzw. diese Identifikation arbeitsvertraglich fordern und absichern muß, zumal diese Praxis in der katholischen Weltkirche m. W. sonst nirgendwo üblich ist. Stellt sich die Kirche diesen und ähnlichen Problemen ihrer Caritasverbände nicht, wird sie von außen – wie es tagtäglich in den Medien geschieht – sehr peinlich befragt, ob sie sich möglicherweise durch diese Arbeitsvertragsklausel – auf Kosten der Mitarbeiter/innen – Privilegien gegenüber anderen Wohlfahrtsorganisationen verschaffe (z. B. Ausschaltung der gewerkschaftlichen Mitbestimmung usw.) oder durch ihr Sozialimperium kirchliche Machtansprüche in der Gesellschaft sichern möchte, wie dies erst jüngst wieder von dem Münsteraner Soziologen *Horst Herrmann* in seinem Buch: „Die Caritaslegende – Wie die Kirchen die Nächstenliebe vermarkten" (Hamburg 1993) geschieht.

Die Problematik einer arbeitsvertraglich festgelegten Identifikation

Im Blick auf die außerordentlich große Zahl der Mitarbeiter/innen der Caritas – im Vergleich zu anderen Ländern – muß die Kirche überlegen, ob sie an der genannten Arbeitsvertragsklausel festhalten soll. Um entsprechende Wünsche der Mitarbeiter/innen kennenzulernen, empfiehlt es sich, die Mitarbeiter/innen zu befragen, welche Formulierung ihrem Arbeitsverständnis am ehesten entspricht. Ihre Mitsprache ist unumgänglich, schließlich produziert die Caritas

keine Ware, sondern macht durch ihre Mitarbeiter/innen ein diakonisch helfendes Beziehungs-Angebot, was durch qualifizierte fachliche und persönliche Arbeits-Begleitung und ein positives Arbeitsklima ermöglicht wird. Geringer ist der Einfluß der formalen Organisationsstruktur einer Einrichtung. Sozialverhalten ist – psychologisch nachweisbar – durch die Motivation des Handelnden nachhaltig bestimmt, auch wenn dies manchen Systemveränderern nicht paßt.

Hält man jedoch an der – m. E. theologisch nicht geforderten – juristischen Verpflichtung fest (wie dies einige Kollegen der Pastoraltheologie möchten), dann kommt es zu den von mir exemplarisch genannten *Konflikten* zwischen Grundeinstellungen der Mitarbeiter und kirchlichen Optionen des Helfens. Bei den derzeitigen gesellschaftlichen Mentalitätsveränderungen wird verständlicherweise ein daraus resultierendes innerkirchliches Unzufriedenheitspotential leidvoll für viele Mitarbeiter/innen und für die Kirche steigen. Zu dieser Mentalitätswirklichkeit zählt heute – rein phänomenologisch – die Zunahme eines selbstbestimmten Denkens wie auch die Abnahme der communialen Glaubens- und Lebenssicht (sozialwissenschaftlich ist dies klar – im Gegensatz zu den angemeldeten Zweifeln – nachzuweisen, vgl. den Befund des Hamburger Sozialwissenschaftlers *Manfred Hermanns:* Konfession und Lebensführung – Zur Sozial-, Kultur- und Mentalitätsgeschichte und zu soziologischen Aspekten heute. In: Jahrbuch für Jugendsozialarbeit. Bd. XIII, 1992).

Wahrheit und Freiheit bringen Entlastung für die Mitwirkenden

Um der Wahrheit und Freiheit der Mitarbeiter/innen und der Kirche willen schlage ich darum vor, sozial-diakonische Einrichtungen von seiten der Caritasverbände zu ermöglichen, in denen alle mitarbeiten dürfen, die Sozialarbeit im Geistes einer christlich geprägten Humanität oder einer allgemeinen Humanität erfüllen wollen und die keine so starke bzw. überhaupt keine persönliche Vernetzung mit dem Glauben und der Institution der Kirche möchten. Fast alle heute gegründeten *Hospizvereine* sind z. B. in dieser offenen Form konzipiert. Die Arbeits- und Betriebspsychologie weiß, daß die Zufriedenheit der Mitarbeiter/innen Hauptquelle eines gelingenden Sozial-Engagements ist. So zielt mein Vorschlag darauf ab, die heute unbedingt erforderliche *Entlastung von Mitarbeitern* (vgl. das große Problem des burn-out) in Sozialberufen zu ermöglichen. Lebbare Wahrhaftigkeit und Freiheit im Beschäftigungsverhältnis sind dazu eine wichtige Basisbedingung.

Es fragt sich, was die eigentlichen Gründe sind, warum dieser Vorschlag von vielen Seiten so heftig attackiert wird und warum insbesondere einige Pastoraltheologen diese Freiheit und Offenheit den Mitarbeitern/innen nicht gewähren wollen. Dies wird in keinem der Gegenbeiträge deutlich.
Betonen möchte ich nochmals, daß jeder katholische Christ in einer solchen Einrichtung wie auch in Einrichtungen freier, öffentlicher und anderer Träger seine sozialdiakonische Sendung voll erfüllen kann, so wie dies bereits viele tun und wie dies in der ganzen Welt durch Christen geschieht.

Es kann darum der große Sozialkonzern der Caritas mit über 400 000 Mitarbeitern durchaus gesellschaftlich geöffnet werden; er muß kein „Kirchen-Besitz" bleiben und darf außerhalb der verfaßten Kirche angesiedelt sein. Vom Selbstverständnis der Kirche her reicht eine gemeindliche sozial-pastorale Praxis voll aus, so wie es in der Dritten Welt geschieht.

Gegen eine entsprechende gesellschaftliche Öffnung des Caritasverbandes und einer Mitarbeit von Christen kann ich keine theologischen Gründe ausfindig machen. Darum plädieren meine Überlegungen für eine größere Handlungsfreiheit. Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß die „Corporate Identity" des Caritasverbandes dadurch in der Gesellschaft verblassen wird.

Versteht sich die deutsche katholische Kirche im Sinne ihrer Lehrdokumente als „Communiales Subjekt" der Evangelisation und sieht dabei die Diakonie als eine ihrer Wesensäußerungen an (wie die Kirche dies seit dem 2. Vatikanischen Konzil über den von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben Erwachsenenkatechismus und durch Lehrschreiben der letzten drei Päpste bekanntlich immer wieder formuliert), dann stellt sich die Frage, wie eine entsprechende sozial-pastorale Umsetzung aussehen kann. Nach dem Selbstverständnis der Urgemeinde sollte ihre Diakonie ein vernehmbares Zeichen der Verkündigung sein. Wie Jesus – der auch nicht alle Kranken heilte –, muß sie zumindest exemplarisch in unserer Gesellschaft *einzelne diakonisch-pastorale Projekte* realisieren und dazu einzelne Einrichtungen unterhalten. Dies gilt für kirchliche Basisgemeinschaften, Kirchengemeinden, für Bistums- und Weltkirche. Angesichts der in Deutschland schwindenden Zahl praktizierender Christen und der vermutlich bald auch geringer werdenden finanziellen Mittel der Kirche werden diese Christen nur wenige Projekte selber tragen und ausführen können, wie dies in unseren Nachbarländern Frankreich, Spanien, Italien usw. Praxis ist.

Gradualität der Identifikation mit der sozial-pastoralen Sendung der Kirche ist zu respektieren

Wenn diese Projekte und Einrichtungen von den Christen der Gemeinden und der Bistumskirche getragen werden, ist es um der Menschen und des Zeichencharakters der Verkündigung willen unumgänglich, daß die Gemeinschaft aller Mitwirkenden eines solchen Projektes und die Strukturen entsprechender Einrichtungen von einem christlich-diakonischen wie communialen Geist beseelt sind. Alle, die haupt- oder nebenamtlich für die Kirche arbeiten, vom Papst bis zur Honorar-Mitarbeiterin einer caritativen Einrichtung, gehören dieser Dienstgemeinschaft Kirche an (vgl. Pompey a. a. O. S. 107).

Die mir von verschiedenen Autoren unterstellte einseitige Adressatenschaft, z. B. bei den diakonisch-spirituellen Optionen nur nichtleitende Mitarbeiter im Blick zu haben, weise ich als falsch zurück, ebenso den Einwand es würde mir um die weltanschauliche Herkunft derer gehen, die die diakonische Arbeit verrichten (vgl. HK, April 1993, 178). Statt dessen unterstreiche ich, daß jeder in der kirchlichen Caritas mitarbeiten kann, wenn er sich freiwillig mit dem kirchlichen Auftrag identifiziert. Unumgänglich erscheint mir dabei, die Gradualität dieses Identifikationsprozesses zu respektieren (vgl. Pompey, a. a. O. S. 99). Nur für solche Einrichtungen und unter Berücksichtigung dieser Bedingungen habe ich die theologische Praxis der kirchlichen Diakonie leitbildhaft beschrieben. Interessant und inspirierend wäre es, wenn in der entsprechenden Fachdiskussion ebenfalls theologisch begründete und praktisch-theologisch operationalisierte konkrete Ausführungen dargelegt würden. Ob der empfohlene „Mangel an Eindeutigkeit" (vgl. HK, April 1993, 179) eine Lösungsperspektive für die genannten Probleme der Mitarbeiter und der Kirche darstellt, bleibt anzufragen.

Für sozial-pastorale Einrichtungen mit einer auch für Außenstehende erkennbaren und plausiblen christlich-kirchlichen Ausrichtung könnte die obige Mitarbeiterverpflichtung zur Identifikation mit dem kirchlichen Auftrag von Caritas erhalten bleiben, damit im Geiste des Grundgesetzes und entsprechender Auslegungen die freie Religionsausübung der Kirche (z. B. Tendenzschutz, usw.) für ihre Diakonie garantiert bleibt.

Angesichts der Konflikte und der Glaubwürdigkeitskrise der Kirche und ausgehend von den Realitäten in Gesellschaft und Kirche wie zur Entlastung der Mitarbeiter/innen habe ich die referierten Konfliktlösungsperspektiven vorgeschlagen: den arbeitsvertraglich eingeforderten Anspruch, „sich mit dem kirchlichen Auftrag zu identifizieren", für die meisten Mitarbeiter/innen in Caritaseinrichtungen zu mildern und dies nur für Caritaseinrichtungen beizubehalten, wenn es die Mitarbeiter/innen ausdrücklich möchten bzw. wenn es sich um Einrichtungen handelt, die Christen eines Bistums oder einer Gemeinde hauptamtlich oder ehrenamtlich tragen und versorgen.

Inwieweit im Sinne meiner Anregungen derzeit ein faktischer Entscheidungsbedarf bzw. Leidensdruck bei Mitarbeitern/innen und Trägern besteht, müssen Caritasverbände bzw. Kirche selber entscheiden. Eine repräsentative Mitarbeiterbefragung, wie sie vor vielen Jahren für Priester, Laientheologen etc. in der Kirche durchgeführt wurde, könnte den Caritasverbänden und der Kirche bei der Entscheidungsfindung eine Hilfe sein. „Die Wahrheit macht frei!" – Man kann aber auch alle Veränderungen der Geschichte überlassen. *Heinrich Pompey*

Kurzinformationen

Ökumenischer Arbeiskreis äußert sich zur ostdeutschen Tarifauseinandersetzung

Als riskantes Spiel mit der Tarifautonomie, die sich als soziale Friedensordnung in der Bundesrepublik bewährt habe, kritisierte Ende April der Ökumenisch-sozialethische Arbeitskreis Kirche und Gesellschaft die einseitige Kündigung des Stufentarifvertrages durch die Arbeitgeber der ostdeutschen Metall- und Elektroindustrie. Damit sei ein gefährliches politisches Signal gegeben worden, das sicher Nachahmer finde. Sollte jedoch die grundsätzliche Vertragstreue eine der Tarifparteien brüchig werden, verlören Tarifverträge ihre Funktionsfähigkeit, denn die Verbindlichkeit für die Dauer der Laufzeit sei zugleich ihr Kernstück. Überdies sei, so die siebenseitige wirtschaftsethische Stellungnahme, in der einseitigen Kündigung durch die Arbeitgeber die Auswirkung einer Politik erkennbar, die seit längerer Zeit die Schwächung der Tarifautonomie und der Verhandlungsposition der Gewerkschaften bewußt betreibe. Seine Kritik an der nicht verhältnismäßigen, nicht ursachen- und nicht zielgemäßen Maßnahme der Arbeitgeber, verband der Kreis – dem der Leiter des Oswald-Nell-Breuning Institutes für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik, *Friedhelm Hengsbach,* angehört – mit einem sieben Punkte umfassenden Grundsatzkatalog zur Tarifautonomie als Bestandteil einer gesellschaftlichen Friedensordnung: So wie diese einerseits dazu diene, die Schieflage der Verhandlungsmacht einzelner ArbeitnehmerInnen gegenüber dem Arbeitgeber auszugleichen, profitierten die Arbeitgeber selbst von den durch sie geschaffenen vergleichbaren Wettbewerbsbedingungen, der größeren Transparenz auf dem Arbeitsmarkt und der für die betriebliche Organisation und das Betriebsklima erforderlichen Stabilität. Über den arbeitsmarktförmigen Interessenausgleich hinaus aber seien Tarifverträge vor allem „Friedensordnung" zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern. Bisher habe sich das Tarifvertragssystem als Standortvorteil der Bundesrepublik im internationalen Wettbewerb bewährt. Ein Einbruch in das Vertragssystem müßte im letzten durch staatliche Eingriffe aufgefangen werden. Das Gegenstück zur Tarifautonomie heiße demnach nicht „Mehr Markt", sondern „Mehr Staat". Als gefährliche Zer-

störung von Solidarität in einer Zeit wachsender Arbeitslosigkeit und zunehmender Verarmung hatte auch der Arbeitslosenbeauftragte der EKD, *Eduard Wörmann,* die einseitige Vertragsaufkündigung bezeichnet.

Johannes Paul II. rief zu Widerstand gegen das organisierte Verbrechen auf

Johannes Paul II. hielt sich vom 8. bis 10. Mai zu einem dreitägigen Pastoralbesuch in Sizilien auf. Der Papst nutzte diese Reise zu zahlreichen Appellen zur Umkehr an die Adresse der Verantwortlichen von Mafia-Morden. Zum Abschluß eines Gottesdienstes im „Tal der Tempel" in der Nähe von Agrigent rief der Papst aus, das Gesetz „Du sollst nicht töten" dürfe nicht mit Füßen getreten werden. Sizilien habe ein „Recht auf Frieden". Das sizilianische Volk könne nicht unter dem Druck einer „Zivilisation des Todes" leben: „Im Namen des auferstandenen Christus, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, sage ich den Verantwortlichen: Kehrt um. Eines Tages wird das Gericht Gottes kommen". In einer Begegnung mit der Bevölkerung von Trapani verurteilte der Papst das organisierte Verbrechen als „Frucht des Teufels". In Trapani traf der Papst auch mit Angehörigen der vermutlich von der Mafia ermordeten Richter *Giovanni Falcone* und *Paolo Borsellino* zusammen. Die Witwe von Borsellino sagte im Anschluß an das Zusammentreffen mit Johannes Paul II., man sei dem Papst nicht nur für seine Worte der Ermutigung und der Hoffnung dankbar, sondern auch dafür, wie er gesprochen habe: „mit heiligem Zorn". Die Jugend Siziliens rief der Papst bei einem Treffen in Agrigent auf, sich von der „Mafia-Kultur" und einer „Mafia-Mentalität" loszusagen. Sizilianische Industrielle rief der Papst zum Einsatz für eine generelle Erneuerung der Politik und zu einer entschiedenen Orientierung am Gemeinwohl auf. Dringend notwendig sei eine „Reinigung von der trüben Logik der Klientelwirtschaft", die die „Erfahrung von Demokratie zutiefst vergiftet". Vor Wissenschaftlern in Erice warnte der Papst vor einem „Holocaust der Umwelt", nachdem die Gefahr eines „nuklearen Holocaust" durch die Überwindung der Spaltung der Welt in einander entgegengesetzte politische und ideologische Blöcke weitgehend abgewendet sei.

Auseinandersetzungen um das Frauenbildungszentrum der EKD

Seit Monaten schwelt ein Konflikt um das neu geschaffene Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, das zum 1. Januar 1993 seinen Betrieb aufnehmen sollte. Die mit knapper Mehrheit getroffene Entscheidung des Rates der EKD, die Pädagogin *Herta Leistner,* zuvor Studienleiterin der Evangelischen Akademie Bad Boll, und die Frankfurter Pfarrerin *Renate Jost,* wissenschaftliche Mitarbeiterin an der dortigen Universität, als Studienleiterinnen für das von der EKD-Synode 1991 ins Leben gerufene Frauenzentrum in Gelnhausen zu berufen, stieß auf heftigen Protest und fand ebenso entschiedene Verteidiger. Wegen der dezidiert feministischen Position der beiden Berufenen und dem Bekenntnis Leistners zur gleichgeschlechtlichen Partnerschaft wandten sich mehrere weibliche Synodale und Vertreter des Gnadauer Verbandes und der Konferenz Bekennender Gemeinschaften an den Rat der EKD, er möge die personelle Entscheidung zurücknehmen, da mit dieser die Mehrheit der evangelischen Frauen ausgeschlossen bleibe und Polarisierung und Spaltung der Kirche vorangetrieben würden. Auch die evangelischen Theologieprofessorinnen *Abramowski, Aejmelaeus, Aland, Axmacher, Bornkamm, Mager, Schneider-Flume* und *Wendebourg* forderten die Revision aufgrund der zu befürchtenden Diskriminierung Andersdenkender und um einen „weiteren Schritt der Institutionalisierung der feministischen Theologie" zu verhindern, der die von Frauen betriebene Theologie ghettoisiere. Dagegen bekräftigte die Sprecherin des Kuratoriums des Frauenzentrums, *Hildegard Zumach,* in mehreren Stellungnahmen die Entscheidung, unterstützt durch die EKD-Frauenreferentin *Sigrid Häffner,* die Frankfurter Pröpstin *Helga Trösken,* die Hamburger Bischöfin *Maria Jepsen,* die Evangelische Konferenz für Familien- und Lebensberatung und den bayrischen Mütterdienst unter dem Hinweis auf die ausgewogene Arbeit Leistners in Bad Boll, die ausgewiesene Kompetenz der beiden Studienleiterinnen und die Notwendigkeit, bei der Rede von der feministischen Theologie differenzieren zu müssen. Ebenso wie die letztgenannten wandte sich auch die Bundesarbeitsgemeinschaft Evangelischer Familien-Bildungsstätten gegen eine mit der Ablehnung verbundene Diskriminierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaft. Bei seiner Sitzung vom 24. April bestätigte der Rat der EKD die Berufung von Leistner und Jost, beantragte jedoch für die Synodaltagung im November eine Aussprache über die Konzeption und Arbeit des Zentrums.

Jahrestreffen der niederländischen „Achter-Mai-Bewegung" in s'Hertogenbosch

Die aus einem Großtreffen unmittelbar vor dem Besuch Johannes Pauls II. in den Niederlanden 1985 hervorgegangene „Achter-Mai-Bewegung" hielt am 8. Mai ihr diesjähriges Treffen in der südniederländischen Bischofsstadt s'Hertogenbosch ab. Die „Achter-Mai-Bewegung" ist ein Dachverband von inzwischen über hundert Gruppen, Bewegungen und Institutionen, die auf dem „progressiven" Flügel des niederländischen Katholizismus angesiedelt sind. Das diesjährige Treffen in Den Bosch, zu dem etwa 10000 Menschen kamen, stand unter dem Thema „Mit Herz und Seele" und befaßte sich u. a. mit dem Verhältnis von christlichem Glauben und New-Age-Bewegung, mit der gegenwärtigen Krise der politischen Linken, dem Stand der Ökumene und dem Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Bischöfe waren auch diesmal nicht zu

dem Treffen gekommen; allerdings hatte der Utrechter Weihbischof *Jan Nienhaus* kurz zuvor erklärt, er fühle persönlich eine „starke Verwandtschaft" mit den Teilnehmern des Treffens und wolle die „Achter-Mai-Bewegung" gerne kennenlernen. Unter den Teilnehmern war der Generalvikar von Rotterdam, *Jan Zuidgeest,* der als möglicher Nachfolger für den unter noch immer nicht wirklich geklärten Umständen kürzlich zurückgetretenen Bischof *Philippe Bär* im Gespräch ist. Mit der Situation in der niederländischen Kirche nach dem spektakulären Rücktritt des Bischofs von Rotterdam (vgl. HK, April 1993, 229) befaßte sich eine Veranstaltung, zu der die „Achter-Mai-Bewegung" zwei Tage vor ihrem großen Treffen ebenfalls nach Den Bosch eingeladen hatte. In einer zum Abschluß der Veranstaltung vorgelegten Erklärung heißt es u. a., die Teilnehmer hätten darin erinnert, daß niederländische Katholiken schon seit zwanzig Jahren für eine demokratische, mit der heutigen Gesellschaft verbundenen Kirche kämpften, während die Kirchenleitung dem entgegengewirkt habe. Die „Achter-Mai-Bewegung" hoffe, daß die Zusammenkunft in Den Bosch zum Beginn einer „breit angelegten Beratung über die zukünftige Leitung der Organisation der katholischen Kirche in den Niederlanden" werde. Beim Großtreffen am 8. Mai sagte die Vorsitzende der Bewegung, *Hedwig Wasser,* man wünsche den Bischöfen Kraft, Mut und Weisheit, um aus ihrer Isolierung herauszufinden. Die Bischöfe forderte Frau Wasser auf, Offenheit zu zeigen und den Leitungsstil in der niederländischen Kirche zusammen mit der ganzen Glaubensgemeinschaft zu überdenken.

Polnische Bischofskonferenz wählte neuen Generalsekretär

Auf ihrer Frühjahrsvollversammlung wählte die Polnische Bischofskonferenz den aus Südpolen stammenden Weihbischof *Tadeusz Pieronek* zu ihrem neuen Generalsekretär. Er ist damit Nachfolger von Erzbischof *Bronislaw Dabrowski,* der dieses Amt über 24 Jahre innehatte und mit Erreichen der Altersgrenze zurücktrat. Die Wahl des neuen Generalsekretärs wurde allgemein sehr positiv aufgenommen. Pieronek gilt als Mann „des Dialogs und der Versöhnung", als Vertreter eines neuen Handlungsstils der Kirche im heutigen Polen. In Verbindung mit der Neugliederung der polnischen Bistümer (vgl. HK, Mai 1992, 202 f.) war Pieronek vor einem Jahr zum Weihbischof der schlesischen Diözese Sosnowiec ernannt und zum Vizesekretär der Bischofskonferenz gewählt worden. Seit 1987 ist er Generalsekretär der gesamtpolnischen Synode, die noch bis 1997 dauern wird. Dem Generalsekretär der Bischofskonferenz kommt in der polnischen Kirche traditionell eine starke Stellung zu, gerade auch deshalb, weil er für die Kontakte zur Regierung und anderen wichtigen staatlichen Stellen zuständig ist. Mit dem Namen Dabrowski verbinden sich Erinnerungen an schwerwiegende Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche zur Zeit der kommunistischen Herrschaft, bei denen dieser eine Schlüsselstellung innehatte. In einer Erklärung zum Abschluß der Vollversammlung äußerten sich die Bischöfe zur anhaltenden Diskussion über die Stellung der Kirche innerhalb der erneuerten polnischen Gesellschaft. Die Kirche wolle niemandem christliche Prinzipien aufzwingen, betonten die Bischöfe. Sie habe aber das Recht, auch von der Gesellschaft die Achtung christlicher Werte zu fordern. Privilegien strebe man nicht an. Bei der Verteidigung der Werte des Evangeliums gehe es ihnen auch um die Abwehr von Nihilismus und moralischem Chaos. Die Bischöfe zeigten sich darüber besorgt, daß in Politik und Wirtschaft moralische Prinzipien keine Geltung mehr besäßen.

Bücher

REINHARD FRIELING, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 376 S., 25,80 DM.

Das Buch von Reinhard Frieling füllt eine Lücke: Es fehlt zwar nicht an Lexika und umfangreichen Handbüchern, die über Entwicklung und Stand der ökumenischen Bewegung Auskunft geben, aber bisher gab es keine kompakte Gesamtdarstellung, die auf vergleichsweise engem Raum so viele Aspekte des Themas Ökumene behandelt. Frieling, Leiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, kennt die ökumenische Szene durch theologische Arbeit und durch eigene Anschauungen wie wenig andere. Sein Buch informiert über die Geschichte der modernen ökumenischen Bewegung in ihren verschiedenen Strängen vor allem anhand der großen Konferenzen bzw. Vollversammlungen, gibt einen soliden Überblick über die ökumenischen Aktivitäten und Positionen der verschiedenen Konfessionsfamilien von Katholiken und Orthodoxen über die reformatorischen Kirchen bis zu den unabhängigen Kirchen und befaßt sich im zweiten Hauptteil mit den verschiedenen Elementen ökumenischer Theologie und ökumenischer Bewegung, wobei hier ein breites Spektrum einbezogen wird: Die Bibelbewegung, die Missionsbewegung und die Friedensbe-

wegung finden ebenso Berücksichtigung wie die Bemühungen um Lehrkonsense zwischen den getrennten Kirchen. Die ökumenischen Durchbrüche und Fortschritte der letzten Jahrzehnte werden gewürdigt, aber auch die ungelösten oder neu aufgebrochenen Probleme zwischen den Kirchen bzw. in ihnen nicht verschwiegen. Frieling kommt insgesamt zu dem Schluß, die Hoffnungen auf kirchliche Einheit im institutionellen Sinn würden sich in absehbarer Zeit nicht erfüllen: „Aber die Erfahrungen geistlicher Einheit zwischen allen Christen tragen die Ökumene, und die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns sind noch längst nicht ausgeschöpft" (S. 359). Für den katholischen Ökumeneinteressenten ist das Buch gerade deshalb hilfreich und anregend, weil es das Ganze der ökumenischen Bewegung im Blick hat und so zu einer realistischen Einschätzung von Möglichkeiten und Grenzen des weiteren ökumenischen Wegs beitragen kann. *U. R.*

MUHAMMAD SALIM ABDULLAH, Islam für das Gespräch mit Christen. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, 192 S., 19,80 DM.

Sachlich dicht und weitgehend unbefangen ermutigt dieses Buch zum schwierigen Dialog zwischen Muslimen und Christen, das wohl nur in islamischer Diaspora erscheinen konnte. In elf Themengruppen werden die islamischen Glaubensinhalte erklärt; von der Beschneidung bis zur Bestattung erfährt man Wichtiges. Als Nachbar, Kollege, Lehrer, Mitschüler/in hätte man sich zum Fasten/Ramadan etwas mehr gewünscht, eventuell auf Kosten der Mystik. Als Leiter des zentralen „Islam-Archiv Deutschland" in Soest kann der Autor zu islamischen Richtungen hierzulande, zu guten Ansätzen und Schwachstellen verläßlich Auskunft geben, als Mitglied des Exekutivrates beim Islamischen Weltkongreß gibt er auch Hilfen für ein besseres Urteil, welche Gruppierungen international den Dialog und eine Integration bei gewahrter Indentität fördern können. Unter Muslimen wird sich der Autor mit seinem mutigen Buch nicht bloß Freunde machen. Fair wird aufgegriffen, was in christlicher Optik ungünstig ankommt, von der Ketzerverfolgung über verworrende Wege des Volksglaubens bis zum Kultnimbus um den Propheten. Man kann das Buch (ob der Autor es so deutlich wollte oder nicht) durchaus als Beginn einer Korankritik ähnlich der Bibelkritik betrachten, die christliche Theologen und Kirchen leisten und erleiden mußten, mit relativierenden, befreienden, aber auch verhärtenden Folgen. Gut wird aufgezeigt, daß Muhammad alles Christliche von Randgruppen her erfuhr und mißverstehen konnte, von Arianern, Nestorianern und vor allem Judenchristen. Insgesamt unbefriedigend bleiben neben der Bewertung Jesu der Umgang mit dem breiten Strom neutestamentlicher Quellen und anderer Frühschriften. Auch zum Thema Frau hätte man sich mehr und Mutigeres gewünscht: Stellen wie „Die Frau ist in der Praxis des Scheidungsverfahrens fraglos benachteiligt" sind Ausnahmen, so daß die Signalwirkung in den Islam hinein hier schmal bleibt. Am Leben vorbei geht auch die Wortklauberei um Sure 4,34 („Schlagt sie!"), ebenso: „Ehen zwischen Moslems und Christinnen bzw. Jüdinnen sind mit rein moslemischen Ehen gleichstellt". Gegen den „schlechten Ruf", der Islam sei eine eher gewalttätige Religion, genügt wohl kaum die Antwort, militante Koranaussagen seien „situationsbedingte Anweisungen an die frühislamische Gemeinde", solange Saddam Hussein und islamische Terroristen die gefährliche Auslegungsbreite extrem für sich in Anspruch nehmen und dem keine Autorität oder Islamcharta Pardon bietet.

W. S.

GÜNTER STACHEL, Gebet – Meditation – Schweigen. Schritte spiritueller Praxis. Verlag Herder, Freiburg 1993. 272 S. 32,– DM.

Das von dem emeritierten Mainzer Religionspädagogen nun in einer völlig überarbeiteten und ergänzten Neuauflage vorgelegte Buch bietet dem Leser vor allem eine Vielzahl von Facetten, Perspektiven und Zugangsweisen zu dem sensiblen Themenbereich spiritueller Praxis. So dient es zunächst einmal der Unterscheidung, gerade auch für den nach dem eigenen Weg Suchenden, der sich auf einem zunehmend unübersichtlichen Markt der Möglichkeiten orientieren möchte. Die „Theologie" und zugleich die Praxis im Blick, widmet sich der Autor den dem Christentum seit Anfang an vertrauten Gebetsformen und den verschiedenen Weisen der Meditation, Betrachtung und Kontemplation, immer darauf bedacht, deren innere Beziehung zueinander ebenso aufzuzeigen wie etwaige Quellen, Parallelen oder Verwandtschaften in der spirituellen Praxis nichtchristlicher Religionen. Dabei folgt Stachel durchaus auch engagiert einem gewissen apologetischen Interesse, indem er sich gegen den häufig vorgetragenen Verdacht der falschen Innerlichkeit, der individualistischen Abwertung von Gebet und Meditation und gegen das verbreitete Mißverständnis wendet, wer meditiere, tue etwas wider die Vernunft oder betone einseitig nur das Gefühl. Stachel betont, zur Realität der großen Mystiker habe immer schon ihr gesellschaftliches Engagement gehört. Ebenso entschieden wendet er sich an zahlreichen Stellen gegen intolerante Unterstellungen gegenüber der spirituellen Praxis anderer Religionen und gegen unbegründete Grenzziehungen zum vermeintlichen Schutz des spezifisch Christlichen. Darüber hinaus aber bietet das Buch auch konkrete Wegweisung und Anleitung, sich auf den eigenen Weg zu machen, indem es mit sorgfältig ausgesuchten, umfassenden Zitaten, Textinterpretationen und eigenen Übersetzungen der Gottsuche und Gotteserfahrung großer Zeugen und Zeuginnen weiten Raum gibt: Von Marguerite Porete, Meister Eckhart, Nikolaus von Kues, Angelus Silesius bis hin zu Simone Weil. In nahezu essayistischer Weise werden die verschiedenen Ebenen zu einem Ganzen verschränkt, das zu mehr als nur zu interessierter Lektüre ermutigt.

A. F.

Zeitschriften

Theologie und Religion

PIERIS, ALOYSIUS, Hat Christus einen Platz in Asien? In: Concilium Jhg. 29 Heft 2 (April 1993) S. 120–130.

Der aus Sri Lanka stammende Jesuit Pieris beantwortet die im Titel seines Aufsatzes gestellte Frage auf eine eigenwillige und überraschende Weise. Für ihn hat nicht nur der „eurokirchliche Christus der offiziellen Kirche" keinen Platz in Asien, sondern ebensowenig der „nichtwestliche Christus der Intellektuellen". Unter diese Kategorie subsumiert Pieris die verschiedenen Versuche christlicher Theologen, die Gestalt Jesu Christi im Kontext des Hinduismus oder Buddhismus zu verstehen: Diese Deutungen hätten weder in den Herzen der asiatischen Massen noch in den Köpfen der Mehrheit der heutigen Elite in Asien einen Platz gefunden. Umrisse eines „asiatischen Christus" erkennt Pieris demgegenüber dort, wo Unterdrückte und Deklassierte in Asien Christus als den mit ihnen im Leiden und im Kampf um Befreiung Solidarischen entdeckt haben bzw. entdecken. Er verweist dabei besonders auf die „Dalit-Theologie" in Indien, eine Theologie, die von den Erfahrungen der durch das Kastenwesen Diskriminierten ausgeht, sowie auf die koreanische „Minjung-Theologie". In Korea habe zum ersten Mal eine asiatische Nation die Bibel nicht als das heilige Buch fremder Aggressoren empfangen, sondern als Anstoß für den nationalen Befreiungskampf. In den Basisgemeinschaften, so die These von Pieris, geschehe eine „Aneignung der Geschichte Jesu als eines asiatischen Dramas der Befreiung".

SCHÄFER, ROLF, Theologie des Kreuzes in Gottesdienst und Predigt. In: Kerygma und Dogma Jhg. 39 Heft 2 (April/Juni 1993) S. 90–99.

Das reformatorische Doppelerlebnis von Gerichtsanfechtung und Rechtfertigungstrost stehe heute in Gottesdienst und Predigt nicht mehr im Zentrum und damit habe auch das Kreuz seine zentrale und unmittelbare Funktion als Grund der Rechtfertigung eingebüßt, die es in der klassisch-reformatorischen Verkündigung ursprünglich hatte. In der Praxis wirke sich das Unverständnis für dieses Doppelerlebnis darin aus, daß der Karfreitag, das Reformationsfest und der Buß- und Bettag mehr und mehr ihre Verankerung in der Frömmigkeit einbüßten. Diese Beobachtung unterfüttert Schäfer durch die Auswertung verschiedener neuerer Gottesdienst- und Predigthilfen, deren Bilder der Kreuzestheologie allesamt darin übereinstimmten, daß zum einen die anfechtenden Negativerfahrungen dem Erleben des Predigthörers entnommen seien (Leiden, Angst, Verzweiflung) zum anderen die Hilfe des Kreuzes darin bestehe, daß Jesus in dieser Erfahrung mit dem Menschen solidarisch sei und ihn in sein Leben, seine Liebe und in den Sieg über den Tod hineinnehme. Das Bild vom Kreuz und die Botschaft von Vergebung und Rechtfertigung werde in einem übertragenen Sinn gebraucht, etwa als Scheitern oder Akzeptieren von Niedrigkeit und Elend. Diese Abkehr der Predigt vom klassischen Modell sei nicht zu beklagen, sie reagiere darauf, daß heute die Angst vor dem Gericht nicht mehr erlebnismäßige Voraussetzung der Evangeliumspredigt sei.

Kultur und Gesellschaft

MEIER, HORST, Neonazismus und Bürgerrechte. Zur deutschen Verfassung der politischen Freiheit. In: Merkur Jhg. 47 Heft 5 (Mai 1993) S. 450–455.

Vor dem Hintergrund der jüngsten administrativen Bemühungen gegen Neonazis in Deutschland – etwa die Vereinsverbote oder Anträge beim Bundesverfassungsgericht auf Grundrechtsverwirkung – warnt Meier vor der Ambivalenz, die in der Rede von der Wiederbelebung der „streitbaren Demokratie" liege. Mit ihr werde nur wenig ausgerichtet, gegen Neonazis biete sie in ihrer freiheitlich demokratischen Abstraktion zu wenig Handhabe. Dagegen aber leiste sie der Tradierung vordemokratischen Bewußtseins Vorschub und gehe grundsätzlich zu Lasten der politischen Freiheit. Auch wenn dies im Falle der Neonazis als unerträgliche Zumutung erscheine: die politischen Freiheits- und Gleichheitsrechte gelten unteilbar für ausnahmslos alle Bürger; jedwedes öffentliches Räsonnement müsse unter dem vollen Schutz der Grundrechte stehen. Der Neonazismus sei die nervenzehrende Probe auf das Selbstbewußtsein der deutschen Demokratie. Dennoch bliebe der überfällige Abschied von der „streitbaren Demokratie" durch die jüngste deutsche Geschichte herausgefordert. Für die Ächtung der politischen Agitation von Neonazis komme jedoch nur eine fallbezogene historische Begründung (die rassistische Vernichtung des europäischen Judentums) in Betracht. Die Streichung der in das Grundgesetz eingelassenen Elemente abstrakter, unhistorisch positionierter „Streitbarkeit" müsse mit der ebenso rigorosen Forderung nach der Illegalisierung (neo)nationalistischer Politik einhergehen.

STROHMEIER, KLAUS PETER, Pluralisierung und Polarisierung der Lebensformen in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 17/93, 23. 4. 93, S. 11–22.

„Individualisierung" und „Pluralisierung" sind inzwischen viel verwendete Stichworte bei der Beschreibung von Veränderungen in den privaten Lebensformen heutiger Zeitgenossen. Auf der Basis neuerer empirischer Erhebungen kommt der Autor zu dem Ergebnis, daß die vorfindliche Vielfalt an Lebensformen begrenzter sei, als vielfach angenommen werde. Gesteigerte biographische Wahlmöglichkeiten bei den Paaren sieht der Bielefelder Soziologe nur, solange diese keine Kinder haben, mit anderen Worten: im Nicht-Familien-Bereich. Während die kinderlose Ehe auf dem Rückzug sei und die kinderlose Hausfrauenehe aussterbe, weise der schrumpfende Familiensektor eine erhebliche *Stabilität* auf. Wenn insgesamt das Familienleben in den nachwachsenden Generationen junger Erwachsener zunehmend die Lebensform einer Minderheit geworden sei, handle es sich dabei um einen hochgradig schichtabhängigen Prozeß. Der Rückzug der familialen Lebensform sei vor allem unter jungen Frauen und Männern der *mittleren und oberen Schichten* zu beobachten: der Anteil berufstätiger *Mütter* – im Unterschied zu dem der berufstätigen *Frauen* – sei in der unteren Schicht deutlich höher als in der oberen. Die unteren Schichten seien somit besonders von den Lasten betroffen, die die Verwirklichung moderner familialer Lebensformen mit sich bringen.

Notizen

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken verabschiedete auf seiner Frühjahrsvollversammlung (vgl. ds. Heft, S. 274) eine Erklärung zur Rechtsstellung nichtehelicher Kinder. Als Forderungen an den Gesetzgeber spricht man sich darum u. a. für die Schaffung der Möglichkeit eines gemeinsamen Sorgerechts von Vater und Mutter aus, für die Verbesserung des Unterhaltsanspruchs der Mutter eines nichtehelichen Kindes gegen den Vater sowie die Abschaffung der automatischen Amtsbeistandschaft. Die kontroverse Diskussion dieses Themas entzündete sich weniger an den konkreten rechtspolitischen Forderungen als an der Frage, inwieweit die Verbesserung der Stellung der nichtehelichen Kinder indirekt als eine Aufwertung nichtehelicher Lebensgemeinschaften wirken könnte.

Mit einem am 5. Mai veröffentlichten Motu Proprio hat Johannes Paul II. den Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden und den Päpstlichen Rat für die Kultur zu einer neuen Kurienbehörde zusammengelegt. Sie trägt den Namen „Päpstlicher Rat für die Kultur" und ist in zwei Sektionen gegliedert, von denen die erste („Glaube und Kultur") die Arbeit des bisherigen, 1982 ins Leben gerufenen Kulturrates und die zweite („Dialog mit den Kulturen") die des als Dialogsekretariat für die Nichtglaubenden am Ende des Zweiten Vatikanums errichteten Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden fortführen soll. Die beiden jetzt zusammengefügten Dikasterien wurden bisher in Personalunion vom französischen Kardinal *Paul Poupard* geleitet. Die Zusammenlegung ist auch eine Reaktion auf die Wende im ehemaligen Ostblock: Der Rat für den Dialog mit dem Nichtglaubenden widmete sich vor allem dem Gespräch mit dem Marxismus.

Zu einer von ihm initiierten und Mitte Mai mit einer ganzseitigen Anzeige in der FAZ gestarteten Aktion erklärte das Bischöfliche Hilfswerk Misereor: Die unter dem Titel „1953 Schuldenerlaß für Deutschland – 1993 Schuldenerlaß für die Dritte Welt" laufende Anzeigenkampagne wolle im Vorfeld der Aktionärsversammlungen der deutschen Geschäftsbanken die Notwendigkeit unterstreichen, den hochverschuldeten Entwicklungsländern zumindest die Hälfte ihrer Schulden zu erlassen, um ihnen eine neue Chance für eine demokratische und eigenständige Entwicklung zu bieten. Die Anzeigen seien von zahlreichen Organisationen und Privatpersonen finanziert worden.

Berlin und das zukünftige Nordbistum Hamburg werden nach Angaben der Apostolischen Nuntiatur in Bonn zu zwei neuen Metropolien in Deutschland erhoben. Suffraganbistümer der künftigen Erzdiözesen werden die Bistümer Hildesheim und Osnabrück bzw. Dresden-Meißen sowie die noch zu einer Diözese zu erhebende bisherige Apostolische Administratur Görlitz sein. Die Paderborner Kirchenprovinz muß damit das Bistum Hildesheim an die künftige Hamburger Metropolie abgeben, gewinnt aber als neue Suffraganbistümer die bisherigen Jurisdiktionsbezirke Magdeburg und Erfurt-Meiningen, die zu Diözesen erhoben werden. Die Kölner Kirchenprovinz wird um die Diözese Osnabrück verkleinert.

Als zu spät, zu teuer und entwicklungspolitisch falsch hat das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland wie auch schon Vertreter der Caritas den Bundeswehreinsatz in Somalia kritisiert. Wäre die Bundeswehr im Frühjahr 1992 der Aufforderung der Kirchen gefolgt, eine Luftbrücke einzurichten, um die hungernde Bevölkerung Somalias mit Nahrungsmitteln zu versorgen, erklärte der Direktor der Hilfsaktion „Brot für die Welt", Otto Hahn, wäre dies eine glaubwürdige humanitäre Aktion gewesen. Nichtstaatliche Hilfsorganisationen hätten während des ganzen Somaliaeinsatzes bewiesen, daß sie erheblich billiger arbeiten könnten als militärische Verbände und für die langfristigen Hilfen zur Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Situation in Somalia geeigneter seien. Vor allem aber könnten es die Hilfswerke nicht hinnehmen, wenn derartige Einsätze aus den für humanitäre Hilfe vorgesehenen Mitteln des Auswärtigen Amtes und des Entwicklungshilfeministeriums bezahlt würden.

Mit der Polnischen Katholischen Nationalkirche in den USA und Kanada hat der Apostolische Stuhl eine Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung der Sakramente Beichte, Eucharistie und Krankensalbung geschlossen. Es ist das erste Mal, daß ein solcher Schritt gegenüber einer christlichen Kirche erfolgt, die weder zu den orientalischen noch zu orthodoxen Kirchen zählt. In einer gemeinsamen Stellungnahme begrüßten Vertreter beider Seiten diesen Schritt als „wichtige Entwicklung im andauernden Dialog" zwischen beiden Kirchen. Gläubige der Polnischen Katholischen Nationalkirche können demnach die drei Sakramente in katholischen Kirchen empfangen. Zur Polnischen Katholischen Nationalkirche gehören in den USA 141 Priester in vier Bistümern und 162 Pfarreien mit 282 000 Gläubigen, in Kanada 14 Priester in einer Diözese mit 13 Pfarreien und rund 6000 Gläubigen. Zum Schisma war es 1898 auf Grund der Exkommunikation des polnischen Pfarrers Franz Hodur gekommen. Die 1904 gegründete Kirche wurde 1907 in die Utrechter Union aufgenommen. Seit 1924 unterliegen Priester dieser Kirche nicht mehr der Zölibatverpflichtung.

Elsässische Priester, Mitglieder der in ganz Frankreich vertretenen Gruppe „Jonas", die 1988 von einem Lyoneser Priester gegründet wurde und für ihre kirchenreformerischen Erklärungen und Veröffentlichungen bekannt ist, protestierten in einer Erklärung gegen die schwierige Lage vieler Priester in der Erzdiözese Straßburg. Je älter man werde, desto mehr Aufgaben weise man ihnen zu, heißt es in einer Anfang April veröffentlichten Stellungnahme. So gehe es nicht weiter. Die gegenwärtige Situation erweise sich als unheilvoll sowohl für die alten wie die jungen Priester, für die verantwortlichen Laien wie die Gemeinden. Die für Ausbildung und Weihe von Priestern zuständigen Verantwortlichen in der Kirche werden aufgefordert, die Riegel „einfacher Kirchendisziplin" endlich zu öffnen, die eine nachhaltige Änderung der Lage bisher verhindern. Man lasse sich keine Schuldgefühle machen, wenn man Zuweisungen von weiteren Aufgaben gegenüber verweigere. Der Erzbischof von Straßburg, Charles Brand, empfing unterdessen drei der Unterzeichner.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Ulrich Barth / Wilhelm Gräb (Hg.), Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992. 242 S. 98,– DM.

Wolfgang Beinert, Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche. Beiträge zu einer theologischen Erkenntnislehre. Verlag Herder Freiburg – Basel – Wien 1993. 369 S. 78,– DM.

Wilfried von Bredow / Thomas Jäger, Neue deutsche Außenpolitik. Nationale Interessen in internationalen Beziehungen. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 249 S. 36,– DM.

Louis Carlen (Hg.), Neue Bistumsgrenzen. Neue Bistümer. Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1993. 136 S. 28,– DM.

Sabine Demel, Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 350 S. 79,– DM.

Deutscher Caritasverband (Hg.), Zivildienst in der Sackgasse? Lambertus Verlag, Freiburg 1993. 186 S.28,– DM.

Joachim Finger, Jesus – Essener, Guru, Esoteriker? Neuen Evangelien und Apokrypten auf den Buchstaben gefühlt. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz + Quell-Verlag, Stuttgart 1993. 132 S. 22,80 DM.

Günther Gillessen u. a., Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993. 154 S. 26,80 DM.

Andrew Greeley, Religion in der Popkultur. Musik, Film und Roman. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993. 159 S. 24,80 DM.

Hermann Häring / Karl-Josef Kuschel (Hg.), Hans Küng – Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Verlag Piper, München 1993. 935 S. 98,– DM.

Heribert Heinemann / Heiner Marre (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (27). Die Einigung Europas und die Staat-Kirche-Ordnung. Aschendorff Verlag, Münster 1993. 144 S. 42,– DM.

Robert Hettlage, Familienreport. Eine Lebensform im Umbruch. Verlag C. H. Beck, München 1992. 287 S. 24,– DM.

Peter Hünermann / Juan Carlos Scannone (Hg.), Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm. Teil 1: Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung. Methodische Reflexionen der Katholischen Soziallehre. Teil 2: Armut. Herausforderung für Wirtschaft und Sozialordnung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. Jeweils 495 S. 64,– DM.

Eckhard Lessing, Abendmahl. Ökumenische Studienhefte 1, Bensheimer Hefte 2. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 160 S. 24,80 DM.

Anneliese Lissner, Seid nicht so geduldig! Warum der Kirche widersprochen werden muß. Benziger Verlag, Zürich 1993. 236 S. 29,80 DM.

Missionswissenschaftliches Institut, Missio, Aachen (Hg.), Der neue Meßritus in Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 256 S. 39,80 DM.

Ina Praetorius, Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 264 S. 58,– DM.

Volker von Prittwitz (Hg.), Umweltpolitik als Modernisierungsprozeß. Politikwissenschaftliche Umweltforschung und -lehre in der Bundesrepublik. Verlag Leske + Budrich, Opladen 1993. 276 S. 39,– DM.

Thomas Reschke / Michael Thiele, Predigt und Rhetorik. Ein Querschnitt durch den Kern der Homiletik aus rhetorisch-praktischer Sicht. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien 1992. 392 S. 48,– DM.

Rudolf Rüberg (Hg.), Nach Scheidung wieder verheiratet, Informationen – Reflexionen – Perspektiven. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 199 S. 28,– DM.

Heinz Schütte, Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus. Bonifatius Verlag, Paderborn + Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1993. 216 S. 19,80 DM.

Georg Schwaiger (Hg.), Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon. Verlag C. H. Beck, München 1993. 483 S. 39,80 DM.

Hansjakob Stehle, Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten. Verlag Benziger, Zürich 1993. 440 S. 49,80 DM.

Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992. 199 S. 24,– DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 6/1993

Walter Kerber SJ: Pfingstmontag – *Joachim Wiemeyer:* Politische Ethik und Politikverdrossenheit – *Oskar Köhler:* Joseph Bernhart. Ein vielschichtiges Leben und Werk – *Hans Waldenfels SJ:* China im Wandel. Beobachtungen auf einer Chinareise – *Kurt Koch:* Selbstverständnis und Praxis des kirchlichen Lehramts. – *Hans Steinacker:* Peter Wimsey – Ein Lord braucht seinen Mord. Zum 100. Geburtstag von Dorothy L. Sayers – *Werner H. Ritter:* Schule – Bildung – Christlicher Glaube. Perspektiven der evangelischen Diskussion der 80er Jahre.

KONTRASTE
Heft 2/1993

Thema: Partner sein und Partner haben
Ins Bild gesetzt: Was ist Liebe? – Report: Kann denn Liebe Sünde sein? – Psychologie: Was eine Partnerschaft zusammenhält – Ganz persönlich: Liebe auf das erste Wort? – Umfrage: „Er soll treu sein wie ein Hund" – Erzählung: Sechs Wochen fort und zwei an Land – Beobachtungen: Liebesgrüße aus der Glotze – Bücher zum Thema – Cartoons – Zitate.

Verlag Herder Freiburg

Anregungen zur Meditation



Völlig überarbeitete Neuausgabe eines Meditationsklassikers.
„Sicher ist es nicht das Geringste, wenn von diesem Buch gesagt werden kann, daß es Lust zur Übung macht. Es ist schön, wenn zur Frucht des Lebens eines Religionspädagogen ein solch praxisbezogenes und anderen hilfreiches Buch gehört"
Klemens Richter

NEU: 272 S., Pappband, DM 32,–
ISBN 3-451-23182-4



Gerade die Kirche könnte ein Ort der Meditation sein. Trotzdem wird dieser Form spiritueller Praxis mit Mißtrauen begegnet, obwohl es eine reiche christliche Tradition der Kontemplation gibt. Diesem Mißtrauen, das letztlich einer Unsicherheit entspringt, tritt Erika Lorenz entgegen. Sie gibt kompetente Antworten auf drängende Fragen.

NEU: 224 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 39,80
ISBN 3-451-23089-5



Eine Handreichung zum Verständnis und Vollzug des Jesusgebets, die in ihrer umfassenden und tiefschürfenden Ausführlichkeit erstmalig sein dürfte. Im Mittelpunkt steht nach einer kurzen biblischen Grundlegung die Praxis des Jesusgebets – als Lebensform und Weg zur Umkehr.

NEU: 192 S., geb. mit Schutzumschlag, DM 32,–
ISBN 3-451-23188-3

Neue Reihe: „Meditationspraxis"



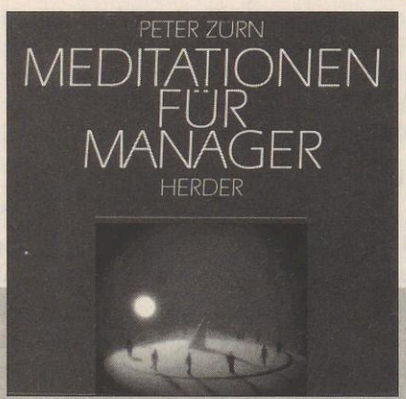
In diesem Begleiter auf dem inneren Weg hat Klaus-Werner Stangier, erfahrener Therapeut und Meditationsleiter, 30 Gehübungen zusammengestellt und nachvollziehbar beschrieben. Eine verständliche, anwendungsgerechte Einführung in den initiatischen Weg.

NEU: 128 Seiten, Paperb., DM 28,–
ISBN 3-451-23021-6



Ein neuer Übungsweg, das Glück des Geliebtseins aus dem göttlichen Ursprung zu erfahren. Kretschmann stellt leicht nachvollziehbar eine psychotherapeutische Methode vor, die „aktive Imagination" oder „katathymes Bilderleben" heißt. Anhand praktischer Beispiele macht er diese Methode für Spiritualität und Meditation fruchtbar.

NEU: 192 Seiten, Paperb., DM 32,–
ISBN 3-451-23022-4



Die meditative Kraft, die aus den Texten von Peter Zürn und aus den Tuschezeichnungen des japanischen Zen-Meisters Tetsuo Nagaya atmet, ist eine wohltuende und notwendige Hilfe in der Kunst, sich selbst und andere zu führen.

NEU: 96 S. mit vielen Tuschezeichnungen, geb., DM 32,–
ISBN 3-451-23084-4

In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 7 47. Jahrgang Juli 1993

„Mut zur Erziehung" muß eigentlich heißen: „Mut zur Veränderung unseres eigenen Lebens".

Hartmut von Hentig

Antiautoritäre Saat?

Ratlos und spürbar verunsichert reagiert das „erwachsene" Deutschland: Wie konnte es zu der nicht abebbenwollenden Welle von Jugendgewalt kommen, die in einer immer neue Opfer fordernden fremdenfeindlichen Mordbrennerei kulminiert? Kahlrasiert, in martialischer Kostümierung, und dekoriert mit Nazi-Emblemen stottern Kindergesichter nationalistisch-rassistische Haßphrasen in die ihnen scheinbar unbegrenzt zur Verfügung gestellten Mikrophone und Kameras, auswendig gelernt und bierselig.

Natürlich besteht die Gefahr, daß diese auf Provokation und tabuverletzende Selbstdarstellung versessenen Jugendlichen vom braunen Sumpf aufgesogen werden. Durchaus belegbar werden sie auch von neo- oder altnazistischen Gruppierungen hofiert und von diesen mit einschlägigem Schriftgut versorgt. Die Etikette „Neonazi" darf ihnen dennoch nicht vorschnell angeheftet werden, eine einseitige und kurzsichtige Politisierung des Phänomens geht an den eigentlichen Problemen vorbei. Darauf wurde von Jugendexperten in jüngster Zeit unermüdlich verwiesen. Und auch Kriminologen haben aus ihrer Erfahrung versichert, daß ein schwer zu trennendes Amalgam aus Langeweile, Frust, Haß und Spaß vor der direkten politischen Motivation liegt. So schwer dies auch angesichts der jugendlichen Mordbrenner von Hoyerswerda, Rostock, Mölln und Solingen und der Gewalttaten gegenüber Behinderten, Obdachlosen und Schwulen fallen mag, die jugendlichen Täter müssen eben auch als Opfer erkannt werden. Zumindest läßt sich das Problem der jugendlichen Gewalttäter nicht einfach an Polizei und Justiz delegieren.

Entsprechend der allgemeinen Ratlosigkeit und der äußerst undurchsichtigen Situation werden zunächst einmal die Verantwortlichen, die Schuldigen gesucht. Zahlreiche Politiker, Leitartikler und Kommentatoren hatten und haben sie denn auch rasch gefunden. Der 25ste Geburtstag der 68er-Bewegung bot den willkommenen Anlaß, um einer ungeliebten Generation den Prozeß zu machen: Nicht nur, daß der Aufstand gegen altbewährte Autoritäten, Bindungen und Traditionen, das Propagieren von Regel-, Norm- und Tabuverletzungen zu einem guten Teil gewisse anomische Phänomene unserer Gesellschaft ebenso zu verantworten habe wie die konsumversessenen, egoistischen und emanzipationsbesessenen Selbstverwirklicher.

Sind die 68er an der Misere schuld?

Der zweite Schuldspruch muß noch härter treffen: Mit ihrem Programm der „anti-autoritären" Erziehung haben dennoch die von „68" bewegten Eltern, Erzieher und Lehrer letztlich auch jene glatzköpfigen Schläger, marodierenden und mit Nazisymbolen provozierenden Jugendlichen zu verantworten. Wo jegliche Autorität zur Disposition gestellt wurde, konnte sich schlicht kein Wertebewußtsein mehr ausbilden; nahezu unausweichlich endeten die „Orientierungswaisen" in der radikalen Ecke oder der totalen Gleichgültigkeit gegenüber allem und jedem. Die Botschaft der 68er an die nachfolgende Generation, keine gesellschaftlichen Tabus unbefragt zu lassen, sei bestens verstanden worden; ein Großteil der heutigen

Jugend akzeptiere überhaupt keine mehr. Eine Bestätigung solcher Thesen kam überdies von unerwarteter Seite: Auch der als „Linker" apostrophierte Gießener Politologe *Claus Leggewie* klagte in seinem in der ZEIT abgedruckten „Plädoyer eines Antiautoritären für Autorität" die antiautoritäre Erziehung an, für eine orientierungslose, emotional verwahrloste Generation verantwortlich zu sein. Demnach müssen sich die „herrschaftsfreien" Wortführer das Versagen von Familien und der Bildungsreformer schonungslos eingestehen. Vor allem aber: Nicht die Schläge der Väter und die Strenge der Mütter, sondern Abwesenheit und Gleichgültigkeit hätten den Jugendlichen „autoritäres" Denken und Handeln eingebleut.
Enttäuscht und selbstkritisch ging auch eine Abgeordnete der Grünen im nordrhein-westfälischen Landtag mit dem antiautoritären Dogma der sich selbst bestimmenden und für sich selbst entscheidenden Kinder ins Gericht: Statt der mündigen, sozial und ökologisch engagierten, politisch hochmotivierten Jugend sei eine Spezies großgeworden, die zum überwiegenden Teil egozentrisch, konsumorientiert und im schlimmsten Falle sogar gewalttätig und fremdenfeindlich sei. Die hochgesteckten Ziele also schlicht verfehlt? Selbstredend handelte sie sich dabei reichlich Applaus von der falschen Seite und erbitterten Widerspruch im eigenen Lager ein: Schlichtweg absurd sei es doch, linke Eltern und Erzieher für rechte Schüler verantwortlich zu machen.

Auch wenn an der Kritik einiges unbestreitbar richtig sein mag – Schuldzuweisungen, die derart vereinfachen und aus der Suggestion direkter Ursache-Wirkungs-Ketten genährt werden, sind wenig angetan, zu den dringend anstehenden Lösungen zu verhelfen. Nüchterne Zahlen und soziologische Empirie müßten eigentlich nachdenklich machen: Die Ergebnisse der jüngsten Jugendstudien und auch die speziellere Rechtsextremismusforschung berechtigen zumindest nicht dazu, die Herkunft der Baseballschläger schwingenden und mit Hakenkreuzen geschmückten jugendlichen Gewalttäter aus „antiautoritärem" Geist verpflichteten Elternhäusern zu behaupten.
Wenn sich überhaupt Zentren fremdenfeindlicher Jugendgewalt ausmachen lassen, liegen diese eher in *bildungsfernen Schichten,* die wohl kaum mit den Bibeln der Frankfurter Propheten in der Hand ihre Kinder in die grenzenlose Selbstbestimmung entlassen haben. Soziale Konkurrenz- und Zukunftsängste können weit eher zur Erklärung bestimmter jugendlicher Verhaltensmuster dienen. Schon die pure Tatsache, daß ebenso gewaltorientierte Jugendliche in Ostdeutschland kaum Früchte antiautoritären Samens sein können, müßte eigentlich vor monokausalen Erklärungsmustern warnen.

Mit der Kritik an den 68ern und ihren Erziehungsidealen sollen offensichtlich *zwei Mythen fortgeschrieben werden.* Historiker aller Couleur haben häufig gemahnt, die tatsächliche historische Wirkung der 68er Bewegung nicht zu überschätzen. Dies wird jedoch geflissentlich überhört, wenn weiterhin deren Theorien und intellektuelle Programme für unbestreitbar festzustellende soziale und politische Desintegrationsprozesse verantwortlich gemacht werden. Differenziertere Erklärungsmuster, die die 68er Bewegung wohl im Sog aber nicht als Ursache rasant fortschreitender Enttraditionalisierungs- und Individualisierungsprozesse sehen, taugen offensichtlich nicht für politische und publizistische Rhetorik.
Gegen die in der Kritik an der „antiautoritären" Erziehung implizierte Mythologisierung ihres Metiers haben sich auch *Pädagogen* gewehrt. Bauchschmerzen bereitet dabei weniger die inhaltliche Kritik an der antiautoritären Programmatik: Daß den von ihr propagierten Erziehungszielen eine Ambivalenz anhaftet, ist in der Fachdiskussion kaum umstritten. Vielmehr wenden sich die Experten gegen die Unterstellung einer Omnipotenz pädagogischer Theorien, Leitbilder und Wunschvorstellungen.
Solche erzieherischen Allmachtsvorstellungen liegen aber nicht nur der Kritik an den „Anti-Autoritären" zugrunde, sondern erst recht dem im Anschluß daran häufig geführten Plädoyer für eine die gesellschaftliche Sinnkrise überwindende *Werteerziehung:* Als müßten Eltern und Lehrer eben nur mal richtig wollen und die egoistischen, konsumversessenen und womöglich gewalttätigen Jugendlichen fänden zurück zur Anerkennung von Autoritäten, zu Pflichtgefühl und Gehorsam, zur Gemeinwohlorientierung und wertbezogener Sinnsuche.

Eltern und Lehrer sind tief verunsichert

Zweierlei hat jedoch die quer durch Tages- und Wochenzeitungen, Fernsehen und Hörfunk geführte Debatte über die Verfehlungen der „Anti-Autoritären" deutlich gezeigt: Eltern, Erzieher und Lehrer sind gleichermaßen verunsichert darüber, wie sie ihrem Auftrag zur Erziehung von Kindern und Jugendlichen gerecht werden können. *Eltern* sollen oder wollen der permanenten Reizüberflutung und Konsumsuggestion ihrer Kinder Paroli bieten, sollen im verkabelten Zuhause ein medienpädagogisches Bollwerk gegen seichten Schund und Gewalt errichten, sollen Kinder zu Toleranz, Hilfsbereitschaft und Offenheit erziehen, sie aber gleichzeitig auf Funktionsfähigkeit und Karriere in einer leistungsorientierten Ellbogengesellschaft vorbereiten, die Quadratur des Kreises eben – ohne daß ihnen jemand gezeigt hätte, wie das geht. Und wenn sie es dennoch wissen sollten, stehen sie hilflos und alleine der mächtigen Konkurrenz von Medien- und Werbekonzernen gegenüber, die ebenso wie das schlechte Beispiel aus der Nachbarschaft den hoffnungsvollen Keim immer wieder neu zuschaufeln.
Gleich ob aus Konfliktscheu, Unsicherheit oder schlicht fehlender Kompetenz scheinen Eltern in kindlichem Verhalten mehr und mehr vieles durchgehen zu lassen. Sie enthalten ihren Kindern damit, so der Vorwurf der pädagogischen Zunft, die für deren Entwicklung wichtigen *Grenzerfahrungen* vor. Natürlich hat es auch fatale Folgen, wenn der heimische Frieden nur mit Hilfe der materiellen „Erziehungshilfen",

oder besser der alltäglichen Bestechungsversuche zu bewahren ist.
Banal mag die Frage klingen, wer eigentlich künftige Eltern auf ihr Elterndasein hin erzieht. Angesichts der nicht zuletzt unter dem Diktat moderner Mobilität sich auflösenden Generationenzusammenhänge ist sie jedoch keineswegs obsolet. „Opa und Oma" beispielsweise stehen derzeit häufig als Erziehungsberatung für die jungen Eltern nicht mehr zur Verfügung, auch nicht die ständig hilfsbereite Nachbarschaft früherer Dorfgemeinschaften.

Erst recht frustriert, resigniert und „burn out"-bedroht sind die *Profis*. Kindergärtnerinnen, vor allem aber Lehrer und Lehrerinnen sehen sich mit Erwartungen konfrontiert, für deren Erfüllung sie keine Ausbildung qualifiziert hat; ebensowenig stellen Schulen in ihren bestehenden Formen den erforderlichen Rahmen bereit: Wissensvermittler ohnehin, jedoch wieder mit verstärkter Rückbesinnung auf die unverzichtbare Allgemeinbildung, sollen sie zugleich auch Mutter- und Vaterersatz sein, selbstverständlich auch Sozialarbeiter, Ausländerbeauftragter, Animateur, Freizeitgestalter und jetzt auch noch Sinnstifter und Reparaturbetrieb für gesellschaftliche Defizite in Sachen Gemeinwohlorientierung und Solidaritätsbewußtsein. Der Fortfall der Erziehung durch die soziale Kontrolle in festen Milieus, eine Werte-Orientierung, die vormals weltanschauliche Bindungen vorgaben, vor allem aber die alten Familienfunktionen sollen jetzt von der Schule übernommen, von Lehrern geleistet werden.

Wer unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen welche Erziehungsleistungen erbringen kann und soll, welche flankierenden familien- und arbeitsmarktpolitischen Maßnahmen dringend erforderlich sind, vor allem aber wie der Bereich der institutionellen Erziehung und hier besonders der Schule angemessen gestaltet werden kann und soll (ohne daß sich der „Staat" der Kinder bemächtigt), diese Fragen sind bisher noch keineswegs ausreichend diskutiert, geschweige denn hinreichend beantwortet worden.
Der geforderten Offensive für mehr und werteorientiertere Erziehung haftet bei aller grundsätzlichen Berechtigung mitunter ein anachronistischer, rückwärtsgewandter Zug an. Die unbestreitbar richtige Diagnose von den vor allem emotional vernachlässigten Kindern kann doch nicht etwa in die Forderung münden, daß nun wieder die Frauen, die sich in früheren Zeiten so aufopferungsvoll um die Aufzucht des Nachwuchses bemüht haben, von den mühevoll erstrittenen Schreibtischen an Heim und Herd zurückkehren. Kann man realistischerweise darauf setzen, daß die Forderung nach mehr elterlicher Zuwendung auch in der Gestaltung von Arbeitszeit und Arbeitsplätzen Niederschlag findet?
Hoffnungen auf Rekonstruktion der aufgelösten traditionellen Familienstrukturen sind ebenso unrealistisch wie die Vorstellung, bestimmte Werte ließen sich durch pädagogisches Bemühen in die Köpfe der Zöglinge implantieren, ziemlich unabhängig davon, in welchen gesellschaftlichen Kontext sie zugleich hineinsozialisiert werden.

Wie dringend eine umfassende Diskussion – ohne Scheuklappen und Gelüste nach der Diffamierung des politischen Gegners – über Erziehung und deren Ziele geboten ist, hat die Debatte über die „antiautoritären" Erben in jedem Fall gezeigt. Keineswegs müssen alte Autoritäten in ihr angestammtes Recht zurückgesetzt werden oder die „Sekundärtugenden" Pflicht und Gehorsam fröhliche Urständ feiern. Dies wird zum Teil recht penetrant denen unterstellt, die heute eindringlich daran erinnern, daß bestimmte Wertorientierung und Grundhaltungen schlechterdings unverzichtbar sind für den Fortbestand unserer Gesellschaft überhaupt. Egozentrik und Konsumorientierung, fehlende Solidarität und die Bezogenheit auf das Eigeninteresse, die die Abgeordnete der Grünen bei den „antiautoritär" erzogenen Jugendlichen diagnostizierte, sind ein *Krankheitsbild der ganzen Gesellschaft,* deren vorherrschende Rationalität das Kosten-Nutzen-Kalkül ist.

Die Jugend spiegelt die Befindlichkeit der Gesellschaft

Daher verweist die jüngste Debatte nicht nur auf die dringend benötigte Verständigung über neue Erziehungsziele, sondern auch auf die notwendige Kritik der eingefahrenen Orientierungsmuster aller Gesellschaftsbereiche. So kommen auch die vielen „Mit-erzieher" in den Blick, die in den monokausalen Schuldzuweisungen an pädagogische Programme chronisch ausgeblendet werden: Das gesellschaftliche Umfeld hat ungleich mehr erzieherische Wirkung als hochabstrakte Erziehungstheorien.

Dennoch bleibt die Frage, Erziehung wie und wozu? Der Rückgriff auf die alten, glücklicherweise – wenn auch unter Opfern – abgeschnittenen Zöpfe taugt nicht, der „Muff aus den Talaren" ist ausgeklopft. Ebensowenig aber lassen sich die vor zwanzig Jahren formulierten antiautoritären Erziehungsziele blind fortschreiben. Auch deren Ambivalenz ist deutlich geworden, überdies haben sie im Laufe ihrer Institutionalisierung und Verwaltung viel von ihrem ursprünglichen Geist verloren. Hinter die seinerzeit aufgestellten Postulate darf jedoch dabei nicht zurückgegangen werden: Die Hinführung von Kindern und Jugendlichen zu selbständigem Urteil und Autonomie, orientiert an dem grundsätzlichen Ziel einer in sich selbst stehenden kindlichen Persönlichkeit und der Einsicht, daß Jugendliche in ihrer eigenen Würde zu respektieren und daß Wärme und Akzeptanz Voraussetzung allen erzieherischen Handelns sind.
Hier sollte gerade eine Generation zur Verteidigung bereitstehen, die quasi selbstverständlich in Schulen und Hochschulen mit „demokratischen" Strukturen groß geworden ist, die ohne je einen Kinderladen von innen gesehen zu haben, Eltern und Lehrern begegnet ist, die sich selbst, ihre Inhalte, Zielvorgaben und ihre Autorität, aber auch die ihnen Anvertrauten unter den Anspruch der „Begründung" gestellt haben.

Alexander Foitzik

Gespalten

Das neue Asylrecht und die Haltung in den Kirchen

Angesichts des jahrelangen Ringens um eine mögliche Änderung des Asylparagraphen 16 des Grundgesetzes nahm sich die Verabschiedung des neuen Asylrechts durch den Deutschen Bundestag Ende Mai wie ein parlamentarischer *Routinevorgang* aus. Daran vermochten auch die Demonstranten rund um die Bonner Bannmeile nichts Wesentliches zu ändern. In letzter Minute war aus den Reihen der Sozialdemokraten noch versucht worden, den am Nikolaustag des vergangenen Jahres zwischen den Koalitionsparteien und der SPD ausgehandelten Asyl-Kompromiß nachzubessern, was jedoch scheiterte. So blieb es bei einer Regelung, die zahlreichen Sozialdemokraten erhebliche Bauchschmerzen verursachte, auch wenn sie der vielfach „Ergänzung" des Artikels 16 genannten Grundgesetz*änderung* ihre Stimme letztlich nicht versagten.

Auf Artikel 16 a Absatz 1 des Grundgesetzes, neue Fassung („Politisch Verfolgte genießen Asylrecht") kann sich ab 1. Juli dieses Jahres nunmehr *nicht berufen,* wer aus einem Mitgliedstaat der Europäischen Gemeinschaft oder aus eigens durch Gesetz zu bestimmenden Drittstaaten einreist, die ihrerseits zu den Unterzeichnern der Genfer Flüchtlingskonvention gehören, und bei denen daher davon ausgegangen wird, daß sie politische Flüchtlinge nicht an Verfolgerstaaten ausliefern. Das Einlegen von Rechtsmitteln durch Asylbewerber, die aus diesen Ländern in die Bundesrepublik Deutschland einreisen, hat in Zukunft keine aufschiebende Wirkung auf „aufenthaltsbeendigende Maßnahmen", sprich: die Abschiebung. Die SPD hatte ihre Zustimmung davon abhängig gemacht, daß es zu Vereinbarungen mit Polen sowie der Tschechischen und der Slowakischen Republik kommt. Anfang Mai wurde in Bonn das erste Abkommen dieser Art zwischen Polen und Deutschland unterzeichnet.
Die gleichfalls per Gesetz zu bestimmende Liste von „verfolgungsfreien Herkunftsländern" enthält Länder, bei denen die Anerkennungsquote auch bisher bereits gegen Null tendierte und bei denen davon ausgegangen wird, daß in ihnen weder politische Verfolgung noch unmenschliche Bestrafung oder Behandlung stattfindet. Asylbewerber aus diesen Ländern haben nurmehr Anrecht auf ein verkürztes gerichtliches Verfahren.

Bis zuletzt umstritten waren in erster Linie der nach Ansicht vieler Kritiker unzureichende Rechtsschutz der Asylbewerber aus sicheren Drittstaaten, die Frage, ob in Verbindung mit den Listen von verfolgungsfreien Herkunftsländern im Einzelfall dennoch ausreichender Rechtsschutz vor politischer Verfolgung besteht, sowie eine Reihe von Verschärfungen im Rahmen eines sogenannten Asylbewerberleistungsgesetzes. Als mindestens so problematisch wie die materiellen gesetzlichen Bestimmungen wird von Kritikern vielfach der Glaube angeprangert, mit juridischen Mitteln dieser Art ließen sich die Probleme von Asyl und Migration nachhaltig lösen.

Die *Kirchen* spielten in der Asyldiskussion der letzten Monate eine merkwürdig *gespaltene Rolle.* Einerseits gehörten Engagierte, aber z. T. auch amtliche Kirchenvertreter zu den entschiedensten Kritikern der jetzt verabschiedeten Regelung, andererseits machten kirchenleitende Gremien alles in allem keinen Hehl aus ihrer *Zustimmung* zur Grundgesetzänderung. Zur Riege der Kritiker, die in der Asylfrage einen mehr oder weniger entschiedenen Konfliktkurs steuern, gehören auf katholischer Seite der Deutsche Caritasverband, BDKJ und Pax Christi, der Sprecher von „Pro Asyl", Pfarrer *Herbert Leuninger.* Auch der Vorsitzende des „ad-hoc-Arbeitskreises Asyl" der Deutschen Bischofskonferenz, der Münsteraner Weihbischof *Josef Voß* meldet erhebliche Bedenken an. Einige Mitglieder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken distanzierten sich auf der jüngsten Frühjahrsvollversammlung von der Zustimmung zum Asylkompromiß durch ZdK-Präsidentin *Rita Waschbüsch.* Auf protestantischer Seite wurde auf dem 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag in München massiv Unmut laut darüber, daß die EKD den Parteienkompromiß mitgetragen hat.

Die kirchenamtliche Argumentationslinie, formuliert in der Gemeinsamen Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD vom 25. November letzten Jahres (vgl. HK, Januar 1993, 4 f.), wendet eine Art Doppelstrategie an, die auch in der Stellungnahme des Rates der EKD zur Asylrechtsdebatte vom 27. Februar (vgl. HK, April 1993, 213) wiederholt wurde: Ja zur Wahrung des Asylrechts für tatsächlich politisch Verfolgte und insofern auch Kritik an bestimmten, für das Asylrecht in seiner Substanz gefahrvolle Entwicklungen; nüchterne Einschätzung der voraussichtlich begrenzten Wirkung der Asylrechtsänderung sowie die Forderung nach weitergehenden Maßnahmen zur Integrations- und Migrationspolitik (Zulassung der doppelten Staatsangehörigkeit, Schaffung eines Zuwanderungsgesetzes), aber *keine grundsätzliche Verweigerung* gegenüber einer Änderung des alten Artikels 16.

In einer Ansprache vor einer Ad-limina-Gruppe von deutschen Bischöfen unterstützte Johannes Paul II. seinerseits diese Argumentationslinie mit einer in katholischer ethischer Verkündigung sonst weniger verbreiteten, aber notwendigen Differenzierung zwischen dem „ethisch Gebotenen und dem tatsächlich Machbaren" (vgl. HK, Februar 1993, 102 f.). Die Unterscheidungslinie zwischen dem kirchenamtlichen „Ja, aber" und dem „Nein, so nicht" vieler Asylrechtskritiker verläuft im wesentlichen zwischen der Warnung vor bestimmten Entwicklungen zu Lasten wirklicher politisch Verfolgter einerseits und der grundsätzlicheren Pro-

blematisierung des Drittstaatenmodells andererseits.

Eine wirkliche Alternative zu dieser innerkirchlich unübersichtlichen Lage dürfte es gegenwärtig kaum geben. Manche Engagierten-Gruppe mag die realpolitische Linie von EKD und Bischofskonferenz als zu *leisetreterisch* anmuten. Daß zwischen ihrer Sicht der Dinge und der Position der Kirche insgesamt eine gewisse Spannung besteht, muß jedoch keine Tragödie bedeuten. Auch in Asylrechtsfragen muß die Gesamtkirche genau unterscheiden zwischen dem Aufzeigen ethischer Grundwerte und der konkreten rechtspolitischen Umsetzung, bei der es unter Christen legitimerweise unterschiedliche Ansichten gibt.
Die langfristig bedeutsame Aufgabe der Kirche dürfte weniger darin bestehen, dem Gesetzgeber bis in Details hinein Vorschriften zur rechtlichen Handhabung des Migrationsproblems zu machen, als vielmehr Forderungen in bezug auf das ethisch Unverzichtbare im Umgang mit Ausländern, Immigranten und Flüchtlingen auszusprechen, ansonsten aber den Menschen Visionen von einem möglichen humanen Umgang mit einer durch Flucht und Migration veränderten Weltgesellschaft zu vermitteln. Das Ernstnehmen verbreiteter *Ängste* schließt dies ein. *nt*

Bekenntnisfrage

Der neue Weltkatechismus und seine polarisierende Wirkung

Wenn es noch eines Belegs bedürfte, wie schwierig die Kommunikation innerhalb der katholischen Kirche gegenwärtig ist, dann haben ihn Veröffentlichung und anfängliche Rezeption des „Katechismus der katholischen Kirche" (München–Wien, Leipzig, Freiburg/Schweiz 1993) in den letzten Monaten geliefert. Mitte Mai wurde die deutsche Ausgabe, ein halbes Jahr nach der französischen (vgl. HK, Januar 1993, 25 ff.), im Rahmen einer Pressekonferenz am Sitz des deutschen Ko-Verlegers in Leipzig in Anwesenheit des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz der Öffentlichkeit vorgestellt. Seitdem kommt auf der Bühne der innerkirchlichen und der allgemeinen Öffentlichkeit ein nicht sehr erfreuliches Stück zur Aufführung, dessen Protagonisten zwei aus den einschlägigen innerkirchlichen Querelen bekannte „Typen" sind: die Großkritiker und die Affirmativen. Ansonsten hält dieser Streit – und das dürfte ein bezeichnendes Manko sein – *wenig Zwischentöne* bereit.

Großkritiker läßt die Medienöffentlichkeit immer dann zu Wort kommen, wenn es innerkirchlich Brisantes zu vermelden gibt – vor allem deshalb, weil sie in der Lage sind, der via Medien geführten Debatte ein paar kräftige Striche zu verleihen, die die Chance haben, wahrgenommen zu werden. Ihre Sympathisanten können sich dann sagen: Jetzt hat er bzw. sie es der amtlichen Kirche mal wieder richtig gegeben. Und die kritisierte Seite kann gewiß sein: Negativ-Werbung ist auch Werbung. Differenzierungen würden die Chancen, gehört zu werden, eher mindern.

In dieser vielfach ritualisierten Kritik wird im Fall des Weltkatechismus manches miteinander vermischt, das im einzelnen sehr wohl zu unterscheiden wäre. Wer bestimmte Grundoptionen, Argumentationsweisen und Einzelaussagen dieses Katechismus für theologisch unzureichend und fragwürdig hält – und dazu gibt es durchaus Anlaß –, muß sich deswegen noch nicht in jedem Fall gegen das Projekt eines Weltkatechismus überhaupt aussprechen. Auch vermag er möglicherweise der Notwendigkeit, unter den Bedingungen zunehmender religiöser und theologischer Pluralisierung mit Hilfe eines amtlichen Katechismus konzentrierend und einend zu wirken, einiges abgewinnen. Und wer die Abfassung eines *Welt*katechismus aus dogmatischen, pastoralen und/oder kirchenpolitischen Gründen für schädlich, zumindest für überflüssig hält, votiert damit nicht generell gegen die Veröffentlichung von amtlichen Katechismen und erst recht nicht von nicht-amtlichen Glaubensbüchern.

Wer schließlich einem Katechismus vorhält, daß in ihm steht, was gegenwärtig kirchenamtliche Lehre ist, hat offenbar nicht verstanden, was ein Katechismus ist. Ein Katechismus kann insofern nicht unproblematischer sein als die Lehre, die die Kirche zu einem bestimmten Zeitpunkt verkündet – bestenfalls gibt er einen begrenzten Einblick in eine schwierige bis kontroverse Diskussionslage, was der Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe verschiedentlich tut. Katechismen spiegeln den *Ist-Zustand* wider – das ist ihre Aufgabe, darin liegen aber zugleich auch ihre Grenzen.
Aber die Auseinandersetzung um den Weltkatechismus der letzten Zeit wäre eine andere gewesen, gäbe es auf der anderen Seite nicht auch jene *Affirmativen* – unter ihnen gerade auch Nicht-Theologen –, die ein Gegengewicht bilden zur vorherrschend ablehnenden bis kritischen Sicht selbst der Mehrheit der „mainstream"-Theologen. Zusammen mit der Werbung („das wichtigste katholische Buch unserer Zeit"; „...jeder braucht den neuen Katechismus, der endlich genau wissen will, was die Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und schon mit dem Blick auf das dritte Jahrtausend nun wirklich lehrt...") sowie einem Kreis von vermeintlichen Förderern des Katechismus, erwecken diese Affirmativen den Eindruck, erst seit der Veröffentlichung des Weltkatechismus könne ein Katholik wissen, „woran man sich halten kann" (Werbetext).

Je größer der Gegensatz zur Mehrheitsmeinung in der Theologenzunft, desto offensichtlicher ihr strategisches Ziel: Ihnen geht es weniger um theologische Sachauseinandersetzung, als vielmehr darum, mit dem Katechismus in der Hand gegen vermeintliche Fehlentwicklungen westlicher Theologie anzukämpfen. Mancher liest den verlegerischen Erfolg des Weltkatechismus – die deutschen Verleger kündigten für Juli die zweite Auflage der Leinenausgabe an;

185000 Exemplare sollen insgesamt verkauft sein – als eine Abstimmung mit dem Geldbeutel gegen manche Trends in der modernen Theologie.

Großkritiker wie auch Affirmative tragen so auf ihre Weise dazu bei, daß der Katechismus – nicht nur hierzulande – polarisiert, statt daß er eint. Kauf und Lektüre dieses Buches werden so zu einer – im falschen Sinne – „Bekenntnisfrage". Von den einen wird das Erscheinen des Katechismus zum *Schlußstein einer ganzen Kirchenepoche* emporstilisiert, während sich viele nur desinteressiert abwenden. Buchhändler berichten, daß zahlreiche Käufer geradezu entschuldigend an der Kasse darauf hinweisen, man müsse und wolle aus beruflichen Gründen oder allgemeinem Interesse wissen, was drin stehe. Die Käufer kommentieren ihren Kauf offenbar aus der Befürchtung heraus, die Kaufentscheidung könnte sonst von einem Anwesenden als Votum *für* das inhaltliche Konzept des Katechismus bzw. seine kirchenpolitische Verwendung gewertet werden.

Ein Katechismus, der nur von begrenzten Teilen von Hierarchie und Laienschaft wirklich getragen wird, wird die konzentrierende und einende Wirkung, die man sich von ihm verspricht, nicht erbringen können. Insofern ist die Frage nicht zu vermeiden, ob man wirklich genug getan hat, um genau die eingetretene, aber nicht unvorhersehbare Entwicklung zu vermeiden. Die – im guten Sinne verstandene – Autorität eines Katechismus erwächst nicht primär aus dem Grad an Verbindlichkeit, der ihm von seiten des kirchlichen Amtes formell zugewiesen wird. Sie ist nur gewährleistet, sofern Seelsorger, Katecheten und Gläubige ihn tatsächlich als für ihren Glauben und ihr Leben bedeutsam annehmen und sich auf ihn *zustimmend* – nicht immer schon *ablehnend,* wie es beim neuen Weltkatechismus der Fall ist – beziehen. Ein Katechismus, der auch im kirchlich-pastoralen Sinne Erfolg haben soll – und nicht nur im verlegerischen –, bräuchte eine möglichst breite Abstützung unter den Bischöfen, in der Theologenschaft, unter den hauptamtlichen Seelsorgern und tragenden Teilen der Laienschaft und nicht einen eher *pflichtschuldigen* Beifall hier und eine kleine, wenig repräsentative „pressure-group", die die Werbetrommel rührt, dort. Ersteres ist bislang nicht erkennbar, letzteres um so mehr. *nt*

Jubiläum

Vor 100 und 50 Jahren erschienen zwei wichtige Bibelenzykliken

Gleich zwei für die katholische Bibelwissenschaft und ihre Stellung in der Kirche wichtige päpstliche Dokumente haben in diesem Jahr einen runden Geburtstag: Vor hundert Jahren, am 18. November 1893, erschien die Enzyklika „Providentissimus Deus" Leos XIII. über Inspiration und Auslegung der Heiligen Schrift. Vor 50 Jahren, am 30. September 1943, legte Pius XII. aus Anlaß des Jubiläums von „Providentissimus Deus" seine Enzyklika „Divino afflante Spiritu" vor, in der es u. a. hieß: „Durch die Kenntnis der alten Sprachen und mit den Hilfsmitteln der Kritik vortrefflich gerüstet, soll der katholische Exeget an jene Aufgabe herangehen, die von allen ihm auferlegten die höchste ist, nämlich den echten Sinn der Heiligen Bücher ausfindig zu machen und darzulegen." Von der Bibelenzyklika Leos XIII. vorbereitet, erhielt die historisch-kritische Schriftauslegung durch „Divino afflante Spiritu" grundsätzlich Heimatrecht in der katholischen Kirche und Theologie, auch wenn sie ihre Einsichten und Methoden zunächst nur gegen erhebliche Widerstände und Blockierungen durchsetzen konnte.

In den Jahren nach dem Konzil erwies sich die historisch-kritische Schriftauslegung als *innovatives Element für die gesamte katholische Theologie.* Man denke nur an die neuen Entwürfe der Christologie oder der Ekklesiologie. Im letzten Jahrzehnt häuften sich dann allerdings die kritischen und auch selbstkritischen Anfragen. Nur einige Stichworte seien genannt. Es tauchten – von der Befreiungstheologie bis zur tiefenpsychologisch orientierten Schriftauslegung – neue Methoden bzw. Deutungsansätze im Umgang mit der Schrift auf, die einen unmittelbareren Zugang zur biblischen Botschaft versprachen oder forderten. Von lehramtlicher Seite wurde die Befürchtung geäußert, die historisch-kritische Exegese verliere zu sehr den Glauben der Kirche und die Einheit der Theologie aus dem Blick und wirke sich deshalb kontraproduktiv aus.

Inzwischen hat sich dieser neue Streit um die Schriftauslegung offenbar wieder beruhigt. Zum einen ist deutlich geworden, daß die verschiedenen alternativen Methoden der Schriftauslegung auf die Kontrolle durch historisch-kritische Forschung nicht verzichten können, sollen sie nicht in Fundamentalismus oder subjektive Beliebigkeit abgleiten. Zum anderen gibt es heute wohl kaum einen ernstzunehmenden Exegeten, der sich nicht der Grenzen seiner historisch-kritischen Nachfrage nach Entstehung und Ursprungssinn der Schrift bewußt wäre und nicht anerkennen würde, daß Schriftauslegung ein vielschichtiger Prozeß ist, den nicht die Bibelwissenschaftler allein bewerkstelligen können.

Vermutlich im Herbst wird ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche veröffentlicht werden, das sich mit Recht und Grenzen der historisch-kritischen Exegese wie mit neueren, etwa psychologischen oder feministischen Ansätzen der Schriftauslegung befaßt. Johannes Paul II., dem das Dokument am 23. April überreicht wurde, nutzte diese Gelegenheit zu einer grundsätzlich angelegten Ansprache über Prinzipien der katholischen Bibelwissenschaft aus Anlaß des Jubiläums der beiden Bibelenzykliken Leos XIII. und Pius' XII. Der Papst wandte sich dabei ausdrücklich gegen einen biblischen *Fundamentalismus* und forderte die Exegeten auf, die Erforschung der „menschlichen

Konditionierungen des Wortes Gottes" mit erneuertem Eifer fortzusetzen. Die Kirche nehme den Realismus der Menschwerdung ernst und messe deshalb der historisch-kritischen Erforschung der Bibel große Bedeutung bei. Gleichzeitig ermahnte Johannes Paul II. die Exegeten, in den biblischen Texten das Wort Gottes wahrzunehmen und sich in der Treue zur Kirche in den großen Strom der Tradition zu stellen, die nie aufgehört habe, die Schriften des biblischen Kanons zu meditieren und ihre unerschöpflichen Reichtümer zu entdecken.
Es ist zu hoffen, daß das neue Dokument der Bibelkommission zu einer weiteren Klärung und Versachlichung in der Diskussion um die Schriftauslegung in der katholischen Kirche beiträgt. Spannungen zwischen lehramtlichen Aussagen und exegetischen Befunden, zwischen historisch-kritischer Nüchternheit und der Sehnsucht nach Unmittelbarkeit werden sich allerdings auch in Zukunft nicht vermeiden lassen. *ru*

Kompromiß

Verfassungskommission schlägt Erweiterung des Gleichberechtigungsartikels vor

Durch politisch gewollte und rechtlich abgesicherte Bevorzugung wirkliche *Gleichberechtigung von Männern und Frauen* allererst herzustellen, ohne dadurch gegen unverbrüchliche Gleichheitsgrundsätze zu verstoßen – eine Formel zu finden, die dieses ermöglicht, ist schwierig genug. Schon hatten Skeptiker in dieser Frage eine ähnliche gegenseitige Blockade für die anstehende Grundgesetzänderung beschworen wie bei der Diskussion um das Staatsziel Umweltschutz (vgl. HK, April 1993, 166 f.). Dazu ist es jedoch nicht gekommen.
Nach zähem Ringen fand die Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat Ende Mai doch noch zu einer *konsensfähigen Formulierung* für die Ergänzung des zweiten Absatzes von Artikel 3 des Grundgesetzes. Bestätigt der Bundestag mit der notwendigen Mehrheit den Vorschlag der Kommission, heißt es fortan nicht mehr nur „Männer und Frauen sind gleichberechtigt", sondern weiter: „Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin."

Zwar wurde so ein Kompromiß gefunden, aber die sofort einsetzende Diskussion um die mögliche Interpretation der Formulierung und deren Wirkung ließ den weiterhin bestehenden Dissens erkennen. Die Auseinandersetzungen im Vorfeld hatten sich vorwiegend auf die sogenannte „Kompensationsklausel" konzentriert, also die Verpflichtung des Staates zu aktivem Einsatz für die tatsächliche Gleichberechtigung und die Erlaubtheit von Fördermaßnahmen zum Ausgleich der gesellschaftlichen Benachteiligung. Die SPD hatte diese Klausel zur grundsätzlichen Bedingung ihrer Zustimmung zu einer Änderung des Grundgesetzartikels gemacht.
In der Union dagegen war sie heftig umstritten. Während zum Teil die Notwendigkeit einer Grundgesetzänderung überhaupt bestritten wurde, wie etwa von der bayerischen Landesregierung, fand die Kompensationsklausel bei den Frauengremien der CDU/CSU entschiedene Befürworterinnen. Angesichts dieser Fronten wurde häufig genug das Dilemma zwischen purer Verfassungslyrik mit allenfalls beruhigender Wirkung auf die nach Gleichstellung strebenden Frauen und einem drohenden „Rechtwegestaat" als Folge einer Kompensationsklausel beschworen.

Entsprechend den verschiedenen Präferenzen und Zielsetzungen interpretierten beide Seiten nach der Einigung auf den Kompromiß die möglichen Wirkungen der in der vorgeschlagenen Grundgesetzänderung enthaltenen Klausel: Der Unions-Obmann, *Friedrich-Adolf Jahn,* bestand darauf, in der Formulierung sei lediglich die staatliche Pflicht zur Gewährung gleicher Chancen festgeschrieben. Das heiße aber nicht, der Staat habe auch für die faktische Gleichstellung von Männern und Frauen zu sorgen. Für die Sozialdemokraten, dies unterstrich die Hamburger Justizsenatorin *Peschel-Gutzeit,* ist diese Verpflichtung jedoch nun festgeschrieben.

Konkreter Streitpunkt sind dabei mögliche *Quotenregelungen bei Frauenförderungsmaßnahmen.* Für Jahn sind der Formulierung zufolge jegliche Quotenregelungen verfassungswidrig. Die SPD, die zugunsten des Kompromisses auf ihre ursprüngliche Forderung verzichtete, der Staat solle die Gleichberechtigung der Frauen in „allen gesellschaftlichen" Bereichen gewährleisten, sieht dagegen eine „leistungsbezogene Quotenregelung" durchaus als erlaubt an. Das heißt, in bestimmten Fällen können Frauen mit gleicher Qualifikation Männern gegenüber bevorzugt werden.
Nach der bisherigen Verfassungslage sind Gleichstellungsgesetze an diesem Punkt vor Gericht anfechtbar, wie es unter anderem die entsprechende nordrhein-westfälische Gesetzesinitiative zeigt, die mittlerweile vor dem Bundesverfassungsgericht zur Verhandlung steht. Maßnahmen zur Bevorzugung gleichqualifizierter Frauen verstoßen juristisch-formal gegen den grundgesetzlich verbürgten Schutz vor geschlechtlicher Diskriminierung oder Bevorzugung.

Ob in der gefundenen Formulierung der entschiedene politische Wille zur tatsächlichen Gleichstellung von Männern und Frauen deutlich wird, den sich vor allem die Reformerinnen gewünscht hatten, bleibt angesichts des offenbar bestehenden Interpretationsspielraums offen. Sicherlich sind mit der seinerzeit wohl revolutionären Festschreibung der Gleichberechtigung von Männern und Frauen im Grundgesetz einige entscheidende Ziele auf dem Weg zur Gleichberechtigung erreicht worden.
Dennoch ist trotz der juristischen Gleichberechtigung eine Gleichstellung

von Mann und Frau in der *sozialen Wirklichkeit* noch lange nicht erreicht.

Nach wie vor sind überdurchschnittlich viele Frauen arbeitslos und werden knappe Arbeitsplätze – dies zeigt sich gerade wieder in den neuen Bundesländern – zugunsten von Männern verteilt. Die Schere zwischen Männer- und Frauenlöhnen ist immer noch nicht geschlossen und der Prozentsatz weiblicher Führungskräfte ist weiterhin sehr gering. Bei auch weiterhin sehr ungleichen Startbedingungen fordert die Beschränkung auf die nur staatlicherseits gewährleistete Chancengleichheit den Frauen unendlich viel Geduld ab. Wirkliche Gleichheit in absehbaren Zeiträumen wird ohne Beschränkungen auf seiten der Männer wohl kaum erreichbar sein.

Daß die geforderte Geduld inzwischen ein erträgliches Maß überschreitet, hat nicht zuletzt die im März gestartete *konzertierte Frauenaktion* zur Grundgesetzänderung: „Jetzt oder nie" unmißverständlich klar gemacht. Über alle parteipolitischen, weltanschaulichen und religiösen Unterschiede hinweg bildete sich ein starkes Frauenbündnis für die Festschreibung von Frauenrechten in der neuen Verfassung. Politisch betrachtet wird diese Solidarisierung – stellt sie sich denn über die einmalige Aktion hinaus als einigermaßen tragfähig heraus – für die künftige Durchsetzung wirklicher Gleichberechtigung in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und Ebenen das wichtigste Moment an der ganzen Diskussion sein. Gesamtgesellschaftlich gesehen und auch in bezug auf die um die Schleifung ihrer Bastionen zitternden Männer hat die Diskussion vielleicht überdies einen gewissen sensibilisierenden Effekt. Bekennt sich die Bundesrepublik zur Gleichheit von Männern und Frauen, wie sie rechtlich seit 1949 gewährleistet ist, auch in ihrer sozialen Wirklichkeit, wird dies nicht ohne vorübergehende, auch rechtliche Einschränkungen für den männlichen Teil der Bevölkerung gehen. Solange, bis gleiche Ausgangsbedingungen die Rede von Chancengleichheit erlauben. *fo*

Ökumene: Das neue Direktorium der katholischen Kirche

Vor wenigen Wochen wurde das neue Ökumenische Direktorium des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlicht. Es faßt auf der Grundlage der Konzilsaussagen die seit dem Zweiten Vatikanum erlassenen Normen und Leitlinien für den katholischen Ökumenismus zusammen. Die Prinzipien des katholischen Ökumenismus werden bekräftigt; gleichzeitig ermuntert das Dokument dazu, sie unter Berücksichtigung der örtlichen Umstände voll auszuschöpfen.

Die katholische Kirche ist fest entschlossen, mit Geduld und Beharrlichkeit den ökumenischen Weg fortzusetzen, den sie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeschlagen hat. Das ist sowohl für die Katholiken wie für die Angehörigen der anderen christlichen Kirchen die wichtigste Botschaft des neuen „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus" des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Es wurde von Johannes Paul II. am 25. März dieses Jahres approbiert und vom Präsidenten des Einheitsrates, Kardinal *Edward Idris Cassidy,* am 8. Juni der Öffentlichkeit präsentiert. Als Zielsetzung des Direktoriums wird im Vorwort angegeben: „Im Lichte der Erfahrung der Kirche in den Jahren seit dem Konzil und unter Berücksichtigung der gegenwärtigen ökumenischen Lage faßt es alle bisherigen Normen, die zur Verwirklichung und Förderung der Beschlüsse des Konzils erlassen worden sind, zusammen und aktualisiert sie, wenn nötig" (Nr. 6).

Das erste Ökumenische Direktorium erschien wenige Jahre nach dem Konzil, dessen Ökumenismusdekret die theologischen Prinzipien des katholischen Ökumenismus und Leitsätze zu dessen praktischer Verwirklichung formuliert hatte. Der erste Teil des Direktoriums wurde vom Einheitssekretariat 1967 veröffentlicht; er beschäftigte sich mit der Errichtung ökumenischer Kommissionen, der Frage der Gültigkeit der in nichtkatholischen Kirchen gespendeten Taufen, der Förderung des geistlichen Ökumenismus in der katholischen Kirche und der „Gemeinschaft im geistlichen Tun mit den getrennten Brüdern", also im Gebet, im Gottesdienst und den Sakramenten. 1970 folgte der zweite Teil des Ökumenischen Direktoriums, der sich als Ergänzung zum Dokument von 1967 mit ökumenischen Aufgaben der Hochschulbildung befaßte.

Plädoyer für Ehrlichkeit, Klugheit und Sachkenntnis

Die Themenbereiche, die in den beiden Teilen des Ökumenischen Direktoriums von 1967 und 1970 behandelt werden, haben auch in das neue Dokument Aufnahme gefunden. Der Unterschied zwischen altem und neuem Direktorium liegt darin, daß der neue Text aus dem Einheitsrat mehr Themen aufgreift, sie breiter entfaltet und den gesamten Stoff systematisch ordnet. Während 1967 den Aussagen zu Einzelbereichen der ökumenischen Zusammenarbeit nur einige knappe Bemerkungen über die Grundlagen des katholischen Ökumenismus vorangestellt waren, beginnt das Direktorium von 1993 mit einem ausführlichen Teil über die *Suche nach der Einheit der Christen.* Es handelt sich dabei um die umfas-

sendste offizielle Darstellung der katholischen Sicht von Ökumene seit dem Dekret „Unitatis redintegratio" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diesem theologisch grundlegenden Teil folgen Kapitel über die Gestaltung des Dienstes an der Einheit der Christen, über die ökumenische Bildung in der katholischen Kirche, über die Gemeinschaft im Leben und im geistlichen Tun unter den Getauften sowie über ökumenische Zusammenarbeit, Dialog und gemeinsames Zeugnis.

Das Direktorium bekräftigt die ökumenisch relevanten Grundaussagen, wie sie das Konzil in der Kirchenkonstitution und im Ökumenismusdekret formuliert hat. Katholiken bekennen, so das Direktorium in Nr. 17, „daß sich die Fülle der geoffenbarten Wahrheit, der Sakramente und des Amtes, die Christus für den Aufbau seiner Kirche und zur Ausübung ihrer Sendung gegeben hat, in der katholischen Gemeinschaft der Kirche findet". Die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben diese Fülle nicht bewahrt; sie stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Endgültiges Ziel der ökumenischen Bewegung ist nach katholischem Verständnis eine *volle sichtbare Gemeinschaft aller Christen.* Die angestrebte Einheit im Glauben, in den Sakramenten und im Amt fordert nicht, „die reiche Vielfalt der Spiritualität, der liturgischen Riten und der theologischen Darstellung der geoffenbarten Wahrheit, die unter Christen gewachsen ist, aufzugeben, sofern diese Verschiedenheit der apostolischen Tradition treu bleibt" (Nr. 20).

Den Katholiken wird im Direktorium empfohlen, bei allen ihren Begegnungen mit Mitgliedern anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften mit „Ehrlichkeit, Klugheit und Sachkenntnis" zu handeln (Nr. 23). Diese drei Stichworte ziehen sich wie ein roter Faden durch die verschiedenen Einzelaussagen des Textes. Zunächst das Bemühen um *Ehrlichkeit:* Das Direktorium warnt verschiedentlich vor Indifferentismus als einer Gefahr für die ökumenische Zusammenarbeit und spricht von der „unkluge(n) Großzügigkeit" derjenigen, „welche den wirklichen Schwierigkeiten auf dem Weg der Wiedervereinigung nicht die nötige ernste Aufmerksamkeit schenken" (Nr. 30). Es fordert aber gleichzeitig dazu auf, angesichts von Schwierigkeiten und Enttäuschungen den ökumenischen Mut nicht zu verlieren.

Für ein *kluges* Vorgehen plädiert das Direktorium vor allem insofern, als es zur Beachtung der jeweiligen *örtlichen Situation* für die ökumenischen Bemühungen auffordert: „Die besonderen örtlichen Gegebenheiten werden immer den unterschiedlichen Charakter der ökumenischen Aufgabe bestimmen" (Nr. 34). Der Text ermuntert auch dazu, die Möglichkeiten der *verschiedenen Ebenen ökumenischen Handelns* (Ortsgemeinde, Bistum, Bischofskonferenz, Orden) wahrzunehmen. Dem Bischofskollegium und dem Apostolischen Stuhl bleibt allerdings die Entscheidung in letzter Instanz vorbehalten, „wie den Erfordernissen der vollen Gemeinschaft entsprochen werden kann" (Nr. 29). Schließlich die *Sachkenntnis:* Das Direktorium weist immer wieder darauf hin, daß solide Kenntnisse sowohl über die eigene Kirche und ihre Lehre wie über die anderen Kirchen unerläßliche Voraussetzungen für eine effektive und ehrliche ökumenische Zusammenarbeit seien und konkretisiert diese Forderung im Kapitel über die ökumenische Bildung in der katholischen Kirche.

Rezeption ist die Sache aller Christen

Als das erste Ökumenische Direktorium erschien, hatten die offiziellen theologischen Dialoge zwischen der katholischen Kirche und anderen Kirchen, etwa den Lutheranern und Anglikanern, gerade erst begonnen. Inzwischen hat sich ein ganzes Netz solcher Dialoge entwickelt, liegen zahlreiche Ergebnisse vor. Dementsprechend befaßt sich das neue Direktorium ausführlich mit dem ökumenischen Dialog in seinen verschiedenen Formen und gibt Hinweise für die anstehende Rezeption von Dialogergebnissen durch die Kirche. Positiv zu werten ist dabei vor allem die Aussage, daß ungeachtet der Letztkompetenz der offiziellen Lehrautorität das gesamte Gottesvolk in den Rezeptionsprozeß einbezogen werden soll: „Wenn die Ergebnisse eines Dialogs von den zuständigen Autoritäten als reif für eine Auswertung angesehen werden, dann müssen sich die Glieder des Gottesvolkes, je nach ihrer Funktion und ihrem Charisma, an dem kritischen Klärungsprozeß beteiligen" (Nr. 179).

Beachtung verdienen auch die Abschnitte des Direktoriums über die ökumenische Zusammenarbeit in der *Mission;* Katholiken sollen demnach „sorgfältig den lebendigen Glauben der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften achten, die das Evangelium predigen" (Nr. 206). Die ökumenische Zusammenarbeit sei besonders notwendig „in der Mission bei den entchristlichten Massen unserer heutigen Welt" (Nr. 208). Die Fähigkeit für die noch getrennten Christen, schon jetzt in den zentralen Wahrheiten des Evangeliums ein gemeinsames Zeugnis zu geben, könne eine kräftige Einladung zu einer erneuten Wertschätzung des christlichen Glaubens in einer säkularisierten Gesellschaft sein.

Der „konziliare Prozeß" wird zwar nicht ausdrücklich erwähnt; das Direktorium hebt aber hervor, die katholische Kirche betrachte die ökumenische Zusammenarbeit im *sozialen und kulturellen Leben* als einen wichtigen Aspekt des Mühens um Einheit. Als Beispiele genannt werden die Zusammenarbeit im gemeinsamen Studium sozialer und ethischer Fragen, auf dem Feld der Entwicklung, der Bedürfnisse der Menschen und der Bewahrung der Schöpfung, auf medizinischem Gebiet und in den sozialen Kommunikationsmitteln. Der Text mahnt dazu, die ökumenische Zusammenarbeit auf kulturell-sozialem Gebiet in den Gesamtzusammenhang des Strebens nach Einheit einzubinden; andernfalls könne es zu einer Vermengung mit ideologischen oder rein politischen Interessen kommen.

Deutlicher als das Ökumenische Direktorium von 1967 hebt das neue Direktorium die Bedeutung der *Taufe* als sakramentalem Band der Einheit zwischen den Christen der getrennten Kirchen hervor (Nr. 92 ff.). Beim „Teilnehmen und Teilgeben an geistlichen Aktivitäten und Reichtümern" (gemeinsames Gebet, gemeinsame nichtsakramentale Liturgie, Gemeinschaft im sakramentalen Leben, besonders in der Eucharistie) geht der Text von dem „doppelten Faktum" aus: Es gibt schon jetzt unter Christen eine wirkliche „Gemeinschaft im Leben des Heiligen Geistes", die in Gebet und liturgischem Gottesdienst zum Ausdruck kommt; diese Gemeinschaft ist aber unvollständig aufgrund der „Unterschiede im Glauben und der Denkformen, die unvereinbar sind mit einer uneingeschränkten, gegenseitigen Teilhabe an den geistlichen Gütern" (Nr. 104).

Die Möglichkeiten vor Ort nutzen

Ökumenische Gottesdienste am Sonntag werden als „nicht ratsam" bezeichnet; die Teilnahme an einem solchen Gottesdienst enthebt Katholiken nicht von der Verpflichtung, „an diesen Tagen an der Messe teilzunehmen" (Nr. 115). Bei der Frage einer Gemeinschaft im sakramentalen Leben zwischen Katholiken und anderen Christen wird entsprechend dem Konzil und der nachkonziliaren Gesetzgebung zwischen den orthodoxen (bzw. altorientalischen) Kirchen einerseits und anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften andererseits unterschieden. Eine Zulassung von Mitgliedern der letztgenannten Kirchen zu den Sakramenten der Eucharistie, Buße und Krankensalbung ist in Ausnahmefällen unter gewissen Bedingungen möglich; sie werden gemäß can. 844 § 4 CIC aufgezählt: „Diesem Gläubigen ist es nicht möglich, einen Spender der eigenen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft aufzusuchen, er erbittet von sich aus diese Sakramente, er bekundet den katholischen Glauben bezüglich dieser Sakramente und er ist in rechter Weise vorbereitet" (Nr. 131).
Katholiken können die Sakramente der Eucharistie, Buße und Krankensalbung nur von „einem Spender einer Kirche erbitten, in dessen Kirche diese Sakramente gültig gespendet werden, oder von einem Spender, von dem feststeht, daß er gemäß katholischer Lehre über die Ordination gültig geweiht ist" (Nr. 132). Die Normen über die Gemeinschaft im sakramentalen Leben gelten, so das Direktorium in Nr. 160, auch für *bekenntnisverschiedene Ehen:* „Obgleich den Gatten einer bekenntnisverschiedenen Ehe die Sakramente der Taufe und der Ehe gemeinsam sind, kann die eucharistische Teilhabe nur im Ausnahmefalle geschehen." Insgesamt hält das Direktorium an der bekenntnisgleichen Ehe als anzustrebendem Ziel fest: „Sie ist zu empfehlen; zu ihr ist zu ermutigen." Die vollkommene Einigung der Personen und die erfüllte Gemeinschaft des Lebens, die den Ehestand ausmachten, seien eher gewährleistet, wenn beide Eheleute derselben Glaubensgemeinschaft angehörten. Festigkeit im Grundsätzlichen, Flexibilität in dessen konkreter Ausgestaltung: So läßt sich das neue Ökumenische Direktorium zusammenfassend charakterisieren. Es schreibt damit die Probleme fort, die dem katholischen Ökumenekonzept schon in den Konzilsaussagen anhaften: Was gehört genauerhin zu der „Fülle" der Heilsgüter, die nur in der katholischen Kirche anzutreffen ist, bzw. wieweit kann sie unter dieser Voraussetzung anderen Kirchen im Bemühen um die volle Einheit entgegenkommen? Gleichzeitig verweist das Direktorium aber auf ein breites Spektrum des jetzt schon möglichen und gebotenen ökumenischen Engagements und bedeutet so vor allem eine Herausforderung für die katholischen Ortskirchen, die hier noch Nachholbedarf haben. Die Bischöfe und Bischofskonferenzen sollten die ihnen durch das Direktorium ausdrücklich zugesprochene Kompetenz für die Ökumene vor Ort in jedem Fall entschlossen und phantasievoll nutzen. *U. R.*

UNO: Entwicklung als politische Aufgabe

Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts und mit einem zunehmenden wirtschaftspolitischen Pragmatismus in den Nord-Süd-Beziehungen werden in der Entwicklungspolitik die Karten neu gemischt. Der „Human Development Report 1993" des Entwicklungsprogramms der UN behandelt das Thema Entwicklung ausgehend von den gegenwärtigen allgemeinen Demokratisierungstendenzen in der Welt.

Neue Prioritätensetzungen im Sinne eines politischen Entwicklungsbegriffs schlägt der Ende Mai der Öffentlichkeit vorgestellte „Human Development Report" des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) vor. Unter „Entwicklung" versteht dieser Bericht nicht in erster Linie eine wirtschaftliche, bzw. wirtschaftspolitische, sondern eine politische Aufgabe. Leitbegriff des Berichts ist „Partizipation", die Teilhabe der Menschen an den ihr Leben beeinflussenden sozialen, kulturellen und politischen Prozessen.

Sicherheit ist immer weniger durch Bewaffnung herstellbar

Der vierte dieser jährlich erscheinenden und unter der Leitung des früheren pakistanischen Finanz- und Planungsministers *Mahbub ul Haq* erarbeiteten Berichte (vgl. HK, Juni 1991,

303 ff.; Juni 1992, 257 ff.) begreift „Demokratisierung" als eine für Nord und Süd, für Ost und West gleichermaßen relevante Zielperspektive gesellschaftlichen Wandels. Entwicklungspolitisches Handeln wird auf diese Weise stärker in allgemeine, nicht ausschließlich auf die sogenannte „Dritte Welt" begrenzte und begrenzbare Politik- und Gesellschaftskonzepte eingebunden.

Der mit dem Stichwort „Partizipation" bezeichnete Schwerpunkt dieses Berichtes wird als in mehrfacher Hinsicht kennzeichnend für den gegenwärtigen entwicklungspolitischen Diskussionsstand vorgestellt: Zum einen bezieht sich der Bericht auf die durch den Zusammenbruch des Kommunismus weltweit veränderten politischen Verhältnisse: Trotz zahlreicher gewaltsamer Konflikte mache die Welt gegenwärtig „eine Periode positiven Wandels durch: unterschiedlichste Formen der Partizipation befinden sich auf dem Vormarsch – insbesondere in den ehemals sozialistischen Staaten sowie in den Entwicklungsländern".
Mit den veränderten Bedingungen nach dem Ende des Ost-West-Konflikts wird auch eine andere Entwicklung in die richtige Richtung der letzten Jahre ursächlich in Verbindung gebracht, die z.T. bereits erfolgten und sich weiter abzeichnenden Veränderungen im Militär- und Rüstungsbereich: die globale *Reduktion der Militärausgaben* seit 1987 um ca. 240 Milliarden US-Dollar, die Reduktion an vorhandenen nuklearen Sprengköpfen und bei den Streitkräften sowie in der Rüstungsindustrie. *Sicherheit* – so der UNDP-Bericht – werde in Zukunft immer weniger durch Bewaffnung herzustellen sein und definiert, sondern mit Hilfe von *Nahrung, Beschäftigung* und *Umwelt.* Die auf militärischem Gebiet freiwerdenden Finanzmittel („Friedensdividende") müßten jedoch stärker als bisher genutzt werden, um mit ihnen menschliche Entwicklung zu finanzieren.

In der Betonung von „Partizipation" auf den unterschiedlichsten Ebenen von Staat, Wirtschaft und Kultur in diesem Bericht drückt sich zum anderen der Versuch aus, Entwicklung – nicht zuletzt auf dem Hintergrund von Erfahrungen mit bisherigen Formen von Entwicklungshilfe bzw. -politik – weniger als eine Transferleistung von Finanzmitteln und Know-how von Nord nach Süd zu begreifen, sondern stärker als eine *von den Entwicklungsländern selbst zu erbringende Leistung.* Unter Partizipation wird in diesem Zusammenhang weit mehr als die Teilnahme der Menschen in den Entwicklungsländern an bestimmten Projekten und Programmen verstanden, nämlich eine „allgemeine Entwicklungsstrategie", die sich vor allem für die zentrale Rolle interessiert, die das Volk im prozeßhaft verstandenen Entwicklungsgeschehen spielen könnte, aber bis heute immer noch zu wenig spielt.

Schließlich ist diese Schwerpunktsetzung auch im Zusammenhang mit dem bereits in den früheren Reports enthaltenen, wissenschaftlich nicht unumstrittenen „Human developing index" zur vergleichenden Bestimmung von Lebensstandards in aller Welt zu sehen. Auf der Basis der auch als Partizipationschancen gedeuteten Indikatoren *Lebenserwartung, Bildungsstand* und *Kaufkraft* wird beim „Human developing index" eine *Rangliste* sowohl der Industrie- als auch der Entwicklungsländer ermittelt. Durch eine differenzierte Wahrnehmung auch der uneinheitlichen inneren Verhältnisse in den westlichen Industrieländern wird deutlich, daß ein wesentlich als „Partizipation" des Volkes begriffener Entwicklungsbegriff nicht nur für die sogenannten Entwicklungsländer relevant ist.

Unterschieden nach den Lebensstandards der *weißen, schwarzen* und *hispanischen* Bevölkerung werden so etwa für die einzelnen Bevölkerungsteile in den Vereinigten Staaten sehr unterschiedliche Niveaus ermittelt: Während die weiße Bevölkerung bei der nach Ethnien differenzierenden Rangliste an erster Stelle noch vor Japan liegt, rangieren die Schwarzen auf Platz 31 vor Trinidad und Tobago und die Hispanics auf Rang 35 vor Estland. Korrigiert man die HDI-Rangstufe mit Daten über die *Gleichheit bzw. Ungleichheit in den Lebenschancen von Männern und Frauen,* fällt Japan z.B. vom ersten auf den 17. Platz zurück, Kanada vom zweiten auf den elften Platz, die Schweiz von Platz 4 auf Platz 14.

Die „menschenfreundlichen" Wirkungen des Marktes

Mit dem Ende des Kalten Kriegs wird es in dem UNDP-Bericht begründet, wenn „die ideologischen Auseinandersetzungen der Vergangenheit durch eine pragmatische Partnerschaft zwischen Markteffizienz und sozialer Verantwortung ersetzt worden (sind)". Dieser pragmatische Zugang zur Entwicklungsproblematik spricht auch aus den drei Kapiteln, in denen der Partizipationsgedanke im einzelnen auf die Bereiche *Märkte* bzw. Wirtschaft, Staat und *Regierungssystem* sowie die Arbeit von *Nicht-Regierungsorganisationen* angewandt wird.

Zu den grundlegenden Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit Märkte ihre „menschenfreundlichen" Wirkungen zeitigen könnten, nennt der Bericht: ausreichende Investitionen in *Erziehung, Gesundheit* und *Ausbildung* der Menschen; gerechte Verteilung der Produktionsmittel wie z.B. Boden; verbesserter Zugang von Armen zu Krediten und Information; angemessene Infrastruktur; gesetzliche Rahmenbedingungen zum Schutz des Privateigentums; ungehinderter Marktzugang unabhängig von Rasse, Religion, Geschlecht oder ethnischer Zugehörigkeit; eine liberale Wirtschaftsverfassung einschließlich des Abbaus internationaler Handelshemmnisse. Als das Marktgeschehen *begleitende* bzw. gegebenfalls *korrigierend* eingreifende Faktoren werden in dem Zusammenhang genannt: ein stabiles makroökonomisches Umfeld; ein umfassendes System wirtschaftlicher Anreize; keine willkürlichen Kontrollen und Eingriffe durch die Regierung; schließlich gesetzlich geregelter Wettbewerbs-, Konsumenten-, Arbeits- und Umweltschutz sowie

Schutz von Frauen, Kindern, Minderheiten.

Politischer Partizipation steht in den meisten Entwicklungsländern ein hohes Maß an *Zentralisierung* auf allen Ebenen von Politik, Verwaltung und Wirtschaft gegenüber. Dezentralisierte Regierungsformen – so stellt der Bericht fest – sei demgegenüber eines der geeignetsten Mittel, um Partizipation und Effizienz zu steigern. Örtliche Politiker seien für öffentliche Kontrolle zugänglicher als nationale Regierungen und von Gemeinden und Einzelpersonen, deren Wohl sie angeblich verpflichtet seien, leichter zur Rechenschaft zu ziehen. In den Entwicklungsländern ist darum – so der Befund des UNDP-Report – um Ansätze zur Dezentralisation schlecht bestellt. Dezentralisation gebe es in der Regel allenfalls im Sinne einer verwaltungstechnischen Übertragung begrenzter Zuständigkeiten („deconcentration"). Dort, wo es bestimmte weitergehende Formen *horizontaler* oder *vertikaler* Dezentralisierung gebe, habe dies auch die Festsetzung von Prioritäten erleichtert. Effektive Dezentralisierung sei im übrigen nicht möglich ohne eine nachhaltige Reform der bestehenden *Machtstrukturen* eines Landes. Allerdings müsse sie begleitet werden von Bemühungen, die bestehenden *Ungleichheiten* zwischen den Regionen und Bezirken abzubauen.

In engem Zusammenhang mit dem Dezentralisierungsthema steht ein dritter Themenbereich zum Stichwort „Partizipation": Nichtregierungs- und andere nichtstaatliche, auf Freiwilligkeit basierende Organisationen werden geradezu als ein notwendiges Gegengewicht gegenüber zentralisierten staatlichen Strukturen betrachtet. „People's organizations" nennt der Bericht demokratisch strukturierte Organisationen, die den Interessen ihrer Mitglieder verpflichtet sind und nicht auf Grund einer von außen kommenden Initiative entstanden bzw. von Fremdmitteln abhängig sind. Unter „Non-governmental organizations"(NGOs) versteht der Bericht solche, deren Aufgaben über die Bedürfnisse und Interessen ihrer Mitglieder hinausreichen. In bezug auf diese auch „partizipatorische Bewegungen" genannten Organisationen stellt der Bericht eine zahlenmäßige „Explosion" in den meisten Entwicklungsländern fest.

Nichtstaatliche Organisationen haben die „Geschichte auf ihrer Seite"

Die wachsende Zahl an NGOs und anderen nichtstaatlichen Organisationen deutet man als einen Ausdruck der Tatsache, daß Menschen in allen Teilen der Welt mehr Mitbeteiligung in der bürgerlichen Gesellschaft wünschen. Der UNDP-Bericht sieht in diesen Organisationen ein dynamisches Element zugunsten von mehr Demokratie. Dort, wo diese Bewegungen an Einfluß gewönnen, seien sie schwer zu stoppen: „Menschen, die mehr wissen, verdienen mehr, können mehr bewirken und äußern sich vernehmbarer zugunsten von mehr Partizipation auf allen ihr Leben betreffenden Gebieten. Und sie fordern deutlicher ein, daß Regierungen, Märkte und alle Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft ihren tatsächlichen Bedürfnissen gerecht werden."

Die Bedeutung dieser Organisationen liegt nach Ansicht der Autoren im übrigen in der Tatsache begründet, daß bei allen Widerständen, auf die sie weiterhin treffen, die „Geschichte auf ihrer Seite haben": „Der fortdauernde Trend zu mehr Verteilung von Gewalt auf viele, zu mehr Verbreitung von Informationen und Ideen ist irreversibel... Größere Teilhabe der Menschen ist nicht länger eine vage Ideologie, die im wesentlichen auf dem Wunschdenken von einigen Idealisten beruht. Sie ist unabweislich geworden – und überlebensnotwendig." *K.N.*

Fortpflanzungsmedizin: Ein neues Gesetz ist in Vorbereitung

Den Gesundheits- und Justizministerien der Bundesländer liegt derzeit ein Musterentwurf für ein Gesetz zur Regelung der künstlichen Befruchtung vor. Das geplante Gesetz soll Lücken schließen, die das Embryonenschutzgesetz von 1991 (vgl. HK, Dezember 1990, 571 ff.) offen läßt. Das geplante Gesetz erschwert die bislang geübte Praxis im Bereich der Fortpflanzungsmedizin, es räumt die vor allem von den Kirchen vorgebrachten ethischen Bedenken aber nicht aus.

Seit dem 1. Januar 1991 ist das Gesetz zum Schutz von Embryonen in Kraft. Schon bei seiner Verabschiedung wußte man, daß es lediglich eine Kompromißlösung ist, aber es war damals dringlich, um wenigstens den massiven Mißbräuchen der Fortpflanzungsmedizin und ihres Umfeldes zu begegnen. Unter anderem wurden die Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke, die Geschlechtswahl, die Präimplantationsdiagnostik, der Gentransfer in Keimbahnzellen, das Klonen, die Chimären- und Hybridbildung und die Leihmutterschaft verboten. Vieles aber wurde gar nicht oder nur unzureichend geregelt, so daß damals schon der Bundesrat weiteren Regelungsbedarf anmahnte, insbesondere bei der Befruchtung im heterologen System und bei nichtehelichen Partnerschaften.

Diese Lücke will das geplante „Gesetz zur Regelung der künstlichen Befruchtung" schließen. Von der Öffentlichkeit weitgehend unbemerkt, wurde es im November vergangenen Jahres von der

65. Gesundheitsministerkonferenz als Musterentwurf angenommen. *Musterentwurf* deshalb, weil Gesundheitsrecht Länderrecht ist und man aus verständlichen Gründen für die Fortpflanzungsmedizin in den einzelnen Ländern ein einheitliches Recht haben möchte. Zwar hat man inzwischen in die Verfassungskommission einen Antrag auf Verfassungsänderung eingebracht, um dem Bund auch für diesen Bereich die Gesetzgebungskompetenz zu übertragen, aber bis zur Entscheidung darüber dürfte noch einige Zeit vergehen, so daß die Länder davon unabhängig ihre Gesetzgebungsvorhaben durchziehen werden.

Im Gegensatz zu dem strafrechtlich bewehrten Embryonenschutzgesetz ist das geplante „Gesetz zur Regelung der künstlichen Befruchtung" ein *zivilrechtliches Regelungsinstrument.* Erarbeitet wurde es – unter Federführung des Senators für Gesundheit, Jugend und Soziales der Freien Hansestadt Bremen – von einer Arbeitsgruppe aus den norddeutschen Bundesländern; es beruht im wesentlichen auf Vorarbeiten der Bund-Länder-Arbeitsgruppe „Fortpflanzungsmedizin" von Ende 1988 und dem von der SPD 1989 vorgelegten „Entwurf eines Gesetzes zur Regelung von Problemen der künstlichen Befruchtung beim Menschen und bei Eingriffen in menschliche Keimzellen".

Was das geplante Gesetz vorsieht

Was ist von dem geplanten Gesetz, das im neuesten Entwurf vom 30. April 1993 bei den Landesgesundheits- und Justizministerien zur Ausräumung von Dissenspunkten vorliegt, zu erwarten? Rechtlich geregelt wird sowohl die künstliche Befruchtung in der traditionellen Form der Insemination (mechanisches Einbringen von Samen in den weiblichen Genitaltrakt) als auch in Form der In-vitro-Fertilisation (Befruchtung in der Retorte). Das geplante Gesetz hält die künstliche Befruchtung für grundsätzlich erlaubt, bindet sie aber an bestimmte Zulassungsvoraussetzungen. Die künstliche Befruchtung darf nur als „ultima ratio" vorgenommen werden, wenn also alle anderen Behandlungsmethoden versagt haben oder aussichtslos sind (§ 2). Darüber hinaus darf sie nur vorgenommen werden, um eine geschlechtsgebundene Krankheit zu vermeiden, zum Beispiel durch Selektion von Spermien (§ 2). Ferner darf die künstliche Befruchtung nur von einem Arzt oder einer Ärztin vorgenommen werden bei Eheleuten (homolog), bei in eheähnlichen Gemeinschaften lebenden Paaren (quasi-homolog) und bei Eheleuten durch Spendersamen, wenn der Ehemann unfruchtbar ist (heterolog), aber nur in Form der Insemination. Weitere Zulassungsvoraussetzungen sind sowohl eine medizinische als auch eine psycho-soziale Beratung (§ 3). Die Einwilligung zur künstlichen Befruchtung muß von beiden Eheleuten schriftlich erteilt werden und bedarf einer notariellen Beurkundung, wenn der Samen nicht vom Ehemann stammt (§ 4). Eine Insemination im homologen, quasi-homologen und heterologen System bedarf einer medizinischen Indikation (§ 6 und § 7). Sie darf, wenn eine Stimulation des Eisprungs durch Hormone vorgenommen wurde und auch dann, wenn sie heterolog geschieht, nur in dafür zulässigen Einrichtungen durchgeführt werden.
Ausdrücklich werden untersagt die Verwendung von Samencocktails, eine Insemination, wenn innerhalb desselben Zyklus bereits Samen von einem anderen Mann verwendet wurde, die Verwendung des gleichen Spendersamens für unterschiedliche Frauen, die Auswahl des Samens nach besonderen Eigenschaften, ausgenommen solche, die das Erscheinungsbild des Ehemannes beziehungsweise des Partners betreffen. Für die Samenspende darf kein Entgelt angenommen werden, und der Samen darf nicht länger als zwei Jahre vorrätig gehalten werden (§ 7). Von den für die künstliche Befruchtung möglichen Methoden wird die Mikroinjektion verboten. Da hierbei Spermien durch die zona pellucida in direkten Kontakt mit der Eizelle gebracht werden, ist die Gefahr der Manipulation besonders hoch (§ 8).

Gegenüber der herkömmlichen Insemination gelten für die *In-vitro-Fertilisation* (Retortenbefruchtung) verschärfte Maßstäbe: Sie darf nur in ärztlichen Einrichtungen und nur innerhalb homologer und quasi-homologer Systeme vorgenommen werden. Eizellen und Embryonen dürfen nicht eingefroren werden (§ 9). Schließlich müssen alle heterologen Inseminationen bei der obersten Landesgesundheitsbehörde oder bei einer von ihr bestimmten Stelle dokumentiert werden. Dies ist erforderlich, um einer Person, die aus einer künstlichen Befruchtung hervorgegangen ist, darüber Auskunft zu geben (§ 12).

Es bleiben tiefgreifende ethische Bedenken

Zweifelsohne wird mit dem geplanten Gesetz die bislang geübte Praxis im Bereich der Fortpflanzungsmedizin erschwert, zum Teil verboten und somit auch eine Reihe von Mißbräuchen verhindert. Aus ethischer Sicht bleiben jedoch immer noch etliche tiefgreifende Bedenken. Die ethische Urteilsbildung der Kirchen ist gar nicht oder nur unzulänglich in das geplante Gesetz eingeflossen. An einschlägigen kirchlichen Stellungnahmen sind die Instruktion „Donum vitae" der Glaubenskongregation (vgl. HK, April 1987, 173 ff.), eine Erklärung der EKD-Synode und die gemeinsame Verlautbarung der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik „Gott ist ein Freund des Lebens" (vgl. HK, Januar 1990, 10 ff.) zu nennen. In diesen Stellungnahmen haben die Kirchen auf die wichtigsten ethischen Probleme der künstlichen Befruchtung und ihres Umfeldes aufmerksam gemacht: auf die zentralen anthropologischen Fragen des menschlichen Selbstverständnisses, auf die Einheit von Personalität und Sexualität, auf das Kindeswohl sowie auf die Grenzen der Manipulierbarkeit der menschlichen Natur.
Vor allem hatten die Kirchen in großer

Einmütigkeit gewichtige und ethisch entscheidende Gründe gegen die Retortenbefruchtung formuliert: die mit der In-vitro-Fertilisation geschaffenen Zugriffsmöglichkeiten auf Embryonen; die quasi-Auflösung der Ehe und der Eltern-Kind-Beziehung durch heterologe Insemination; die physische und psychische Belastung der Frau; die bislang ungeklärten Langzeitwirkungen auf das Kind. Überhaupt ist in dem geplanten Gesetz vom Wohl des Kindes als dem Hauptbetroffenen des ganzen Geschehens nicht die Rede. Sowohl im Embryonenschutzgesetz als auch im Entwurf der Bund-Länder-Arbeitsgruppe hatte man darauf noch höchsten Wert gelegt.

Kinder sind nicht um der Wünsche ihrer Eltern willen da. Das Kindeswohl ist in besonderem Maße gefährdet durch das Verlassen des homologen Bereiches, dadurch also, daß das Gesetz eine künstliche Befruchtung bei eheähnlichen Lebensgemeinschaften und innerhalb der Ehe auch mit Spendersamen zuläßt. Es ist davon auszugehen, daß das Kindeswohl in einer auf Dauer angelegten Partnerschaft, und das ist die Ehe mit ihren rechtlichen Absicherungen, besser gewahrt ist als in nichtehelichen Lebensgemeinschaften. Darüber hinaus dürfte in einem solchen Fall auch der Arzt überfordert sein: In der vom Gesetz vorgesehenen psychosozialen Beratung muß er in die Intimsphäre des nichtverheirateten Paares eindringen und recherchieren über die Ernsthaftigkeit der Beziehung sowie über die Gründe, warum das Paar zwar ein Kind bekommen, nicht aber heiraten will. Das Kindeswohl ist weiterhin gefährdet durch die gespaltene Vaterschaft aufgrund der vom Gesetz zugelassenen heterologen Insemination.

Dem Embryonenschutzgesetz nach darf das Kind zu Recht nur *eine* Mutter haben, dem geplanten Gesetz zur Regelung der künstlichen Befruchtung nach darf es aber *zwei* Väter haben, nämlich den genetischen Vater (Samenspender) und den sozialen Vater (Ehemann der Mutter). Auch wird man unter dem Aspekt der Gleichbehandlung fragen müssen, warum die Eispende im Embryonenschutzgesetz pönalisiert, die Samenspende in dem geplanten Gesetz aber toleriert wird. Um die aufgezeigten Gefahren von vornherein auszuschließen, wollen daher die Bundesländer Bayern, Baden-Württemberg und Hessen nur einer homologen Lösung zustimmen.

Es werden mehr Probleme geschaffen als gelöst

Ein weiterer Kritikpunkt liegt in der Spermienauswahl, um eine geschlechtsgebundene Krankheit zu vermeiden (§ 2). Diese schon im Embryonenschutzgesetz vorgesehene Möglichkeit hat damals eine heftige Diskussion ausgelöst, die bis heute nicht abgeschlossen ist. Die gute Absicht des Gesetzgebers, vermeidbare Krankheit und vermeidbares Leid schon im Vorfeld durch Spermienselektion auszuschließen, ist durchaus anzuerkennen. Allerdings darf hier nicht übersehen werden, daß damit zugleich die Tür zu Eugenik und Selektionsbestrebungen zumindest einen Spalt weit geöffnet wird. Gerade im Hinblick auf unsere unselige Vergangenheit, in der von Deutschen das Bild des Menschen entstellt wurde wie nie zuvor, und auch im Hinblick auf die durch Peter Singer neu entfachte Eugenikdiskussion ist höchste Vorsicht geboten.

Auch muß befürchtet werden, daß auf schleichende Weise ein Indikationenkatalog von „auszumerzenden" Erbkrankheiten eingeführt wird, gegen den sich die Mehrzahl der Genetiker bislang erfolgreich gewehrt hat. Denkbar ist auch, daß künftig bei der künstlichen Befruchtung jeder Samen routinemäßig nach geschlechtsgebundenen Erbkrankheiten selektiert wird. Paare, in deren Familien entsprechende erbliche Belastungen bestehen, könnten unter Druck kommen, sich nur noch über die künstliche Befruchtung mit „gesundem Samen" fortzupflanzen. Eugenische Tendenzen schlagen voll durch, wenn, wie es das Gesetz vorsieht, der Spendersamen nach dem äußeren Erscheinungsbild des unfruchtbaren Ehemannes beziehungsweise des Partners der Frau ausgesucht wird.

Insgesamt scheinen die Probleme, die die künstliche Befruchtung erzeugt, größer zu sein als jene, welche sie löst. Jedenfalls gilt es, besonders bei der In-vitro-Fertilisation, den hohen Einsatz im Zusammenhang des gesamten medizinischen Vorgangs, seines Ertrages und seiner Gefahren zu sehen und abzuwägen. Nach neueren Untersuchungen erweist sich das Verhältnis zwischen Nutzen und Risiken der In-vitro-Fertilisation als keineswegs überzeugend (vgl. A. Laufs und W. Uhlenbruck, Handbuch des Arztrechts, München 1992, 746; Chr. Hölzle und U. Wiesing, In-vitro-Fertilisation – ein umstrittenes Experiment, Heidelberg 1991). Wohl zu schnell wurde die Methode innerhalb des wissenschaftlichen Kollektivs für unverzichtbar gehalten; und ihre Verbreitung vollzog sich jenseits einer vernünftigen Effektivität und eines abschätzbaren Nutzen-Kosten-Kalküls. Denn die In-vitro-Fertilisation als Therapie des unerfüllten Kinderwunsches erreicht ihr Ziel, eine Geburt, nur in zehn Prozent der Fälle; und die unerwünschten Wirkungen und Gefährdungen sind beträchtlich. Sie äußern sich nicht nur in der hohen Quote erfolgloser Behandlungen, sondern auch in vermehrten Komplikationen beim Schwangerschafts- und Geburtsverlauf. Nur achtundfünfzig Prozent der durch In-vitro-Fertilisation erzeugten Schwangerschaften führen zu einer Lebendgeburt, wobei der Gesundheitszustand des Kindes vielfach beeinträchtigt ist. Die Langzeitfolgen für die betroffenen Kinder und ihre Eltern sind noch weitgehend unerforscht. Auch kann mit der künstlichen Befruchtung nicht jedem Paar geholfen werden.

Psychosomatische Untersuchungen zeigen, daß persönliche, partnerschaftliche und sexuelle Probleme häufig ursächlich an der Furchtbarkeitsstörung beteiligt sind oder sich daraus ergeben. Eine medizinisch indizierte Schwangerschaft kann diese Probleme nicht lösen. Vor diesem Hintergrund, aber auch aus grundsätzlichen theologisch-ethischen Erwägungen, lehnt die offizielle katho-

lische Position alle Methoden der künstlichen Befruchtung ab. Der Gesetzgeber kann zwar nicht alles absichern und ausschließen, was im Namen der Moral gefordert werden muß. Er sollte aber mit seiner angezielten Regelung nicht noch weitere Probleme schaffen und deshalb die künstliche Befruchtung wenigstens auf das homologe System beschränken. Man könnte auch fragen, ob das geplante Gesetz nicht gänzlich verfehlt sei, insofern es eine ethisch mit einigen Problemen behaftete Methode durchaus stabilisiert, in den Augen vieler sogar legitimiert, indem es nämlich die künstliche Befruchtung als solche voraussetzt und zuläßt. *J. R.*

Rechtswidrig, aber straffrei

Zum Abtreibungsurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai

Ein knappes Jahr nach der Verabschiedung des neuen Abtreibungsstrafrechts durch den Deutschen Bundestag verkündete das Bundesverfassungsgericht, neun Monate nach dem Erlaß einer einstweiligen Anordnung im August letzten Jahres, am 28. Mai sein lang erwartetes Urteil zum Paragraph 218 StGB. Mit dem 16. Juni setzte das BVG bis zur parlamentarischen Verabschiedung eines neuerlich revidierten Abtreibungsstrafrechts eine Übergangsregelung in Kraft, die nunmehr in Ost- wie Westdeutschland die gleiche Rechtslage schafft. (Bibliographische Angaben zum Urteil beziehen sich auf die vom Bundesverfassungsgericht verbreitete Fassung in Maschinenschrift).

Wenn die Qualität eines Gerichtsurteils danach zu bemessen wäre, wie schwierig es ist, nach ergangenem Urteil *Sieger* und *Besiegte* auszumachen, dann hat der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts (BVG) mit seiner Entscheidung zum Abtreibungsstrafrecht gute Arbeit geleistet. Wo manche Befürworter des 1992 novellierten Abtreibungsstrafrechts eine „Rückkehr ins Mittelalter" witterten, erkannten andere gegenüber der Rechtslage nach dem BVG-Urteil von 1975 durchaus Verbesserungen in ihrem Sinne. Aber auch unter den Gegnern des Gesetzespakets vom Sommer vergangenen Jahres herrschte alles andere als Einmütigkeit bei der Bewertung des neuesten Urteils.

Die Krankenversicherung darf nur für rechtmäßige Abbrüche aufkommen

Allenthalben fragte man sich: Wurde die von einer fraktionsübergreifenden Mehrheit im Bundestag verabschiedete neue Fassung der Paragraphen 218, 218a, 218b und 219 StGB im Rahmen eines von der Bayerischen Staatsregierung und 249 Mitgliedern der CDU/CSU-Bundestagsfraktion angestrengten Normenkontrollverfahrens nun eher gekippt oder bestätigt? „Die Fristenlösung bleibt – mit Eingrenzungen", überschrieb die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" ihren Bericht am Tag nach der Urteilsverkündung (29.5.93), während die „Süddeutsche Zeitung" titelte: „Verfassungsgericht verwirft neuen §218" (29./30.5.93). Merkwürdige Koalitionen taten sich auf, als ähnliche oder gleichlautende Kommentare von Interessenvertretern abgegeben wurden, die man kaum im gleichen Lager vermutete. Je mehr Zeit man sich zur genauen Lektüre des Urteils nahm, desto schweigsamer bzw. unschlüssiger wurden jedoch im allgemeinen die Kommentatoren. Dabei war dies nach ungewöhnlich langer Beratungszeit ergangene Urteil alles in allem durchaus vorhersehbar (vgl. HK, September 1990, 415f.).

Im Schwangeren- und Familienhilfegesetz vom 27. Juli 1992 sieht das Bundesverfassungsgericht den verfassungsgemäß gebotenen Schutz des ungeborenen Lebens nicht im erforderlichen Maß gewährleistet. Für nichtig erklärte es daher die Bestimmung des Paragraphen 218a Absatz 1 n.F. des Strafgesetzbuches, nach der ein Schwangerschaftsabbruch unter bestimmten Bedingungen „nicht rechtswidrig" sei. Das Gericht billigt dem Gesetzgeber zwar zu, den Schwangeren im Abtreibungsfall *Straffreiheit* zu gewähren bzw. die nach dem Beratungskonzept durchgeführten Schwangerschaftsabbrüche von der Strafandrohung auszunehmen, sieht den Schwangerschaftsabbruch dennoch aber für die gesamte Dauer der Schwangerschaft als rechtswidrig an. Ausnahmen von der Rechtswidrigkeit läßt das Urteil nur im Fall von drei Indikationen zu, der *kriminologischen* (Schwangerschaft durch Vergewaltigung), der *medizinischen* (Gefahr für Leib und Leben der Mutter) sowie der *„embryopathisch"* – früher „eugenisch" – genannten Indikation im Fall der Gefahr von nicht behebbaren Schädigungen des Kindes.

Zu den meist diskutierten Folgewirkungen dieser Entscheidung gehört, daß die Kosten von Schwangerschaftsabbrüchen nur noch im Fall dieser drei Indikationen von den gesetzlichen Krankenkassen übernommen werden dürfen. Schwange-

re, die einen zwar straffreien, aber nichtsdestoweniger rechtswidrigen, weil ohne Feststellung einer Indikation erfolgten Schwangerschaftsabbruch vornehmen lassen, kommen demnach nicht in den Genuß von Leistungen der gesetzlichen Krankenversicherung. Frauen, die Anspruch auf *Sozialhilfe* haben, können die Unkosten eines Schwangerschaftsabbruchs erstattet bekommen. Auch an der *Lohnfortzahlung im Krankheitsfall* kann im Zusammenhang eines rechtswidrigen Schwangerschaftsabbruchs festgehalten werden.

Die Konfliktberatung soll zielorientiert, aber ergebnisoffen sein

Als mit dem Grundgesetz unvereinbar und damit nichtig erklärte das BVG die Bestimmungen des Paragraphen 219 zur *Schwangeren-Beratung* in Not- und Konfliktlagen. Nicht die Tatsache, daß das neue Abtreibungsstrafrecht die Beratung zum Ersatz für eine indikationsbestimmte Strafandrohung nimmt, bemängelt das BVG, sondern die nach Ansicht des Gerichtes *unzureichende materielle Qualifizierung des Beratungsziels.* Letzteres muß nach dem Willen des BVG eindeutiger zugunsten des ungeborenen Lebens ausfallen.
Im Zentrum der durch das Urteil des BVG vorgegebenen Weiterentwicklung des Abtreibungsstrafrechts steht ein sogenanntes „Beratungskonzept". Bereits in seinem Urteil von 1975 hatte das BVG – damals war es der Erste Senat – davon gesprochen, daß der Gesetzgeber die „grundgesetzlich gebotene rechtliche Mißbilligung des Schwangerschaftsabbruchs auch auf andere Weise zum Ausdruck bringen (kann) als mit dem Mittel der Strafandrohung" (Leitsatz 4 zum Urteil vom 25. Februar 1975 [BVerfGE 39,1], in: *Claus Arndt, Benno Erhard, Liselotte Funcke* [Hg.], Der § 218 StGB vor dem Bundesverfassungsgericht, Heidelberg/Karlsruhe 1979, S. 388). Im neuesten Urteil nimmt das BVG diesen Gedanken auf und weist darauf hin, daß „die angestrebte Schutzwirkung für das ungeborene Leben durch eine beratende Einflußnahme auf die einen Schwangerschaftsabbruch erwägende Frau erreicht werden soll" (D.III., S. 94).

Ob eine in diesem Sinn ausgestaltete Beratungsregelung letztlich die erhoffte größere Schutzwirkung für das ungeborene Leben haben wird, darüber wagt das Gericht allerdings kein Urteil und verweist auf die kontroverse Diskussionslage in Wissenschaft und Beratungspraxis. Es bestehe zwar Übereinstimmung darüber, daß die bisherige Indikationsregelung in ihrer praktischen Handhabung einen *ungenügenden Schutz* gegen Schwangerschaftsabbrüche geboten habe. Unterschiedlich falle indes die Einschätzung aus, inwieweit die Notwendigkeit einer Indikationsfeststellung die Schutzwirkung der Beratung mindere (D.II.5.b], S. 93).
Sieht man von den drei genannten Indikationen ab, wird es dem Willen des Gerichts zufolge in Zukunft zu einer „Drittbeurteilung" der Gründe der Schwangeren, einen Schwangerschaftsabbruch zu begehren, bzw. einer Indikationsstellung nicht kommen. Die unbefangene Mitarbeit der Frau an der Bewältigung des Konfliktes würde – so die Richter – dadurch eher behindert (D.II.5.b], S. 93f.). Andererseits zwinge dies den Gesetzgeber, darauf zu verzichten, den Schwangerschaftsabbruch für *gerechtfertigt* zu erklären (D.III.2.b], S. 100). Für gerechtfertigt dürfe ein Abbruch nur erklärt werden, wenn die Rechtfertigungsgründe im Rahmen der gesetzlich vorgesehenen Ausnahmen als solche festgestellt würden. Wenn letzteres jedoch schon aus beraterischen Gründen nicht erfolgen könne, müsse auch auf die Rechtfertigung verzichtet werden.

Auffallend eingehend befaßt sich das BVG-Urteil mit der näheren Qualifizierung der zwar als *zielorientiert,* aber nichtsdestoweniger *ergebnisoffen* ausgestalteten Beratung. Bis in Details hinein – der Umfang dessen, was in ein solches Grundsatzurteil hineingehört, dürfte dabei erheblich überschritten sein – legt das BVG *Inhalt, Durchführung* und *Organisation* der Beratung fest.
Die Beratung dient neben der eingehenden Erörterung der Konfliktlage durch die Schwangere und die Beraterin bzw. den Berater der Information über medizinische, soziale und juristische Fragen im Zusammenhang mit dem Schwangerschaftsabbruch, der Erläuterung der Rechtsansprüche von Mutter und Kind sowie dem Angebot zur Unterstützung bei einer Reihe von praktischen Problemen (Wohnungssuche, Suche nach Betreuungsmöglichkeiten, Ausbildungsfragen, Nachbetreuung, Schwangerschaftsverhütung). Beratungsstellen bedürfen nach dem Willen des BVG der *staatlichen Anerkennung,* werden innerhalb bestimmter Fristen überprüft und dürfen – zur Vermeidung einer möglichen Interessenverknüpfung – nicht wirtschaftlich von Einrichtungen abhängig sein, die Schwangerschaftsabbrüche vornehmen. Neu sind vor allem auch Hinweise über die Hinzuziehung des näheren familiären und sozialen Umfeldes sowie vor allem auch des *Vaters* bei der Beratung. Die Beratung, die nach Wunsch der Schwangeren auch anonym sein kann, ist zu protokollieren. Der den Abbruch vornehmende Arzt wird über den bloßen Vollzug des Abbruchs hinaus in die Pflicht genommen mit dem Ziel, eine „ärztlich verantwortbare Entscheidung" zu ermöglichen (D.V.1., S. 120).

Eine positivere Haltung zur Eigenverantwortlichkeit der Schwangeren

Bis zum 15. Juni dieses Jahres blieb die mit der einstweiligen Anordnung vom August vergangenen Jahres fortgeschriebene Teilung zwischen einer Indikationsregelung im *alten Bundesgebiet* und einer Fristenregelung auf dem Gebiet der *ehemaligen DDR* erhalten. Mit dem 16. Juni wurde bis zum Inkrafttreten einer Neuregelung durch den Gesetzgeber und auf der Grundlage des § 35 des Gesetzes über das Bundesverfassungsgericht eine für das gesamte Bundesgebiet gültige Abtreibungsregelung im Sinne des BVG-Urteils erlassen. Die grundsätzliche Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs nach § 218 StGB ist demnach für den Fall ausgeschlossen, daß

die Schwangere den Abbruch verlangt und dem den Abbruch vornehmenden Arzt durch eine Bescheinigung nachweisen kann, daß sie sich mindestens drei Tage vor dem Eingriff von einer anerkannten Beratungsstelle hat beraten lassen; außerdem, daß der Abbruch von einem Arzt vorgenommen wird und seit der Empfängnis nicht mehr als zwölf Wochen vergangen sind. Rechtmäßig ist darüber hinaus ein Schwangerschaftsabbruch bei vorliegender medizinischer, kriminologischer und embryopathischer Indikation. Die Strafbarkeit der Schwangeren bleibt ausgeschlossen nach Beratung und sofern sie durch einen Arzt erfolgt bis zur 22. Woche. Von Strafe gegenüber der Schwangeren abgesehen werden kann darüberhinaus auch bei besonderer Bedrängnis der Schwangeren.

Erlaubt oder nicht erlaubt – das ist nach dem Urteil vom 28. Mai nun nicht mehr die Frage. Die Alternative in der Abtreibungsdiskussion der letzten 20 Jahre lautete: Verzicht auf Strafbarkeit und Rechtswidrigkeit unter je verschiedenen Bedingungen *bis zu einem bestimmten Zeitpunkt* der Schwangerschaft (Fristenregelung) oder *auf Grund bestimmter individuell festzustellender Indikationen* (Indikationenregelung). „Tertium datur" – so könnte man den nun vom BVG beschrittenen Weg beschreiben. Das Verfassungsgericht greift damit eine Argumentationslinie auf, die bereits in den Auseinandersetzungen um ein neues Abtreibungsstrafrecht Mitte der 70er Jahre in der Argumentation der Befürworter einer Fristenlösung eine Rolle spielte (vgl. *Michael Gante,* § 218 in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1945–1976, Düsseldorf 1991, S. 295 ff.).

Gegen die Fristenlösung von 1974 wandte das BVG ein, „mit der dem Gesetzgeber obliegenden Lebensschutzpflicht (ist es) unvereinbar, daß Schwangerschaftsabbrüche auch dann rechtlich nicht mißbilligt und nicht unter Strafe gestellt werden, wenn sie aus Gründen erfolgen, die vor der Werteordnung des Grundgesetzes keinen Bestand haben" (D.III., a.a.O., S. 428). Im jetzigen Urteil zieht das Bundesverfassungsgericht aus dieser Feststellung eine Konsequenz, die der Gesetzgeber bereits nach dem Urteil von 1975 hätte ziehen können, aber nicht zog, als er sich für das Indikationsmodell entschied, nämlich die für das neue Urteil grundlegende Unterscheidung von *Rechtswidrigkeit* bei gleichzeitiger *Straffreiheit* von Schwangerschaftsabbrüchen.

Der enge Zusammenhang zur Entscheidung von 1975 kann andererseits nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Bundesverfassungsgericht das damalige Urteil mit der jetzigen Entscheidung auch unzweideutig *weiterentwickelt* hat. Trotz anderslautender Kritik an den BVG-Richtern: Das neue Urteil markiert eine alles in allem *positivere Haltung* zur eigenverantwortlich zu fällenden Entscheidung der Frauen. Wo man 1975 „willkürliche Entscheidungen der Schwangeren" fürchtete und das ungeborene Leben der „völlig freien Verfügungsgewalt der Frau ausgeliefert" (D.II.2., a.a.O., S. 423) sah, meint das neue Urteil das ungeborene Leben nur *zusammen* mit den betroffenen Frauen und nicht *gegen* sie schützen zu können: „Das Beratungskonzept geht gerade davon aus, daß auch die schwangere Frau, die sich in einer Not- und Konflikt-

Thema: Ausländerfeindlichkeit

Solidarität ist gefordert!



Solidarität und Dialog

Katholische Kirche und ausländische Studierende in Deutschland

120 Seiten, kart.,
16,80 DM
ISBN 3-7902-0070-0

PAULINUS VERLAG

Die Betreuung ausländischer Studierender, vornehmlich solcher aus Entwicklungsländern, ist für die Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland fester Bestandteil ihrer Arbeit. Obwohl sich die Kirche seit Mitte der fünfziger Jahre auch finanziell stark engagiert, ist in den letzten Jahren die Frage nach der Berechtigung dieser Arbeit laut geworden. Vor dem Hintergrund zunehmender Ausländerfeindlichkeit beschäftigen sich die Beiträge dieses Buches mit Voraussetzungen und Rahmenbedingungen des Ausländerstudiums sowie mit Bedeutung und Effizienz der pastoralen und sozialen Hilfestellung für ausländische Studierende an deutschen Hochschulen: Solidarität und Dialog gehören danach untrennbar zu den Aufgaben der Katholischen Hochschul- und Studentengemeinden.

Die Autoren

Dr. Kambiz Ghawami, Ulrike Hammer,
Prof. Dr. Peter Hünermann, Dr. Thomas Jakobs,
Dr. Norbert Lammert, Hans-Wilhelm Landsberg,
Reinhard Mönninghoff, Mathew Paraplackal,
Anette Reck, Dr. Hermann Weber

Paulinus-Verlag, Postfach 3040, 54220 Trier

lage sieht, zu einer verantwortlichen, die Belange des ungeborenen Lebens achtenden Entscheidung in der Lage sei; dann ist es nur folgerichtig anzunehmen, daß sie bei ihrer Entscheidung mit in Erwägung ziehen wird, was die Rechtsordnung insoweit als Recht und Unrecht ansieht" (D.IV.1.a], S.112f.). Und im gleichen Zusammenhang: „Die Beratung soll ermutigen, nicht einschüchtern; Verständnis wecken, nicht belehren; die Verantwortung der Frau stärken, nicht sie bevormunden" (D.IV.1., S.111).

Wurde die Beratungsregelung nicht konsequent zu Ende gedacht?

1975 lehnte das BVG die Aufhebung der Strafbarkeit ab, u.a. deswegen, weil es „viele Frauen (gibt), die von vornherein zum Schwangerschaftsabbruch entschlossen und einer Beratung... nicht zugänglich sind, ohne daß ein nach der Werteordnung der Verfassung achtenswerter Grund für den Abbruch vorliegt" (D.II.2., a.a.O., S.423). Das Urteil von 1993 nimmt zwar die nach dem Beratungskonzept durchgeführten Schwangerschaftsabbrüche von der Strafandrohung aus, will dies aber nur als *Tatbestandsausschluß* verstanden wissen und nicht als *Rechtfertigungsgrund* – im Wissen, daß unter den straffreien, aber als rechtswidrig geltenden Schwangerschaftsabbrüchen auch solche sind, die eine den indizierten und damit gerechtfertigten Schwangerschaftsabbrüchen durchaus vergleichbaren Grad an „Zumutung" aufweisen.

Das Urteil des BVG ist mit seinen knapp 200 Seiten (einschließlich zweier abweichender Meinungen) nicht nur einigermaßen umfangreich, es ist vor allem voller *Spannungen* oder – wie manche in bezug auf die gleichen Sachverhalte meinten – voller *Widersprüche bzw. läßt zahlreiche* Fragen offen. Eine zentrale Spannung im Urteil ist die zwischen dem Vorsatz des Gerichtes, die Letztverantwortung der Schwangeren tatsächlich ernst nehmen zu wollen, und der Tatsache, daß ihr dann aber die Rechtfertigung für ihre solchermaßen gefällte Entscheidung versagt wird. Die Richter *Ernst Gottfried Mahrenholz* und *Bertold Sommer* bezeichnen denn auch in ihrem abweichenden Votum die Rechtfertigung der nach Beratung erfolgten Schwangerschaftsabbrüche als den „unentbehrlichen Schlußstein der Beratungsregelung". Die Beratung könne nicht gelingen, wenn die Entscheidung der Frau gegen eine Fortsetzung der Schwangerschaft zwar von Strafe ausgenommen, aber als nicht gerechtfertigt behandelt werde und obendrein hieran rechtliche Nachteile geknüpft würden (Abweichende Meinung E.G. Mahrenholz, B. Sommer, S.14f.).
Als wenig überzeugend erweist sich im Urteil die Begründung dafür, daß die Bezahlung von unrechtmäßigen, aber straffreien Schwangerschaftsabbrüchen durch die *gesetzliche Sozialversicherung* verboten, die Kostenerstattung bei denen, die sozialhilfeberechtigt sind, durch die *Sozialhilfe* jedoch erlaubt und auch die *Lohnfortzahlung im Krankheitsfall* von der mangelnden Rechtmäßigkeit des Abbruchs unberührt sein soll. Das Gericht selbst begründet die unterschiedliche Rechtslage damit, daß die von der Rechtsordnung verlangte Inanspruchnahme eines Arztes nicht daran scheitern dürfe, daß die Frau nicht über die dafür erforderlichen finanziellen Mittel verfügt. Für das Gericht handelt es sich insofern im Falle der Sozialhilfe um ein anderes zu schützendes Rechtsgut. Andererseits heißt es unzweideutig im Urteil: „Der Rechtsstaat darf eine Tötungshandlung nur zum Gegenstand seiner Finanzierung machen, wenn sie rechtmäßig ist und der Staat sich der Rechtmäßigkeit mit rechtsstaatlicher Verläßlichkeit vergewissert hat" (D.V.2.b], S.153) – gilt dieser auf die Finanzierung durch die gesetzliche Krankenversicherung gemünzte Satz nicht ebensogut für die Sozialhilfe?

Der Verweis auf die Sozialhilfe im Urteil vermag noch aus einem anderen Grund nicht zu überzeugen: Während der Senat an verschiedenen Stellen bemüht ist, den betroffenen Frauen nicht unnötige Hürden aufzuerlegen und ihre *legitimen Rechte auf Persönlichkeitsschutz* zu wahren, erlegt man ihnen mit dem Gang zum Sozialamt einen zusätzlichen Behördengang auf, bei dem sie nicht umhinkommen, sich zu offenbaren.
Ernst-Wolfgang Böckenförde teilt in seiner abweichenden Meinung zu diesem Punkt zwar die Meinung des Senates, daß der Frau im Fall eines nichtindizierten Abbruchs eine förmliche Rechtfertigung nicht zuteil werden könne, wendet sich aber gegen die sozialversicherungsrechtlich unterschiedslose Behandlung der beratenden Abbrüche als rechtswidrig. Damit würden auch diejenigen Abbrüche, die den materiellen Maßstäben nach die Voraussetzung für eine Rechtfertigung durchaus erfüllen, in die rechtliche Mißbilligung miteinbezogen (Abweichende Meinung E.-W. Böckenförde, S.4).

Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist gänzlich offen, wie der Gesetzgeber auf das Urteil aus Karlsruhe innerhalb der vom Senat gesetzten Frist bis zum 31. Dezember 1994 reagieren wird. Nach den vom BVG-Senat selbst gesetzten materiellen Vorgaben bliebe es dem Gesetzgeber jedenfalls unbenommen, analog zur medizinischen, kriminologischen und „embryopathischen" Indikation eine *soziale Indikation* zu schaffen, die eine Rechtfertigung eines gewichtigen Teils der bisher nur straffreien Schwangerschaftsabbrüche ermöglichen und damit die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche verringern würde, die dem Urteil nach als rechtswidrig gelten, dies aber der materiellen Not- und Konfliktlage nach keineswegs sein müssen. „Andere Notlagen" – so wörtlich im Urteil – sind nach dem Willen der BVG-Richter jedenfalls nicht ausgeschlossen, sofern „in ihrer Umschreibung die Schwere des hier vorauszusetzenden sozialen und psychisch-personalen Konflikts deutlich erkennbar wird, so daß – unter dem Gesichtspunkt der Unzumutbarkeit betrachtet – die Kongruenz mit den anderen Indikationsfällen gewahrt bleibt" (D.I.2.c] bb], S. 77).
Zu den Ungereimtheiten des Urteils gehört schließlich auch die Tatsache, daß – sollte diese oder eine ähnliche Regelung dauerhaftes Recht werden – Ärzten und dem Krankenhauspersonal zugemutet wird, an rechtswidrigen, wenn auch straf-

freien Schwangerschaftsabbrüchen mitzuwirken. Das Urteil weist ausdrücklich darauf hin, daß keinem Arzt Nachteile aus der Weigerung erwachsen dürfen, sich an Schwangerschaftsabbrüchen zu beteiligen; aber dies regelt nur einen Teil des Problems. Es handelt sich bei diesen nach einer Konfliktberatung vorgenommenen Schwangerschaftsabbrüchen zwar um Handlungen, die *außerhalb des Strafrechts* als rechtswidrig gelten, dennoch aber kann diese rechtliche Bewertung dem Krankenhauspersonal kaum gleichgültig und für sein Berufsethos nicht unerheblich sein.

Wie wird nun aber die *kirchliche, vor allem die katholische Haltung* in der Abtreibungsfrage angesichts der neuartigen Rechtslage aussehen? Vor allem: Wie wird es innerkirchlich mit der leidigen *Beratungsfrage* (vgl. HK, April 1986, 156f.) weitergehen? Wird das BVG-Urteil die Gegner der Beteiligung kirchlicher Beratungsstellen an der gesetzlich vorgeschriebenen Schwangerschaftsberatung beruhigen oder erst recht erneut auf den Plan rufen? Erste Hinweise zeigen jedenfalls, daß Beurteilungen der BVG-Entscheidung von katholischer Seite inzwischen bereits *zurückhaltender* ausfallen, als es die deutliche kirchliche Zustimmung unmittelbar nach der Bekanntgabe vermuten ließ.

Erstmals wurde eine Fristenregelung höchstrichterlich abgesegnet

Zu den zweifellos als positiv einzustufenden Elementen dieses Urteils gehört die – bereits im Urteil von 1975 enthaltene – erneute unzweideutige *Bejahung der Schutzwürdigkeit des ungeborenen Lebens* für den gesamten Zeitraum der Schwangerschaft und das klare Bekenntnis zur *Schutzpflicht des Staates* bezogen auf das einzelne Leben (D.I.1., S.68ff.) sowie zur Rechtswidrigkeit nichtindizierter Schwangerschaftsabbrüche. Zustimmung werden auch die ungewöhnlich ausführlichen Bestimmungen und den Anliegen kirchlicher Beratungsstellen weit entgegenkommenden Festlegungen zu Inhalt, Durchführung und Organisation der Konfliktberatung finden.

Das heißt andererseits nicht, es wäre ein Wunschurteil der katholischen Kirche ergangen. Diejenigen, denen das kirchliche Mitwirken bei der gesetzlichen Beratung ohnehin ein Dorn im Auge ist, werden auch durch dieses Urteil voraussichtlich nicht zufriedengestellt sein. Dabei stehen die bekannten Einwände der katholischen Kirche gegen die eugenische, in diesem Urteil „embryopathisch" genannte Indikation nicht einmal im Vordergrund. Bei allem Festhalten an einer grundsätzlichen Rechtswidrigkeit von nichtindizierten Schwangerschaftsabbrüchen hat mit diesem Urteil des BVG *erstmals eine wie immer im einzelnen rechtlich ausgestaltete Fristenlösung höchstrichterlichen Segen erhalten* und Strafe als Mittel zur Verhinderung von Schwangerschaftsabbrüchen de facto ausgedient. Darüber kann auch die Bezeichnung als „Beratungsregelung" nicht hinwegtäuschen.

Kirchliche Stellungnahmen der Vergangenheit sind in bezug auf die Diskussion der nun gewählten Regelungsvariante „rechtswidrig, aber straffrei" nur begrenzt aussagekräftig: In der Gemeinsamen Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens" von 1989 (vgl. HK, Januar 1990, 10ff.) wird die Unterscheidung von *Rechtmäßigkeit* und *Strafbarkeit* als in der juristischen Fachwelt diskutiert zwar erwähnt, zur Sache nimmt der Text jedoch keine Stellung. Da die protestantische Seite traditionsgemäß an der Einflußnahme auf die strafrechtliche Ausgestaltung des Abtreibungsrechts ohnehin weniger interessiert ist, ist dies vor allem eine Frage an die katholische Kirche.

In einer der differenzierteren Stellungnahmen der letzten Jahre von katholischer Seite zum Abtreibungsthema sprach der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* in seinem Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23. September 1991 zwar von einer verbreiteten geradezu „pathologischen Ablehnung des Strafgedankens", die etwas von der Aggressivität verrate, „die die frühere Bestrafung bis heute offen oder verborgen ausgelöst hat". Lehmann wandte sich gegen eine einseitige Kriminalisierung der Frau, sprach sich dagegen aus, den Gesichtspunkt der Strafe einseitig oder exklusiv in den Vordergrund zu stellen, wollte die Strafe allenfalls – wie dies bereits das Urteil von 1975 tut – als „ultima ratio" zusammen mit Beratung und Hilfen verstanden wissen – an der Strafbarkeit hielt er aber dennoch fest: „Der Strafcharakter markiert zuerst das Unrecht, das durch eine Abtreibung gegenüber dem Anspruch des ungeborenen Kindes auf Leben unwiderruflich geschieht. Soweit ich sehe, gibt es zur Kennzeichnung dieses Unrechts bis heute keinen überzeugenden Gegenvorschlag, der auf den Strafgedanken überhaupt verzichten lassen könnte" (in: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 16, Hg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, S.23).

Eine für die katholische Diskussion wichtige Frage lautet, inwieweit die jetzt vom BVG vorgegebene Regelung die für unverzichtbar erachtete *Strafbewehrung* des Schwangerschaftsabbruchs noch hinreichend zum Ausdruck bringt. Angesichts früherer Überlegungen im Deutschen Bundestag, das Abtreibungsrecht ganz aus dem Strafrecht herauszunehmen (vgl. HK, September 1990, 415), ist die Entschlossenheit des Gerichtes erst recht unübersehbar, an der grundsätzlichen Strafbewehrung im §218 StGB im Unterschied zur Straffreiheit bei nichtsdestoweniger rechtswidrigen Abbrüchen nach Beratung im veränderten §218a StGB festzuhalten. Auch wenn damit eine Drittbeurteilung nicht mehr stattfindet, sollte dies eine Tolerierung durch die katholische Kirche der sich abzeichnenden Beratungsregelung nicht unmöglich machen.
Schließlich wird man katholischerseits nicht übersehen können, daß die Ausgestaltung der Konfliktberatung durch den BVG-Senat in einem Maße die bisher eingenommene Posi-

tion zur Beratung bestätigt hat, wie dies kaum zu erhoffen gewesen war. Auch die sehr weitreichend ausgestaltete Schutzpflicht des Staates („Untermaßverbot") zugunsten des ungeborenen Lebens (einschließlich der Förderung einer „kinderfreundlichen Gesellschaft") wäre hier zu nennen. Ein Ausstieg aus der gesetzlichen Beratung der kirchlichen Beratungseinrichtungen würde diese Rechtsentwicklung nicht nur nicht honorieren. Sie käme einer weithin unverständlichen *Verweigerung* gegenüber einer Regelung nahe, der man mangelnde Sensibilität für den Wert ungeborenen Lebens wahrlich nicht vorhalten kann.

Einer Regelung allerdings, die mehr denn je im Bewußtsein verfaßt ist – wie dies die Richter Mahrenholz und Sommer in ihrem nachdenklichen Sondervotum ausdrückten –, daß „der Gesetzgeber sich bei diesem Thema an der Grenze der Regelungsfähigkeit eines Lebensbereichs überhaupt (befindet). Er kann sich der Problematik des Schwangerschaftsabbruchs mit einer besseren oder mit einer schlechteren Regelung nähern; ‚lösen' kann er sie nicht; dem Staat ist hier die Selbstgewißheit zur ‚richtigen' Gesetzgebung verlorengegangen" (a.a.O., S. 2). Mehr Selbstgewißheit, als Staat und Gerichte an den Tag zu legen in der Lage sind, wird man – jedenfalls soweit es um das Strafrecht geht – auch von seiten der Kirche kaum einfordern können.

Klaus Nientiedt

„Religiöse Angebote dienen als zusätzliche Dekoration des Lebens"

Ein Gespräch mit Hansjörg Hemminger von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Die großen christlichen Kirchen haben längst kein Monopol für Religion mehr. Wer will, kann sich in unserer Gesellschaft in einem breiten Angebot religiöser Bewegungen und Verheißungen bedienen. Aber was tut sich wirklich im religiösen Bereich? Gibt es in größerem Umfang religiöse Prägungen, die an die Stelle bisheriger Bindung an Kirche und Christentum treten? Wird unsere Gesellschaft zunehmend säkular oder steht der Religion eine Renaissance bevor? Über die gegenwärtige religiöse Szene sprachen wir mit Hansjörg Hemminger, seit 1985 Referent an der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Hemminger, es gibt eine verbreitete Deutung der religiösen Szene in Deutschland wie in anderen europäischen Ländern, wonach sich einerseits die Kirchenbindung weiter lockert und den Kirchen die Leute in Scharen davonlaufen, gleichzeitig aber das religiöse Leben außerhalb der Kirche immer neue und vielfältigere Blüten treibt. Weg von den Kirchen, hin zur Religion. Trifft dieses Schema die Wirklichkeit?

Hemminger: Man kann die Kirchenaustritte, den Verlust an kirchlicher Bindung mit einem Interesse an neuen Formen von Religiosität verrechnen, allerdings unter zwei wesentlichen Vorbehalten. Die Gruppe derjenigen, die die Kirche verlassen, ist nicht identisch mit denen, die in neuen religiösen Bewegungen oder in der freien spirituellen Szene aktiv sind. Wer die Kirche verläßt, tut dies häufig in Richtung einer unreligiösen Säkularität. Menschen, die sich in der neuen religiösen Szene tummeln, kommen dagegen meistens aus einem sehr säkularen Hintergrund und entdecken für sich Spiritualität neu. Was zahlenmäßig wie ein Übergang von Kirchen in die freie Spiritualität oder in neue religiöse Bewegungen aussieht, ist also in Wirklichkeit ein Umschichtungsprozeß, der weit komplizierter ist. Außerdem führt die boomende neue Religiosität meist nicht zu Bindungen, die einer Kirchenbindung vergleichbar wären. Die freie Spiritualität hat Marktform. Man bedient sich ihrer Angebote, lebt aber weiterhin auch säkular, im Grunde ununterscheidbar von denen, die sich dieser Angebote nicht bedienen. Religiöse Angebote dienen zum Teil als zusätzliche Dekoration des Lebens, als ein Mittel, Defizite aufzufangen, das Lebensgefühl zu steigern.

HK: Nun taucht alle paar Jahre für die neue Religiosität so etwas wie ein Kristallisationspunkt auf, der dann auch in den Kirchen und in der Öffentlichkeit stark beachtet wird. Eine Zeitlang sprach alle Welt von den Jugendsekten und warnte vor deren Gefährlichkeit. Davon hört man im Augenblick so gut wie nichts mehr. Dann galt die Aufmerksamkeit vor allem dem New Age, aber auch diese Welle scheint inzwischen wie-

der abgeklungen zu sein. Was ist heute religiös besonders en vogue? Läßt sich überhaupt eine maßgebliche Strömung oder Bewegung angeben?

Hemminger: Natürlich gibt es die von Ihnen genannten Strömungen bzw. Gruppen alle noch, auch die Jugendsekten der 70er Jahre. Aber sie haben ihre damalige Dynamik weithin verloren, zum Teil auch ihre Absolutheitsansprüche zurückgeschraubt und sind Kompromisse eingegangen. Die New-Age-Bewegung war in gewissem Sinn das Gegenteil der Jugendsekten: Keine kleine, verbindliche und militante Gemeinschaft, sondern eine breite, lockere Strömung. Sie hat das vorbereitet, was man heute als freie Spiritualität bezeichnen kann. Die New-Age-Bewegung ist noch sehr stark präsent; allerdings ohne die großen Utopien von der Wendezeit, von einer anbrechenden Transformation des globalen Bewußtseins, sondern mehr im Sinn einer esoterisch-neureligiösen Spiritualität. Vorherrschend ist derzeit also ein triviales, leicht banalisiertes New Age. Ob sich daraus wieder ein Bedürfnis nach mehr Verbindlichkeit, nach mehr Utopie entwickelt, läßt sich im Augenblick schwer sagen. Der Utopiebedarf des gebildeten westlich-abendländischen Bürgertums ist eine Dauererscheinung, aber es wechseln politische, psychologische, religiöse oder esoterische Utopien miteinander ab und konkurrieren miteinander.

HK: Wie wird denn heute New Age im Normalfall von seinen Anhängern „praktiziert"?

Hemminger: Relativ vielfältig, da es ja keine normativen Vorgaben für den Lebensvollzug gibt. Häufig steigt man nicht aus der bürgerlichen Existenz aus, besucht aber Kurse in New-Age-Zentren und verbringt den Urlaub vielleicht im Etora-Zentrum auf Lanzarote. Anstatt auf den Malediven zu tauchen, taucht man in einer Art esoterisch-spirituellen Abenteuerurlaub in die Tiefen des eigenen Bewußtseins. Natürlich gibt es daneben auch verbindlichere Formen von New Age, in Lebensgemeinschaften wie dem Lebenszentrum Steyerberg oder hier in Baden-Württemberg dem Wassermann-Zentrum bei Murrhardt. Dabei handelt es sich aber nur um kleine Gruppen, die für den Normalkonsumenten von New Age nicht repräsentativ sind.

„Durch die klassischen Sekten wird sehr viel Religionsbedarf abgedeckt"

HK: Das heißt dann aber auch, daß sich kaum verläßliche Zahlenangaben über die Anhängerschaft von New Age oder anderer Spielarten der freien Spiritualität in unserer Gesellschaft machen lassen...

Hemminger: Es gibt fließende Übergänge von Leuten, die regelmäßig an solchen Veranstaltungen teilnehmen, und die man in diesem Sinn als Anhänger bezeichnen könnte, bis zu Leuten, die nichts tun außer „Do-it-yourself-Bücher" über den Umgang mit Schutzgeistern zu lesen. Aber es gibt in diesem breiten Spektrum insgesamt sicher Hunderttausende von Menschen, vor allem aus der Bildungsschicht, die diese Angebote positiv rezipieren. Sie finden beispielsweise praktisch in jedem Lehrerkollegium eines Gymnasiums Leute dieser Couleur.

HK: Wie steht es in dieser Beziehung mit der Jugend? Die Jugendsekten richteten sich seinerzeit speziell an Heranwachsende und versuchten, ihnen bestimmte Bindungen bzw. Inhalte aufzuoktroyieren. Gibt es auch auf dem derzeitigen religiösen Markt Angebote, die besonders Jugendliche ansprechen bzw. bei ihnen Konjunktur haben?

Hemminger: Das ist schwer zu sagen. Der vor zwei, drei Jahren noch heftig diskutierte Jugendokkultismus, der jetzt auch schon wieder seinen modischen Höhepunkt überschritten hat, war in gewissem Sinn so etwas wie eine Do-it-yourself-Version der freien Spiritualität für Jugendliche, die nicht das Geld haben, um kommerzielle Angebote wahrzunehmen. Im Augenblick läßt sich aber nichts besonders Jugendspezifisches ausmachen. Im übrigen haben empirische Studien gezeigt, daß Jugendliche nicht mehr betroffen sind als Erwachsene derselben Bildungsschicht, und daß der Okkultismus für die große Mehrzahl der Jugendlichen eine Modeerscheinung war, wobei natürlich (wie immer in der Jugendkultur) davon eine gewisse Prägung für die Orientierung im Erwachsenenleben ausgeht. Jüngere Erwachsene, die soziale oder pädagogische Berufe ergreifen, haben mindestens genausoviel, wenn nicht mehr direkte Erfahrungen mit esoterischen oder okkulten Praktiken als Jugendliche.

HK: Wenn New-Age-Interessenten vor allem einer bestimmten Bildungsschicht angehören, wie sieht es dann mit anderen Schichten der Bevölkerung aus? Gibt es auch für sie eine neue religiöse Szene oder werden sie beim Verlust bisheriger Kirchen- und Glaubensbindungen ganz und gar säkular-religionslos?

Hemminger: Die vorher umrissene, banalisierte Variante von New Age ist vorzugsweise eine Sache geisteswissenschaftlicher und pädagogischer Berufe. Die naturwissenschaftlich-technische und ökonomische Bildungsschicht dagegen hat in der Regel nicht mehr mit New Age im Sinn als Menschen im Arbeiter-Angestellten-Milieu. Diese Schichten haben keinen so starken Utopiebedarf und auch kein so ausgeprägtes weltanschauliches Modebewußtsein. Deswegen sind die religiösen Sonderentwicklungen in diesem Bereich im Grund gar nicht so neu. Hier sind in erster Linie die klassischen Sekten zu nennen, die mit ihrer Anhängerschaft eher im Kleinbürgerlichen angesiedelt sind. Die Neuapostolische Kirche hat im wiedervereinten Deutschland zwischen 500 000 und 600 000 Mitglieder und wächst weiter, wenn auch nicht dramatisch. Damit ist sie größer als alle evangelischen Freikirchen zusammen. Dazu kommen die Zeugen Jehovas mit ungefähr 150 000 Mitgliedern. Insgesamt dürfte es ca. 1 Million fester Sektenmitglieder geben. Durch die klassischen Sekten wird also sehr viel Reli-

gionsbedarf gerade in weniger gebildeten Schichten abgedeckt. Ich betone das deswegen, weil die großen Kirchen, deren Funktionäre natürlich ebenfalls aus der geisteswissenschaftlichen Bildungsschicht kommen, häufig fasziniert auf die religiösen Phänomene ihres eigenen Milieus blicken, die zahlenmäßig u. U. viel wichtigeren Phänomene in anderen Milieus aber leicht übersehen.

HK: Wo gibt es derzeit außer den klassischen Sekten noch attraktive religiöse Bewegungen bzw. Gruppen jenseits des New-Age-Milieus?

Hemminger: Als besonders wichtiges, relativ neues Phänomen sind hier die freien christlichen Gemeinden zu nennen. Sie haben in den letzten zehn Jahren massiv zugenommen: Unabhängig nicht nur von den großen Kirchen, sondern auch von den bekannten Freikirchen und sonstigen christlichen Zusammenschlüssen bilden sich freie, meistens charismatisch und fundamentalistisch-protestantisch geprägte Gemeinden, häufig auf die Aktivität einzelner Missionare hin, die oft aus den USA kommen. Diese Gemeinden ziehen häufig junge Erwachsene aus bildungsmäßig einfacheren Schichten an. Sie etablieren sich nicht vor allem im ländlichen Raum, sondern erreichen gerade auch die Großstädte. Gerade hier in Stuttgart wird das sehr deutlich.

„Das boomende Interesse an Religiosität richtet sich nicht auf verbindliche Zugehörigkeit"

HK: Wo von der stärkeren Pluralisierung der religiösen Szene die Rede ist, hat man normalerweise nicht primär den Islam im Blick, obwohl die Muslime in Deutschland inzwischen nach den großen Kirchen die drittstärkste religiöse Gruppe bilden. Liegt das daran, daß der Islam weithin eine Religion von Eingewanderten ist und nur geringe missionarische Erfolge zu verzeichnen hat?

Hemminger: Wenn man bedenkt, wie stark der türkische, aber auch der arabische, Islam bei uns präsent ist, ist es erstaunlich, wie relativ wenig Wirkung davon auf die deutsche Bevölkerung ausgeht. Es gibt natürlich Konversionen. Sie scheinen aber doch in aller Regel durch persönliche Beziehungen zustande zu kommen, etwa durch Heirat. Von einer missionarischen Dynamik des Islam kann überhaupt keine Rede sein. Der Grund dafür liegt sicherlich darin, daß der Islam in seinem Religionsverständnis den christlichen Kirchen, jedenfalls verglichen mit der freien esoterischen Szene oder den freien charismatischen Gemeindegründungen, sehr nahekommt. Der Islam setzt Verbindlichkeit und Gemeinschaft voraus. Er hat sogar ein festes Bild von der Gestaltung der Gesellschaft, auch wenn das bei uns nicht sehr zum Tragen kommt.

HK: Die Attraktivität des Islam für von den Kirchen enttäuschte bzw. ihnen entwachsene, aber weiter religiös suchende Zeitgenossen dürfte demnach auch weiterhin begrenzt bleiben...

Hemminger: Für den zukünftigen Platz des Islam als Religion in unserer Gesellschaft wird einiges davon abhängen, inwieweit er selber einem Prozeß der Säkularisierung unterliegt. Gerade weil er in vieler Hinsicht dem westlich-christlichen Religionsverständnis so ähnlich ist, ist er der Säkularisierung ausgesetzt, wie sich ja an der dritten Generation islamischer Einwanderer bei uns zeigt. Sie ist oft ebenso säkular wie ihre christlichen Altersgenossen. Wenn es eine attraktive religiöse Alternative zur christlichen Tradition gibt, ist es bei uns die der asiatischen Hochreligionen.

HK: Die Hinwendung zu den großen asiatischen Religionen gibt es in Europa schon seit dem späten 19. Jahrhundert, und sie ist auch heute vielfach mit Händen zu greifen. Aber es kommt doch eher selten vor, daß Menschen bei uns ausdrücklich Buddhisten oder Hinduisten werden. Welche Rolle spielt dann genauer besehen das asiatische Element in unserer religiösen Szene?

Hemminger: Zum Buddhismus kann man übertreten, zum Hinduismus im traditionellen Sinn nicht, auch wenn es neohinduistische Gruppen gibt, die Aufnahmerituale vollziehen. Im intellektuellen Milieu gibt es eine gewisse Hinwendung zum Hinduismus und Buddhismus, aber in quantitativ bescheidenem Ausmaß. Die Deutsche Buddhistische Gesellschaft wächst zwar, aber nur langsam. Das boomende Interesse an Religiosität richtet sich überhaupt nicht auf verbindliche Zugehörigkeit zu einer religiösen Tradition und steuert deswegen auch nicht auf eine Konversion im eigentlichen Sinn hin. Vielmehr geht es darum, die säkulare Existenz mit religiösen Bestandteilen, Erfahrungen, Erlebnissen anzureichern, um Defizite der säkularen Existenz zu mildern oder aufzufangen.

„Eine optimistische Reinkarnationsvorstellung paßt in die konsumorientierte Lebenswelt"

HK: Was wird denn aus den überaus komplexen Gebilden Buddhismus und Hinduismus unter unseren kulturellen Verhältnissen vorzugsweise rezipiert?

Hemminger: Vor allem das, was in den Lebensentwurf eines säkularen Bürgers unserer Gesellschaft hineinpaßt. Übernommen werden Techniken, die religiöse oder spirituelle Erlebnisse versprechen oder produzieren, also Meditationstechniken, wie manche Teile der Yogatradition. Aus dem Buddhismus ist es z. B. Zen als Meditationstechnik, etwas, was im ostasiatischen Buddhismus Sache einer sehr kleinen Gruppe ist, aber bei uns weithin für den Buddhismus steht. Nicht rezipiert werden wichtige Teile des Weltverständnisses ostasiatischer Religionen; die eher pessimistische buddhistische Karma-Lehre wird z. B. optimistisch umgedeutet. Die asketischen Ideale, die in der Tradition des Fernen Ostens eine enorme

Rolle spielen, bleiben ausgespart; so wird etwa der Yoga, der bei uns praktiziert wird, in der Regel seiner asketischen Züge entkleidet, während die meditativen Elemente rezipiert werden.

HK: Den weitaus größten Durchbruch hat die asiatische Religiosität bei uns offensichtlich mit der Reinkarnationsvorstellung erzielt. Nach den einschlägigen Umfragen glaubt ein erheblicher Teil der Bevölkerung inzwischen an die Reinkarnation. Wie ist das zu erklären?

Hemminger: Auch die Reinkarnation ist ein Beispiel dafür, daß die Rezeption asiatischer Religiosität selektiv geschieht und weltbildliche Elemente dieser Tradition bei uns umgewidmet werden. Der Reinkarnationsglaube ist im Westen, auch das hat schon eine längere Geschichte, in die Funktion der Kontingenzbewältigung eingerückt, die früher die christliche Auferstehungs- und Ewigkeitshoffnung innehatte. Der Reinkarnationsglaube dient als Antwort auf die Frage, was geschieht nach dem Tod, endet meine Existenz mit dem Tod oder nicht? Er hat eine Trostfunktion dieser letzten Frage gegenüber, wenn auch meistens in einer sehr unverbindlichen, unspezifischen Form. Diese Funktion hat der Reinkarnationsglaube im Osten gerade nicht. In der Hindu-Tradition ist er eher als pessimistischer Schicksalsglaube zu sehen. Man ist geflochten auf das Rad ewiger Wiederkehr, und die Erlösungshoffnung richtet sich darauf, dem zu entkommen. Es ist kein tröstlicher Gedanke, immer wiederkehren zu müssen. Das religiöse Ziel des Hindu ist vielmehr, nicht mehr wiedergeboren zu werden. Dagegen ist unser Reinkarnationsglaube optimistisch, er hofft auf eine neue Chance, einen weiteren Gang im Menü unserer Existenz. Das ist eine typisch westliche Vorstellung: Meine Selbstverwirklichung kann mehr Facetten gewinnen, als ein Leben liefern kann.

HK: Nicht nur die traditionellen christlichen Vorstellungen über Himmel, Hölle und Gericht, sondern auch die Reinkarnationsvorstellungen sind mit einem Weltbild verbunden, das sich mit unserem wissenschaftlich geprägten schwer verträgt. Spielt dieser Faktor bei der Rezeption der Reinkarnationslehre keine Rolle?

Hemminger: Intellektuelle Herausforderungen oder auch Probleme sind nicht wesentlich für die Rezeption eines solchen Gedankens. Entscheidend ist vielmehr, daß er in die Lebensorientierungen paßt, zu den Vorstellungen, die für meine Existenz bestimmend sind. Zweifellos paßt eine quasi-technische, optimistische Reinkarnationsvorstellung in die technische und konsumorientierte Lebenswelt hinein, während die Jenseits- oder Ewigkeitsvorstellung des christlichen Denkens nicht hineinpaßt, weil sie zentral an der Gottesbeziehung hängt. Die Ewigkeitsvorstellung hat letztlich keine tröstliche Bedeutung, wenn sie nicht mit der Hoffnung verbunden ist, daß die schon im irdischen Leben begonnene Gottesbeziehung nach dem Tod zu ihrer Erfüllung kommt. Demgegenüber läßt sich die Reinkarnationsvorstellung, wie sie bei uns vertreten wird, gut als Fortschreibung säkularer Existenz verstehen. Es gibt sie ja auch in einer relativ areligiösen, technischen Form: Man glaubt, es sei das Gesetz menschlicher Natur, daß die Seele sich immer wieder verkörpert.

HK: Die Attraktivität gerade der Reinkarnationsvorstellung liefe also darauf hinaus, daß sie religiösen Trost verspricht, ohne dafür den Glauben an einen welttranszendenten Gott voraussetzen zu müssen...

Hemminger: Es spricht vieles dafür, daß die neue Esoterik, die freie New-Age-Spiritualität, im Grunde kaum als religiös zu bezeichnen ist, sondern es sich dabei um eine Fortschreibung innerweltlicher Denkweise in den okkulten Bereich hinein handelt. Es macht keinen großen Unterschied, ob ich eine von der Wissenschaft abgesegnete Technik in meinem Beruf anwende oder eine von Esotera abgesegnete Technik, um mir eine Astralreise als Erlebnis zu verschaffen. Diese Bereiche gehören natürlich nicht unter weltanschaulichen und philosophischen Gesichtspunkten zusammen, wohl aber von ihrer Bedeutung für die Lebensorientierung moderner oder besser postmoderner Bürger her.

„Die relativ geschlossenen religiösen Milieus werden sich behaupten"

HK: Die Befunde zur neuen Religiosität werden bislang nur an der alten Bundesrepublik abgelesen. In den neuen Bundesländern gehört die Bevölkerung größtenteils keiner Religionsgemeinschaft an und weiß vom Christentum als Tradition so gut wie nichts. Das Angebot des religiösen Marktes steht jetzt auch dort zur Verfügung. Aber wie wird es angenommen? Kann man schon etwas darüber sagen, ob der neuen, esoterisch geprägten Religiosität in dem großen Reservoir der neuen Bundesländer an überhaupt nicht religiöse Gebundenen so etwas wie Einbrüche oder zumindest Ansätze dazu gelungen sind?

Hemminger: Es ist schwierig, quantitative Aussagen zu machen. Natürlich breitet sich alles, was es hier im Westen an Religion gibt, auch in den neuen Bundesländern aus, wenn auch nicht in dramatischer Form. Es gibt dort die esoterische Szene, aber vermutlich sehr viel weniger ausgeprägt als bei uns. Es gibt Niederlassungen der ehemaligen Jugendreligionen, die dort Anhänger zu rekrutieren suchen, wobei ihre Bäume allerdings nicht in den Himmel wachsen. Die Bevölkerung in den neuen Bundesländern war in den letzten zwei, drei Jahren vordringlich mit der alltäglichen Lebensbewältigung befaßt und brachte aus der DDR-Zeit eine relativ große Resistenz gegen Religiöses überhaupt mit. „Religion als verkehrtes Denken" war ja fester Bestandteil der staatlichen Dauerpropaganda. Auch wenn man dem Marxismus nicht glaubte, wurde man von dieser negativen Sicht weithin angesteckt und geprägt. Außerdem erinnert uns die Entwicklung in den neuen Ländern daran, wie sehr die freie Spiritualität unserer Bildungsschicht in gewissem Sinn ein Luxusphänomen ist.

HK: Bestimmte religiös-spirituelle Fragen, Bedürfnisse und Strömungen setzen demnach ein gesichertes Wohlstandsniveau voraus...

Hemminger: Die vitalen Probleme der Existenz müssen so weit geregelt sein, daß ich mich einer erlebnishaften Spiritualität widmen kann. Das scheint im Osten zumindest in breiten Schichten noch nicht der Fall zu sein. Wie sich die religiöse Szene entwickeln wird, wenn die Lebensverhältnisse sich angleichen, vermag man nicht zu sagen. Man kann aber vermuten, daß der massive Traditionsverlust in bezug auf das Christentum erst dann seine volle Wirkung entfalten wird.

HK: Ein immer wieder gehandeltes Szenario für die religiöse Entwicklung unter unseren kulturell-gesellschaftlichen Verhältnissen ist das der zunehmenden Flucht in Fundamentalismen. Danach fliehen immer mehr Menschen aus den Unsicherheiten der spätmodernen Gesellschaft mit ihren Sinn- und Verständigungsproblemen in fundamentalistische Bewegungen verschiedenster Art, die klare Antworten und Lösungen verheißen. Gibt es aber Belege dafür, daß sich die Dinge bei uns in dieser Richtung entwickeln, oder wird das Gespenst des Fundamentalismus vorschnell und undifferenziert an die Wand gemalt?

Hemminger: In unserer Gesellschaft haben wir es mit der Gleichzeitigkeit kulturell ungleichzeitiger Strömungen zu tun. Unterschiedliches und Gegensätzliches kann nebeneinander herlaufen und sich sogar gegenseitig verstärken. Je mehr ein Teil der Bevölkerung in freier Spiritualität und Individualismus, ja sogar Subjektivismus macht und das auch über die Medien verbreitet, desto mehr fühlen sich andere Gruppen, z. B. christlich-fundamentalistische freie Gemeinden, in ihrer Weltsicht bestätigt. Es wäre also überzogen, einen allgemeinen Trend zum religiösen Fundamentalismus zu unterstellen. Wohl ist etwa im freikirchlich protestantischen Raum eine Zunahme fundamentalistischer Theologie festzustellen, und auch die katholische Kirche hat mit eigenen Fundamentalismen zu tun, ohne daß ich mich jetzt dazu kompetent äußern könnte. Es gibt den Kirchen nicht so wohlwollend gesonnene Soziologen, die die These vertreten, der christliche Glaube könne auf Dauer oder werde auf Dauer in dieser Gesellschaft überhaupt nur in der fundamentalistischen Version überleben. Ich glaube das allerdings nicht und hoffe vor allem, daß es nicht dahin kommt.

HK: Könnte sich Religion in unserer Gesellschaft einmal abgesehen von den großen Kirchen so entwickeln: Auf der einen Seite eine Vielzahl von eher „fundamentalistischen" Gruppen, auf der anderen Seite die freischwebende unverbindliche neue Spiritualität, die sozusagen den Bereich religiös abdeckt, den weder die Kirchen noch strenge, auf verbindliche Normierungen und Gemeinschaftsformen setzende Gruppen erreichen? Wird unsere Gesellschaft religiös auf diese Weise auseinanderdriften?

Hemminger: Für die überschaubare Zukunft kann ich mir vorstellen, daß es eine große Zahl von relativ geschlossenen religiösen Milieus gibt, und auf der anderen Seite die in der Bildungsschicht mehr oder weniger konsensfähige freie Spiritualität, die auch durch die Massenmedien transportiert wird. Was auf längere Sicht geschieht, ist schwierig vorauszusagen. Es werden sich vermutlich die relativ geschlossenen religiösen Milieus behaupten, während die freie Spiritualität den Windungen und dem Wehen des Zeitgeistes stark ausgesetzt ist. Deshalb liegt hier auch der größere Unsicherheitsfaktor. Es könnte beispielsweise auch wieder eine politische Utopie in die Funktion einrücken, die jetzt von der freien Spiritualität ausgefüllt wird. In den letzten zwanzig Jahren gab es keine prägende politische Utopie: das könnte sich auch wieder ändern.

„Religiöse Bindung wird durch säkulare Glücks- und Lebenshoffnungen ersetzt"

HK: Zumal ja die neue Spiritualität oder was immer man unter diesem Begriff faßt, vermutlich auf massive politische und wirtschaftliche Verwerfungen kaum Antworten geben oder gemeinschaftliche Identität stabilisieren kann...

Hemminger: Sicher nicht. Es handelt sich um eine Lebensform bzw. Lebensorientierung, die individualisiert praktiziert wird und deshalb auf kollektive Probleme aller Art im Grunde überhaupt keine Antworten geben kann. Sie ist nur solange praktizierbar, als die Defizite unserer technisch-ökonomischen Lebenswelt noch aufzufangen sind. Das trifft aber nur für Menschen zu, die im Vollbesitz ihrer Gesundheit und ihres sozialen Status sind.

HK: Neben dem Fundamentalismus taucht als weiteres prominentes Stichwort beim Ausblick auf die religiöse Entwicklung in unseren Breiten das eines zunehmenden Synkretismus auf. Geht der Trend zu einer synkretistischen Form von Religion, in der sich Christliches mit Esoterischem, Asiatisches mit Abendländischem mischt?

Hemminger: Ich halte nicht viel von dieser These. Sie wird zwar von der freien, esoterisch-neureligiösen Spiritualität gespeist. Aber dort ist kein synkretistischer Eifer am Werk, der die Traditionen der Weltreligionen verschmelzen möchte, sondern viel eher ein konsumistischer Eifer, alles zu benützen, was einem bei der eigenen Lebensbewältigung dienlich sein kann. Die einzelnen Traditionen werden damit letztlich austauschbar, sie werden nicht in ihrer Tiefe in Beziehung zueinander gebracht. Auf der anderen Seite kommt die Synkretismusthese von der kleinen Schicht von Akademikern, häufig Theologen und Religionswissenschaftlern, die am interreligiösen Dialog Interesse haben, von daher so etwas wie interreligiöse Existenzen sind und eine interreligiöse Frömmigkeit empfinden können. Diese Gruppe spielt für die theologische Diskussion eine große Rolle, sie ist aber für die religiöse Entwicklung in unserer Gesellschaft bedeutungslos. Mit dem, was

Menschen wirklich zur Lebensorientierung heranziehen, haben solche akademisch konzipierten Synkretismen nichts zu tun.

HK: Bleibt es also bei dem auf der einen Seite relativ banalen, aber doch auch herausfordernden Befund, daß das Minus an Kirchenbindung oder an Vertrautheit mit christlichen Glaubensvorstellungen und der entsprechenden Glaubenspraxis im Normalfall auf kein einigermaßen klar identifizierbares religiöses Ziel hinführt?

Hemminger: So ist es, und zwar deswegen, weil die säkulare Welt ihre eigene Lebensorientierung anbietet. Religiöse Bindung wird deshalb nicht einfach durch nichts ersetzt. Sie wird ersetzt durch säkulare Glücks- und Lebenshoffnungen, die dann ebenfalls sinnstiftende Funktionen einnehmen, durch das, was man etwas fragwürdigerweise, aber irgendwie doch auch wieder richtig, als quasireligiöse Säkularität bezeichnet hat. Das Wortgebilde ist ziemlich merkwürdig, aber was damit gemeint ist, ist einigermaßen klar: Die Glücks- und Lebenshoffnungen des säkularen Alltags in einer Wohlstandsgesellschaft wirken selbst orientierend und sinnstiftend, und zwar in viel größerem Umfang als alle nach- oder nichtchristlichen religiösen Bindungen oder Sensibilitäten.

HK: Die Kirchen machen nicht den Eindruck, als hätten sie schon einen angemessenen Umgang mit der vielfältiger gewordenen religiösen Landschaft entwickelt. Sie haben das Gefühl, daß ihnen teilweise die Felle davonschwimmen, wissen aber nicht so recht, was sie dagegen tun sollen. Woher kommt eigentlich diese Unsicherheit?

Hemminger: Sie kommt zunächst einmal daher, daß die großen Kirchen in ihrer Struktur aus einer Zeit stammen, die jetzt allmählich zu Ende geht. Es macht die Situation gerade für die Funktionäre der großen Kirchen relativ schwierig, daß sich die religiöse Landschaft schleichend ändert und die Veränderung auch nicht überall gleich schnell vor sich geht. Was für die eine Region noch gilt, gilt für die andere schon nicht mehr. Solche Übergänge sind für große, flächendeckende, historisch gewachsene Institutionen immer schwierige Zeiten. Man sollte das nicht zu sehr dramatisieren.

„Die großen Kirchen müssen die Menschen in ihrem eigenen Milieu aufsuchen"

HK: Tut sich die Kirche nicht auch deswegen schwer, weil das allgemeine gesellschaftliche Klima ganz und gar nicht religionsfeindlich ist, während Kirchenkritik in manchen Kreisen durchaus Konjunktur hat...

Hemminger: Man beobachtet heute gerade aus dem Milieu der Gebildeten zunehmend aktive Ablehnung nicht nur gegenüber der Kirche, sondern auch gegenüber dem christlichen Glauben. Gerade in diesem Teil der Bevölkerung nährt die Überzeugung, es gäbe religiöse Alternativen (nämlich die freie spirituelle Lebensform), eine Kirchen- und Christentumskritik, die im Unterschied zu atheistischen Zeiten des 19. Jahrhunderts in der Regel nicht in einem religionskritischen Gewand daher kommt. Es wird selten ausdrücklich behauptet, der christliche Glaube sei falsch, sondern die Kritik wird moralisch begründet. Man hält der Kirche vor, sie sei unmoralisch und inhuman, verantwortlich für die Umweltzerstörung oder die Unterdrückung der Frauen. Dennoch zielt diese Kritik nicht nur auf die Institution Kirche, sondern auf den christlichen Glauben in seinem Kern. Darauf dürfen Christen und Kirchen nicht nur mit Beschwichtigung oder Abgrenzung reagieren, sondern es muß zu einer wirklichen Auseinandersetzung zwischen den Überzeugungen kommen.

HK: Trotz aller Kritik sind die christlichen Kirchen die mit Abstand größten Religionsgemeinschaften in diesem Land und werden es auf absehbare Zeit auch bleiben. Damit bleiben sie auch für die Gesellschaft die primären und wichtigsten Ansprechpartner in Sachen Religion. Aber können sie sich auf Dauer damit zufriedengeben, indem sie auf ihre institutionelle Stabilität gegenüber einer frei geratenden Religiosität pochen?

Hemminger: Es ist nicht die primäre Aufgabe von Kirchen und christlichen Gemeinden, ihr politisches Gewicht zu erhalten und sich als größte und effektivste verwaltende Instanz in Sachen Religion in einer Gesellschaft zu profilieren. Im Gegenteil: Würde ein solches Motiv christliches Handeln bestimmen, wäre das theologisch falsch und praktisch selbstzerstörerisch. Die Kirche soll Menschen zum christlichen Glauben und für das Leben in der christlichen Gemeinde gewinnen. Diese Aufgabe gilt dem esoterisch beeinflußten Bildungsbürger genauso wie der Arbeiterfamilie, die sonst vielleicht zu den Zeugen Jehovas geht. Die großen Kirchen müssen die Menschen in ihrem eigenen Milieu aufsuchen: Das kann nicht die Institution als solche, das kann nur die Gemeinde, das können nur einzelne, die hier ihren Auftrag sehen, das können Gemeinschaften und Gruppen. Die Kirche kann nicht als Institution Kirche den Kleinbürger, der zum christlichen Fundamentalismus neigt, und den Medienmacher, der seine xte Psi-Sendung durchgezogen hat, auf die gleiche Weise ansprechen.

HK: Sie darf aber dabei auch nicht in den Fehler verfallen, zu suggerieren, sie könne all das, was Sekten, fundamentalistische Gemeinschaften oder esoterische Lehrer anbieten, auch oder sogar noch besser...

Hemminger: Überhaupt nicht! Die Kirche muß für ihre Sache einstehen. Es ist fatal zu meinen, nachdem jetzt Religion so vielfältig und bunt geworden ist, könne man sich als religionsverwaltende Institution in der Gesellschaft etablieren, indem man möglichst viel davon ins eigene Angebot aufnimmt. Ich halte das für einen verhängnisvollen Irrtum, denn für eine Kirche, die keine eigene Sache vertritt, aber alles Mögliche zu ihrer Sache zu machen versucht, gibt es keinen wirklichen Bedarf.

Zivile Einmischung

Der 25. Deutsche Evangelische Kirchentag in München

Entsolidarisierung, Indifferenz, Politikverdrossenheit und Resignation – auf diese Charakterisierungen wird häufig zurückgegriffen, wenn es gilt die Stimmung in unserem Land zu beschreiben. Mit der Losung „Nehmet einander an" hat der 25. Deutsche Evangelische Kirchentag in München ein unübersehbar sichtbares Zeichen dagegen gesetzt. In seiner Programmgestaltung bot er das vertraute plurale Erscheinungsbild. Wenn auch „die" politische Botschaft von München sicherlich nicht ausging, war er in jedem Fall eine notwendige gegenseitige Ermutigung zu alltäglichem Engagement, vor allem aber zu eindeutigem Protest gegen Gewalt und Ausländerhaß.

Als die Losung für den 25. Deutschen Evangelischen Kirchentag bekannt wurde, gab es zahlreiche kritische Stimmen und Befürchtungen. Würde das „Nehmet einander an" nicht allzu harmlos, unpolitisch, betulich-pastoral klingen, die Karikatur des „seid nett zueinander" quasi zwangsläufig auf sich ziehen? Der politisch-gesellschaftliche Hintergrund machte diese Losung jedoch zum richtigen Wort zur richtigen Zeit. Unter diesem Motto wurden in München *eindrucksvolle Zeichen* gesetzt: in unüberschaubar vielen Appellen und Mahnungen zu Toleranz, Dialogbereitschaft und Solidarität. Wieder und wieder wurden in den insgesamt zirka 2500 Veranstaltungen, gleich ob es sich dabei um Gottesdienste, Bibelarbeiten, Diskussionsforen oder künstlerische Programmpunkte handelte, die zu Chiffren gewordenen Namen Rostock, Mölln und Solingen aufgegriffen; entschieden stand das Thema Gewalt und Haß gegen Fremde im Zentrum.

Charakteristisch für den Kirchentag 1993 mag daher gewesen sein, daß sein eigentlicher Beginn nicht so sehr die Großveranstaltung auf dem Münchner Marienplatz war, mit viel Prominenz vom bayrischen Minsterpräsidenten *Edmund Stoiber* bis zur Ausländerbeauftragten der Bundesregierung, *Cornelia Schmalz-Jacobsen,* sondern eine Gedenk- und Mahnfeier auf dem Gelände des ehemaligen KZ in Dachau (aktuell brisant: dort hielten sich gleichzeitig auch 80 von Abschiebung bedrohte Roma auf). Zu Beginn des Eröffnungsgottesdienstes in Dachau, an dem der Mainzer Bischof *Karl Lehmann* und der Ratsvorsitzende der EKD, *Klaus Engelhardt,* teilnahmen, forderte der Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde Bayerns: „Aus der längst erledigt geglaubten Vergangenheitsbewältigung muß eine Zukunftsbewältigung werden."

Im Zentrum stand das Thema Gewalt

Ebenso standen auch andere der 55 Eröffnungsgottesdienste schon ganz im Zeichen sehr konkreter, aktuell erfahrbarer Gewalt und des Mühens um Gewaltüberwindung: etwa die interreligiöse Feier für Verständnis und Versöhnung, an der Pfarrer der serbisch-orthodoxen Gemeinde in München, ein Vertreter des internationalen Zentrums zur Förderung des interreligiösen Dialogs, der Gerechtigkeit und des Friedens in Sarajewo teilnahm, ebenso wie ein Buddhist aus Ghana und ein lutherischer Pfarrer aus Finnland. Im Zentrum der Ansprache des Anglikaners *Paul Oestreicher* aus Coventry stand eine von Intoleranz gekennzeichnete Geschichte des Verhältnisses der Religionen untereinander, namentlich des des Christentums zu seinen monotheistischen Schwesterreligionen.

Hoch aktuell und eng verflochten mit der politischen und gesellschaftlichen Situation, den brennenden Fragen der Gegenwart war dieser Kirchentag, an dem insgesamt etwa 140000 Dauer- und Tagesbesucher teilnahmen (von diesen waren 61 Prozent unter 30 Jahren) in allen seinen fünf Themenbereichen: Kirche, Geschichte, Gewalt, Armut und Mensch. Das „Nehmet einander an" wurde in eine kirchliche Situation hineingesprochen, in der sich mehr und mehr Menschen sprachlos, fremd und nicht angenommen fühlen. In der Kirche heimatlos?, fragte *Fulbert Steffensky* bei einem Forum Christen im Dialog - Christen in der Verunsicherung.

Ebenso traf der Imperativ aus dem Römerbrief auf ein Klima in Deutschland, in dem immer noch vielfältige Barrieren ein wirkliches Zusammenleben von Deutschen-Ost und Deutschen-West verhindern. „Überlebensgeschichten", in denen Christen von ihren Erfahrungen während der DDR-Zeit, der Wendezeit und dem momentanen Leben berichteten, waren ein Programmpunkt des mit 170 Veranstaltungen größten Themenbereiches des Kirchentages „Lebendige Liturgie". „Getrennte Wege, gemeinsame Hoffnungen" waren weitere Veranstaltungen benannt, in denen verschiedene Biographien aus Ost und West erzählt wurden, unter anderem sehr eindruckvoll durch die Schriftstellerin *Eva Rühmkorf.*

Das „Nehmet einander an" stand auch im Kontrast zur politischen Befindlichkeit der Republik, die schon fast automatisch mit dem Stichwort „Politikverdrossenheit" etikettiert wird. Unter der Frage „Ist die Politik am Ende?", nahm ein Forum mit dem ehemaligen Kirchentagspräsidenten *Erhard Eppler* und *Antje Vollmer,* Mitglied von Bündnis 90/Die Grünen, die Suche nach den Ursachen und möglichen Auswege aus der Politikverdrossenheit auf. Schließlich bildete die Losung ein kritisches Korrektiv zu einer durch wachsende Entsolidarisierung und Individualisierung in ihrem Grundkonsens gefährdete Gesellschaft, deren Bürger sich mehr und mehr in die Intimität der Privatsphäre flüchten, interessiert vor allem an ihrem per-

sönlichen Nutzen. Problematisiert wurde dies vor allem im Themenbereich Armut. Podiumsdiskussionen und Vorträge – darunter der des US-amerikanischen Nationalökonomen *John Kenneth Galbraith,* der forderte, durch ein vom Staat finanziertes Grundeinkommen die reale Armut in den reichen Ländern zu mildern – zum Thema Armut in Deutschland waren allerdings weniger der große Publikumsmagnet als Forum für in diesen Belangen Engagierte oder anders Betroffene.

Nicht zuletzt wurde auch nach den Möglichkeiten und Chancen gegenseitigen Annehmens im Weltmaßstab gefragt: Die nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes neu hervorbrechenden Kriege und Konflikte standen im Zentrum des Forums Frieden und Krieg. Nach dem Plädoyer für ein ungebrochenes Gewaltmonopol auf staatlicher und für ein noch zu realisierendes auf internationaler Ebene zur Eindämmung des latenten Konfliktrisikos einer sich immer stärker „politisierenden" Welt durch den Friedensforscher *Dieter Senghaas* diskutierten der frühere Kanzlerberater *Horst Teltschik* und der SPD-Bundestagsabgeordnete *Gernot Erler* kontrovers die Frage nach Legitimität und Nutzen militärischer Interventionen, vor allem am konkreten Beispiel Somalia.
Nehmet einander „nicht aus" war die gängigere Variante des Mottos für den Themenbereich „Armut des Südens" – hier kamen vor allem auch Experten der im Zentrum der Diskussion stehenden Länder zu Wort – mit dem für den Kirchentag schon traditionellen Lateinamerikatag und einem in München zum ersten Mal veranstalteten Afrikaforum. Ein Politologe, *Kum a'Ndumbe* aus Kamerun kritisierte dabei die Berichterstattung der westlichen Medien über Afrika und forderte Reparationsprogramme für die Kolonialphase Afrikas und die Entmachtung der dem Kontinent „aufgezwungenen" Diktatoren.

Exegetische Sorgfalt und politische Aussage

All dieser Themen hat sich der Kirchentag mit der ihn traditionell kennzeichnenden Vielfalt der verschiedenen Artikulationsformen angenommen: Vor allem in ihrer Verschränkung von protestantischer Sorgfalt in der Exegese und gleichzeitigem Bemühen um Aktualität und politische Aussage, behaupteten auch in München die in der Mehrzahl gut besuchten *Bibelarbeiten* ihre traditionelle Bedeutung. Dies galt im besonderem Maß für die Bibelarbeiten zu einem alttestamentlichen Gesetzestext, Versen aus dem 23. Kapitel des Buches Exodus, der den Umgang mit dem Fremden, der Wahrhaftigkeit auch unter den Zwängen der Mehrheit und die Sabbatruhe zum Thema hat (an den beiden anderen Tagen wurde Matthäus 25, 31–46 „das Weltgericht des Menschensohns" und das Buch Rut ausgelegt).
Zur Attraktivität trug wesentlich auch die bunte Mischung der „Bibelarbeiter und -arbeiterinnen" bei: Darunter war etwa Bundesministerin *Angela Merkel,* die die Bibelarbeit zum Buch Rut am Anfang des Jugendforums leitete, das in dieser Form ebenfalls eine Premiere auf dem Kirchentag hatte. Auch die bekannten Zugpferde dieser Kirchentagsveranstaltung wie *Jörg Zink* – er schaffte mit seiner Bibelarbeit den Zuschauerrekord von 11000 –, den ehemaligen ÖRK-Generalsekretär *Philip Potter,* den Rhetoriker *Walter Jens* und die Theologin *Dorothee Sölle,* die bei dieser Gelegenheit ihre Kritik an der Psychologie als dem „Opium der Mittelklasse" wiederholte („Die Gurus haben Hochkonjunktur und die Asylantenheime und Häuser der Einwanderer brennen, weil sich nicht genügend Menschen zu ihrem Schutz finden"), traf man wieder. Im Zeichen protestantischer Pluralität gehörte der Generalsekretär des CVJM-Gesamtverbandes in Deutschland, *Ulrich Parzany* aber ebenso hinzu wie die neuen „Stars": der Franziskaner *Richard Rohr,* Leiter des Zentrums für Aktion und Kontemplation in Albuquerque/USA und in Deutschland bekannt als Autor des „Eneagramms" und des „Wilden Mannes" und last not least der auch beim Kirchentag zum allgemeinen Publikumsmagneten gewordene *Eugen Drewermann.*
Das gerade in München drängende Problem der Wohnungslosigkeit wurde auch in einem Gottesdienst mit Obdachlosen unter einer Isarbrücke auf- und von über 1000 Kirchentagsbesuchern angenommen. Eine eigene Frauenprozession durch die Stadt brachte die im Frauenzentrum (zum ersten Mal gab es in München auch ein eigenes Männerzentrum) mit sehr viel Kreativität und breiter Resonanz angegangenen spezifischen Probleme der Frauen in Deutschland und in der ganzen Welt sprichwörtlich an die Öffentlichkeit: besonders die vielfältigen Formen von Gewalt gegen Frauen.
Vor allem aber gelang es den in ihrer breiten Palette im Verhältnis zu früheren Kirchentagen kaum überschaubaren künstlerischen Veranstaltungen, Unsagbares und auch die Irrationalitäten der gegenwärtigen Situation zur Sprache zu bringen: In vielen Ausstellungen zum Thema Gewalt gegen Ausländer und künstlerischen Werkstätten (im eigenen Forum „Störfall Kunst") oder mit der schwerverdaulichen Ironie der Gruppe „Crüppel Cabarets", die mit ihrem Programm „Mit Rollust rückwärts" auf die zum Teil skandalöse Situation von Behinderten aufmerksam machten. Auch die musikalische Szene bot reiche Vielfalt: Von den längst zu Klassikern gewordenen unzähligen Sacropop-Gruppen, über die Aufführung eines meditativen „Friedensoratoriums für Bosnien-Herzegowina" bis hin zur „Urton-Meditation" des Jazzers *Joachim-Ernst Behrendt.*
Der Kirchentag hatte in Botschaft und Erscheinungsbild einen deutlich politischen Charakter, jedoch nicht auf der Ebene der Lösungsstrategien, der Anworten, der konkreten wegweisenden Modelle und Ideen, sondern eher auf der Ebene der *politischen Symbole,* vielleicht vergleichbar dem politischen Charakter der Lichterketten, die zuerst spontan auf die Welle ausländerfeindlicher Gewalttaten in Deutschland reagierten. Denn in der Aktualität und Brisanz seiner Themen spiegelte der Kirchentag eben auch die gesamtgesellschaftliche Situation der Verunsicherung und der Orientierungslosigkeit wieder: Die allgemeine Ratlosigkeit angesichts der zu bewältigenden Problemfülle, die gegenwärtig das Bild von Parteien, Gewerkschaften und Verbände bestimmt, war auch

in München spürbar. Entscheidend neue politische Impulse werden von ihm wohl ebensowenig ausgegehen wie etwa die großen Demonstrationen ausblieben, die die Kirchentage 1981 und 1983, im Zeichen der Nachrüstungsdebatte, prägten. Dagegen dominierte in Gesprächsforen, Diskussionsrunden und Vorträgen auf den Podien, vor allem aber im Publikum konzentrierte, eher ernsthafte Nachdenklichkeit, ein oft sehr nüchternes Suchen und Fragen, nicht die Antworten. Man hörte ruhig zu und stimmte zu.
Die von früheren Kirchentagen vertrauten heftig geführten Auseinandersetzungen blieben im wesentlichen aus, eine Tendenz, die bereits auf dem Kirchentag im Ruhrgebiet 1991 (vgl. HK, Juli 1991, 306ff.) erkennbar war. Eine bemerkenswerte Einmütigkeit bestimmte auch die Gesprächsatmosphäre auf den Podien, vor allem aber auch das Verhältnis der Referenten und Referentinnen (stolz konnte das Kirchentagspräsidium darauf verweisen, daß in München die bei solchen Veranstaltungen übliche Dominanz der Männer überwunden wurde) zum Publikum.

Ohne Ressentiments und Politikverachtung

Gegen die schon während des Kirchentages geäußerte Kritik an allzu auffälliger Einstimmigkeit und Harmonie, in der so viel Richtiges gesagt werde, der große Funke aber nicht dorthin überspringt, wo soviel Falsches passiert, wandte sich vor allem der ehemalige Kirchentagspräsident Eppler: Die Art und Weise, wie im Kirchentag die politisch brisanten Themen aufgegriffen würden, ohne Ressentiments, in positiver Atmosphäre und ohne Politikverachtung sei ein sensationell positives Zeichen, das er so nicht erwartet habe. An den verschiedensten Stellen sei zu erkennen, daß Politikverdrossenheit nicht mit dem Rückzug, sondern mit eigenem Engagement beantwortet werde. Gerade Eppler – in seiner durchaus markanten Kritik der gegenwärtigen politischen Szene, in der Aktivismus („Hauptsache, der Laden läuft") und die Vorherrschaft der Verwaltung langfristige politische Konzeptionen verdrängt hätten – aber auch der sächsische Innenminister *Heinz Eggert* wandten sich in München unter starkem Beifall gegen überzogene Erwartungen und Anspruchsdenken gegenüber Staat und Politik. Die gegenwärtige, in erster Linie moralische Krise, in der sich das Land befinde, verlange vorrangig eines: das Engagement des einzelnen.
Auf dieser Linie lagen auch die zahlreichen Plädoyers für Nüchternheit und Sachorientierung gegen jede moralisierende Selbstgerechtigkeit im politischen Engagement. Das war die zentrale politische Botschaft des Kirchentages, die, dies zeigten die Reaktion des Publikums, mehrheitlich vorbehaltlos angenommen wurde. Dieses Plädoyer hatte die unterschiedlichsten Spielarten, vorrangig in all den Veranstaltungen, die sich dem Thema Ausländerfeindlichkeit widmeten: Bei aller Trauer, Wut und dem Willen zu echter Solidarität mit den diskriminierten Fremden dürfe es keinesfalls zur Ausgrenzung beispielsweise der gewalttätigen Jugendlichen kommen.
Bundestagsvizepräsidentin *Renate Schmidt* fragte (auf einem in seinen Forderungen nach doppelter Staatsbürgerschaft, Einwanderungsgesetzen und -ministerien, kommunalem Wahlrecht für Ausländer und der allgemeinen Besorgnis um das mit der Verfassungsänderung gefährdeten Grundrecht auf Asyl einmütigem Podium) unter Applaus: Ob denn die Kirchen, vor allem aber die kirchlichen Gruppierungen in ihrem dankens- und bewundernswerten Engagement für die Fremden in Deutschland, auch das notwendige Verständnis für doch auch berechtigten Ängste der deutschen „kleinen Männern und Frauen" erkennbar zeigten. Auch wurde weder der SPD-Bundestagsabgeordnete und Präses der Synode der EKD, *Jürgen Schmude,* ausgepfiffen, als er das geänderte Grundrecht auf Asyl verteidigte, noch *Hans-Jochen Vogel,* der bekannte, er habe sich bei seiner Zustimmung zum Asylkompromiß „hundeelend" gefühlt, habe aber in Verantwortung für die Einheit seiner Fraktion nicht anders handeln können. Insgesamt jedoch wurde die Änderung des Asylrechtes auch häufig kritisiert und damit ebenso „der fehlende Aufschrei aus der Kirche, als dieses Herzstück der Demokratie" abgeschafft worden sei, wie es der Wittenberger Pfarrer, *Friedrich Schorlemmer* ausdrückte.
Ein realpolitisches Plädoyer auf ganz anderer Ebene hielt *Helmut Simon* in einer Diskussion zum Thema „Protestanten und das Recht. Wider die protestantische Rechtsfremdheit": Diese Rechtsfremdheit erkläre sich unter anderem „durch das falsche Verständnis, in dem das Verhältnis von Recht und Liebe, von Recht und Macht gesehen wird". Der Protestantismus brauche einen gesunden Zugang zur Rechtsstaatsidee, jedoch ohne bei aller Wertschätzung des Rechtes zu vergessen, daß es immer verbesserungsbedürftiges Menschenwerk bleibe. Die Präsidentin der Treuhandanstalt, *Birgit Breuel* stieß beim Publikum keineswegs auf Ablehnung, als sie ohne büro- oder technokratischen Expertenjargon Verständnis für die schwierige, mit vielen Kompromissen und Abwägungen verbundene Arbeit ihrer Institution warb und auch nicht, als sie „strukturelle Verkrustungen" anklagte, die zu sozialen Übertreibungen" und zur beträchtlichen Einschränkung wirtschaftlicher Leistungsbereitschaft geführt hätten.
In seinem Resümee zu dem Forum Politikverdrossenheit brachte Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* die politische Botschaft des Kirchentages mit einer Formel Antje Vollmers noch einmal deutlich auf den Punkt. Frau Vollmer hatte in ihrem Statement zur politischen Verfassung des Landes die Forderung aufgestellt: Habe man bei früheren Kirchentagen – zurecht – von zivilem Ungehorsam gesprochen, sei in der gegenwärtigen Situation „zivile Einmischung" notwendig. Die Verdrossenheitssituation und -diskussion beginne, so Weizsäcker, zu lohnen: Indem die Erkenntnis wachse, daß viele der anstehenden Probleme nicht von der Politik und den Parteien zu lösen seien, vor allem aber weil, wie auf dem Kirchentag, sehr viel von den Bürgern selbst, deren Verantwortung und Mitwirkungsmöglichkeiten geredet werde: „Zivile Einmischung ist das wichtigste, zu dem der Kirchentag ermutigen kann." Zu mehr Zivilcourage forderte auch Bundestagspräsi-

dentin *Rita Süssmuth* die etwa 5000 Besucher des Jugendforums auf, um die grassierende Tatenlosigkeit bei jungen Menschen zu überwinden.

Das Bedürfnis nach persönlicher Orientierung, Selbstvergewisserung und neuer Standortbestimmung, das sich in konzentrierter Nachdenklichkeit manifestierte, zog sich wie ein roter Faden durch einen Großteil der Veranstaltungen des Kirchentages, besonders auch bei den religiösen und kirchlichen Themen. Für die persönliche Lebensgestaltung des einzelnen wurde dies in München, wie schon bei den letzten Kirchentage an der besonderen Attraktivität von Vorträgen deutlich, wie dem des Journalisten *Michael Albus,* der nach der Möglichkeit von Liebe und Freundschaft unter den Bedingungen wachsender Bindungsunfähigkeit des modernen Individuums fragte. Ein Indiz für ein solches grundlegendes Bedürfnis bei einer großen Zahl der Kirchentagsbesucher dürfte die auch diesmal überaus positive Resonanz auf das Angebot zur Seelsorge und Beratung gewesen sein.

Interesse an der Standortbestimmung

So fanden Veranstaltungen ein großes Publikum, die sich um eine Standortbestimmung der Christen und der Kirchen angesichts eines überbordenden religiösen Marktes bemühten (gemeinsam plädierten hier die lutherische Bischöfin *Maria Jepsen* und der Berliner Religionssoziologe *Erhart Neubert* dafür, der eigenen Tradition treu zu bleiben und aus der Kraft ihrer Bilder und Mythen mutige und eigenständige Antworten auf die Herausforderung zu geben) oder sich der weltanschaulichen Pluralität der postmodernen Gesellschaft mit ihrer spezifischen Begründungsproblematik widmeten (dazu entspann sich ein konstruktiver wenn auch kontroverser Dialog zwischen dem Heidelberger Theologen *Wolfgang Huber* und einem der deutschen Protagonisten „postmoderner" Philosophie, *Wolfgang Welsch).* Auch Vorträge und Podiumsdiskussionen zu Esoterik und Okkultismus fanden ausgesprochen reges Interesse.

Ein wichtiger Schwerpunkt des Münchner Kirchentages lag beim Dialog mit den anderen Religionen. Der Charakter der einzelnen Veranstaltungen war dabei jedoch sehr unterschiedlich: Der Dialog mit dem Judentum in der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen ist längst zur festen Institution geworden. Dagegen stand beim Dialog mit Muslimen mit Vorträgen, die sich zunächst gegen Vorurteile und falsche Bilder – etwa gegenüber dem islamischen Rechts- und Staatsverständnis – wandten, mit gemeinsamer christlich-muslimischer Bibel- und Koranmeditation die elementare Wissensvermittlung als unverzichtbare Grundlage für die Begegnung im Vordergrund.

Mit ihrer charismatischen Ausstrahlung schafften es vor allem



aber zwei Persönlichkeiten, ein begeistertes Publikum für die Gedankenwelt asiatischer Religionen aufzuschließen. Der *Dalai Lama,* geistliches und politisches Oberhaupt der Tibeter und die koreanische, protestantische Theologin, Pfarrerin und Schamanin *Chung Hyun-Kyung* waren zweifellos die Stars des 25. Deutschen Evangelischen Kirchentages. Gefeiert wurde vor allem der Dalai Lama als überzeugender Botschafter der Gewaltlosigkeit, der Toleranz – „wenn für mich Buddhismus das Beste ist, heißt das nicht, daß für andere der Buddhismus auch das Beste ist, *eine* Religion kann nicht alle Menschen erfüllen" – und friedlichen Koexistenz der Religionen bei ihrem gleichzeitigen gemeinsamen Engagement für Frieden und Gerechtigkeit. Mehrere tausend Kirchentagsbesucher faszinierte Chung Hyun-Kyung mit einer eindrucksvoll elementaren Sprache und sinnlicher Ausdruckskraft in einer dreistündigen Meditation – einer imaginären Reise mit dem Ziel der Rückerinnerung an die „Ganzheit". In dieser Begeisterung ist mit Sicherheit eines erkennbar gewesen: Das große Bedürfnis nach gemeinhin mit der Etikette „ganzheitlich" versehenen religiösen Ausdrucksformen, oder allgemeiner, einfach nach neuen Formen der Spiritualität. Was hier alles zur Verfügung steht, demonstrierte eindringlich der Bereich „lebendige Liturgie": von der „Halle der Segnungen" über die Salbungsliturgie hin zu „Bach gesungen und getanzt".

Ein wichtiges Zeichen der interkonfessionellen Verbundenheit

Auch der interkonfessionelle Dialog auf dem Kirchentag geschah im wesentlichen durch Zeichen. In der Metropole des katholischen Bayerns, in der die lutherische Landeskirche lange genug das Dasein einer Minderheitenkirche geführt hat, kam es einer kleinen Sensation gleich, als zu der katholischen Fronleichnamsprozession auf den letzten vierhundert Metern eine Gruppe von mehreren hundert Protestanten und Anglikanern stieß und den Weg gemeinsam mit den Katholiken fortsetzte. Aus den in beiden Prozessionen mitgeführten weiß-gelben und weiß-violetten Bändern wurde dann bei der gemeinsamen ökumenischen Abschlußandacht mit dem Erzbischof von München-Freising, Kardinal *Friedrich Wetter,* dem bayrischen evangelischen Landesbischof *Johannes Hanselmann,* ÖRK-Generalsekretär *Konrad Raiser* und Kirchentagspräsidentin *Erika Reihlen* ein großes Netz geknüpft.
Ein weiteres Zeichen, das von den Organisatoren ausdrücklich angezielt war, konnte der Kirchentag nicht erbringen: das der vollen Integration der Protestanten aus den neuen Bundesländern in den gesamtdeutschen Kirchentag. Zwar waren im Unterschied zum Kirchentag im Ruhrgebiet die Christen aus den Landeskirchen Ostdeutschlands nicht nur Gäste, sondern auch aktiv an der Gestaltung und Planung beteiligt. Aber die erhofften Besucherströme aus den neuen Bundesländern blieben aus, nur etwa 15000 fanden den Weg nach München. Immer noch ist die Form des Kirchentages als einer solchen Massenveranstaltung den Protestanten in Ostdeutschland zu wenig bekannt und vertraut, während regionale Kirchentage dagegen zentral zum Leben der Kirchen in der ehemaligen DDR gehörten. Die Vertrautheit in den Landeskirchen Ostdeutschlands wird sich spätestens beim Kirchentag in Leipzig 1997 einstellen. Während der Katholikentag bereits im nächsten Jahr in Dresden stattfinden wird, betonte das Kirchentagspräsidium, man wolle Ost und West damit noch etwas Zeit geben. Bereits 1994, so kündigte Präsidentin Reihlen an, soll jedoch in Leipzig eine Kirchentagsbegegnung mit Kongreßcharakter stattfinden, die von Christen aus den Landeskirchen Hannover und Sachsen organisiert werde (wenn auch also 1995 nicht der erste Kirchentag im Gebiet der ehemaligen DDR stattfinden wird, so wird dieser Kirchentag in Hamburg mit einem anderen Superlativ aufwarten können: Sollte es dann erneut zu einer ähnlich zeichenhaften ökumenischen Begegnung kommen, wird der neue katholische Erzbischof Hamburgs der Gastgeberin Maria Jepsen die Hand reichen, die die erste lutherische Bischöfin Deutschlands ist).

Veranstaltungen zum Thema „Kirchenbilder Ost und West", aber auch zum Thema „Kirche im Sozialismus" zeigten überdies für die zusammenwachsenden protestantischen Kirchen unmißverständlich: Auch wenn etwa bei der erstgenannten Veranstaltung eine rechte Auseinandersetzung nur mühsam in Gang kam, obwohl doch grundsätzlich mit den Stichworten Militärseelsorgevertrag (in einer Resolution haben Teilnehmer des Kirchentages die EKD aufgefordert, den Vertrag mit dem Staat zu kündigen), Kirchenfinanzierung und Religionsunterricht einige heiße Eisen zur Verhandlung stehen – über Selbstverständnis und Funktion der Kirche in einer gemeinsamen Zukunft besteht noch einiger Diskussionsbedarf. Gegen den Vorwurf einiger Vertreter aus dem Osten, die westliche Kirche sei zu staatsnah, dagegen habe man in der ehemaligen DDR die der Kirche einzig gemäße Trennung zwischen Staat und Kirche praktiziert, zog *Richard Schröder* ins Feld, indem er für ein positiveres Verständnis und Bejahung von Staatlichkeit auch in den ostdeutschen Landeskirchen plädierte: Zwar sei es verständlich und vernünftig gewesen, daß die Kirche im Weltanschauungsstaat der DDR, in der sie ein Fremdkörper, höchstens ein „nützlicher Idiot" gewesen sei, ihre Freiräume verteidigt habe. „Aber jetzt, da wir es mit einem weltanschaulich neutralen Staat zu tun haben, der die Gesellschaft nicht unter seine fürsorgliche Bevormundung nimmt, dürfen wir doch nicht im Schmollwinkel sitzen und in Nabelschau versinken, ratlos darüber, was denn nun geschehen ist."

In einem Forum, das eigentlich das Thema Kirche „zwischen Beteiligung und Verweigerung in Ost und West" hatte, zeigte ein sehr engagiertes Publikum, etwa zur Hälfte mit Christen aus den neuen Bundesländern bestehend, sehr deutlich: Die „Stasi-Debatte" in der Kirche kann jetzt schon nur um den Preis geschlossen werden, daß viele der Christen der ehemaligen DDR mit ihren unzähligen Verwundungen und Narben, von denen sie beeindruckend Zeugnis („der Vater meines Kindes, der in Stasi-Untersuchungshaft angeblich Selbstmord

beging, hat heute Geburtstag – wir müssen die Täter zwingen, ihr Gesicht zu zeigen, dann erst kann überhaupt vergeben werden") gaben, alleine gelassen werden. Der Magdeburger Bischof *Christof Demke* warnte dabei jedoch erneut davor, in den Stasi-Unterlagen Aufklärung über die eigentliche Wirklichkeit zu suchen. Befragt nach dem Preis, den die ostdeutschen Kirchen zahlen mußten für die Gespräche mit der Staatssicherheit, rechtfertigte Demke in einigen Fällen diesen Kontakt; für den Bundesbeauftragten für die personenbezogenen Stasi-Unterlagen, *Joachim Gauck,* war dagegen der Preis schlicht zu hoch.

Beim Abschlußgottesdienst des Kirchentages forderte *Konrad Raiser* die Christen dazu auf, eine „Widerstandsbewegung gegen Resignation und Fatalismus" zu bilden. Sie schuldeten ihrem Land ein Zeichen der Hoffnung – die verheerenden Anschläge gegen Ausländer seien in erster Linie Ausdruck der Hoffnungslosigkeit. Und er erinnerte die Gottesdienstteilnehmer ganz im Sinne der nüchtern-engagierten Grundstimmung des ganzen Kirchentages: Auch kleine Schritte könnten das Gesicht der Welt verändern. Der Kirchentag hat vor allem wichtige Zeichen gesetzt, besonders gegen Fremdenfeindlichkeit und Gewalt. Im wesentlichen werden diese Zeichen jedoch erst einmal Zeichen füreinander, der Christen untereinander: Rückenstärkung und Impuls für die geforderten vielen kleinen Schritte des einzelnen im Alltag – in der Verpflichtung zu ziviler Einmischung. *Alexander Foitzik*

Immer noch im Umbruch

Verbände und Bewegungen im Schweizer Katholizismus

Nicht nur in der Bundesrepublik verändert sich derzeit das Erscheinungsbild des Katholizismus, treten z. B. neue geistliche Bewegungen neben die traditionellen Verbände. Auch in der Schweiz, deren Katholizismus sich ebenfalls im 19. Jahrhundert in Verbänden organisierte, vollzieht sich seit einiger Zeit ein Wandlungsprozeß. Die Verbände haben sich in Struktur und Aufgabenstellung teilweise verändert, die neuen geistlichen Bewegungen sind in den bisherigen Strukturen nicht problemlos unterzubringen, am „rechten" Rand des Katholizismus formieren sich Gruppen und Bewegungen. Unser Schweizer Mitarbeiter Rolf Weibel gibt einen Überblick zum Stand von Verbänden und Bewegungen in der katholischen Kirche Schweiz.

Die katholischen Verbände und Bewegungen als Institutionen, die sich aus der Selbstorganisation von Katholiken und Katholikinnen in der Schweiz ergeben haben, sind seit den 1960er Jahren in einem tiefgreifenden und weitreichenden Wandel begriffen, der mit der kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklung zu tun hat. Die Entwicklung des Schweizer Katholizismus ist so zum einen von seinem gesellschaftlichen Kontext eines religiös und konfessionell wie sprachlich und kulturell pluralistischen Landes merklich geprägt, zum andern von vielfältigen kirchlichen Entwicklungen bestimmt. Der Schweizer Katholizismus verstand sich immer auch im Gegenüber zum Protestantismus wie zum Liberalismus und Sozialismus als den beiden anderen maßgeblichen sozialen und politischen Kräften des Landes. So haben der Wandel des Verhältnisses zwischen den Konfessionen und die Relativierung der traditionellen sozialen und politischen Ideen dazu beigetragen, daß sich die konfessionellen Vereine und Verbände zunehmend pragmatisch legitimieren, ihren Mitgliedern einen unmittelbar erfahrbaren Nutzen anbieten mußten.

Der Schweizer Katholizismus war zudem ein gegenüber den benachbarten nationalen Katholizismen immer mehr oder weniger *offener Katholizismus.* Wegen seiner Mehrsprachigkeit sind an ihm Einflüsse auch aus Frankreich und Italien auszumachen. So sind die Neuen Geistlichen Bewegungen nicht autochthone Entwicklungen, auch wenn einige ihren festen Ort im Schweizer Katholizismus gefunden haben; diese Neuen Geistlichen Bewegungen, namentlich Comunione e Liberazione, sind vor allem in der italienischsprachigen Schweiz, das heißt im Bistum Lugano, dabei, die überkommenen Verbände zu verdrängen. In der deutschsprachigen Schweiz, praktisch in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen, wurde im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils längere Zeit befürchtet, die neuen Räte könnten sich an die Stelle der Verbände setzen wollen, so daß sogar von einer Entwicklung vom Verbands- zum Rätekatholizismus die Rede war (HK, April 1976, 213).

Als in finanzieller Hinsicht und deshalb besonders erheblich für den Verbandskatholizismus erweist sich zum einen das Schweizer *Kirchensteuersystem,* das im wesentlichen ein Gemeindesteuersystem mit einem Finanzausgleich nur innerhalb des Kantons und mit praktisch freiwilligen Beiträgen an überkantonale Einrichtungen ist, und zum anderen die Ausweitung der Tätigkeit der öffentlich-rechtlichen Körperschaften mit ihren Kirchensteuererträgen. So können Kirchgemeinden und Landes- bzw. Kantonalkirchen beispielsweise Jugendar-

beits- und Jugendseelsorgestellen einrichten und über ihren Haushalt finanzieren, während Kinder- und Jugendverbände auf freiwillige Beiträge angewiesen sind. Diese schweizerische Besonderheit führte im Gefolge der Auseinandersetzungen im Bistum Chur zu argen Engpässen: weil einige Kantonalkirchen ihre Beiträge an das Bistum strichen oder zurückhielten, konnte oder wollte dieses seine bisherigen anteiligen finanziellen Beiträge an deutschschweizerische verbandliche Arbeitsstellen nicht mehr ausrichten.

Verband oder Bewegung?

Besonders zu spüren bekam dies die Bundesleitung der „Jungen Gemeinde", die als „Schweizerische Kirchliche Jugendbewegung" auf Einzelmitglieder und damit auf Mitgliederbeiträge verzichtet hatte. Bis in die 1960er Jahre war der größte männliche Jugendverband der Schweizerische Katholische Jungmannschaftsverband (SKJV) mit dem Schweizerischen Jungwachtbund, mit Sitz in Luzern; größter weiblicher Jugendverband war der Verband Marianischer Jungfrauenkongregationen der Schweiz mit dem Schweizerischen Blauring, mit Sitz in Zürich. Nach unruhigen Jahren hat sich der Jungmannschaftsverband 1970 aufgelöst und als Schweizerische Kirchliche Jugendbewegung ohne Mitgliederorganisation neu konstituiert. Ein halbes Jahrzehnt später wurde aus dem Kongregationsverband die Arbeitsstelle Jugend-Bildungs-Dienst; zudem verlegte die Bundesleitung Blauring ihren Sitz nach Luzern und begann eine enge Zusammenarbeit mit der Bundesleitung Jungwacht.
Die aus dem Verband der männlichen Jugend herausgewachsene „Bewegung" und die aus dem Verband der weiblichen Jugend herausgewachsene „Arbeitsstelle" boten ähnliche Dienstleistungen an und sprachen zunehmend unterschiedslos weibliche und männliche Jugendliche und junge Erwachsene an. So war es nur folgerichtig, daß sich 1983 die „Bewegung" und die „Arbeitsstelle" zu einer neuen „Schweizerischen Kirchlichen Jugendbewegung" unter dem Namen „Junge Gemeinde", mit Sitz in Zürich, zusammenschlossen. Die „Junge Gemeinde" verstand sich nicht mehr als Verband, sondern als *Netzwerk*; sie wollte zur Bildung pfarreilicher Gruppen beitragen und diese miteinander in Verbindung bringen. Nach den ursprünglichen Vorstellungen konnten die pfarreilichen Gruppen einen festgefügten Personenkreis umfassen oder auch ganz locker strukturiert sein. Wichtig war zudem die theologische bzw. spirituelle Offenheit der Gruppierungen: Sie sollten sich nicht an besondere Kreise richten oder eine besondere Spiritualität vertreten, wofür es besondere Verbände bzw. Bewegungen gab wie die Focolari (Gen), Schönstatt, Junge Franziskanische Gemeinschaft, Kolping, Erneuerung aus dem Geiste Gottes, Pfadfinder und Pfadfinderinnen, Turner und Turnerinnen.
Jugendverbände und Jugendgruppen der Neuen Geistlichen Bewegungen unterscheiden sich wohl in mancher Hinsicht voneinander, sie bilden indes keine unüberbrückbaren Gegensätze. Wohl sind die Jugendverbände zum Beispiel politisch interessierter oder der konkreten Kirche gegenüber kritischer eingestellt; von der Leitung her werden aber doch auch bemerkenswerte jugendpastorale Impulse eingebracht. So hat die „Junge Gemeinde", um die Versuche mancher Pfarreien mit einem höheren Firmalter zu unterstützen und zu begleiten, eine Arbeitsgruppe „Firmung ab 17" gebildet; diese hat in den letzten Jahren drei Impulsmappen herausgegeben, in denen sie auch den Prozeß von der herkömmlichen Firmung mit 12 Jahren zur Firmung im jungen Erwachsenenalter dokumentiert.

Bis Ende der 1960er Jahre waren die katholischen Jugendverbände in der deutschen Schweiz in einer Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen. Seit 1969 treffen sie sich nur noch, aber zusammen mit den neuen Jugendbewegungen, auf dem von der Deutsch-schweizerischen Ordinarienkonferenz (DOK) eingerichteten Gesprächsform OKJV (Ordinarienkonferenz-Jugendverbände). Auch in der französischsprachigen Schweiz treffen sich die verschiedenen Jugendverbände regelmäßig mit dem Vertreter der Westschweizerischen Ordinarienkonferenz als „Carrefour romand de la jeunesse catholique (CRJC)". Die Erfahrung dieses Forums zeigt, daß die Anschauungen der verschiedenen Gruppen gar nicht so weit auseinander liegen, auch wenn zwischen den kantonalen Arbeitsgemeinschaften, den Bewegungen der Katholischen Aktion und den spirituellen Bewegungen unterschiedliche Akzentsetzungen festzustellen sind. Zwischen dem Westschweizer Carrefour und der deutschschweizerischen OKJV gibt es praktisch keine Beziehungen; hingegen hat der Carrefour die ökumenische Zusammenarbeit im Rahmen der „Fédération de la jeunesse catholique et protestante de Suisse romande (FEDE)" institutionalisiert.

Der Weg der lateinischen Schweiz

Im Unterschied zu den deutschschweizerischen scheinen die westschweizerischen Verbände im allgemeinen Institutionalisierungen gegenüber eigenartigerweise weniger abgeneigt zu sein; als sich vor Jahresfrist der Verein Schweizerischer katholischer Journalisten überlegte, seine juristische Selbständigkeit aufzugeben, waren es vor allem die westschweizer Kollegen, die sich für einen selbständigen Verein stark machten.
Von nationalen oder national konzipierten Organisationen her gesehen sind die Unterschiede zwischen der alemannischen und der lateinischen Schweiz indes komplexer. Der Schweizer Katholizismus erschien bis nach der Jahrhundertmitte als vielgestaltige Selbstorganisation, die das Gepräge einer eigentlichen Subgesellschaft aufwies. Diese privatrechtlich organisierte Subgesellschaft der Vereine und Parteien präsentierte sich „als vielfältiges Geflecht zahlreicher Institutionen, die dem einzelnen Katholiken buchstäblich von der Wiege bis zur Bahre katholische Dienstleistungen zur Verfügung stellten" (*Urs Altermatt*).

Zum Dachverband des weitverzweigten katholischen Vereinswesens wurde bereits 1905 der Schweizerische Katholische Volksverein (SKVV), während der 1912 erfolgte Zusammenschluß der katholischen Frauenvereine zum Schweizerischen Katholischen Frauenbund (SKF) ein – zunächst kleineres – zweites Dach wurde; die Vereine der christlich-sozialen Arbeiterbewegung schlossen sich 1919 zum Christlich-sozialen Arbeiterbund zusammen, zu dessen wichtigstem Verband die Gewerkschaftsorganisation – heute der Christlichnationale Gewerkschaftsbund (CNG) – wurde. Die Parteien schließlich schlossen sich 1912 zur „Konservativen Volkspartei" – heute die Christlichdemokratische Partei (CVP) – zusammen.

Nach der Jahrhundertmitte und besonders in den späten 1960er Jahren begannen sich Gewerkschaften und Parteien in dem Sinne zu modernisieren und vom Katholizismus zu emanzipieren, daß sie das Weltanschauliche der politischen bzw. gewerkschaftlichen Leistung deutlich nachordneten. So wurden sie moderne Parteien und Gewerkschaften, die bei aller konfessionellen Öffnung weiterhin vorwiegend den katholischen Volksteil ansprachen, diesen indes in allen Sprachregionen.

Der nationale Dachverband ist heute nicht mehr gefragt

Im Unterschied dazu verloren die Dachverbände der Vereine in der *lateinischen Schweiz* zunehmend an Interesse und Unterstützung. In der französischen Schweiz hatten sich bereits um die Jahrhundertmitte Bewegungen der Katholischen Aktion zusammengeschlossen, und dieser Zusammenschluß wurde 1968 zur „Communauté Romande de l'Apostolat des Laïcs (CRAL)", zur Westschweizer Gemeinschaft des Laienapostolats, erweitert. Ihr gehören heute Verbände und Bewegungen – die CRAL selber nennt sie unterschiedslos Bewegungen (mouvements) – unter vier Titeln an: die Koordination erstens der Verbände und Bewegungen des eigentlichen Laienapostolats („Organisation Romande des Mouvements d'Action Catholique [ORMAC]"), zweitens der Glaubenserziehung (wozu die Franziskanische Laienbewegung gehört, die merkwürdigerweise mit den Franziskanischen Laienbewegungen bzw. Gemeinschaften in der übrigen Schweiz institutionell nicht verbunden ist!), drittens der Spiritualität (wozu die Focolari gehören), viertens der Dienste (wozu die Caritas-Regionalstellen gehören).
Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß mit und neben den Focolari auch noch andere Neue Geistliche Bewegungen dieses Verbänden und Bewegungen gemeinsame Forum benutzen und sich mit seiner Hilfe austauschen. Dazu kommt die Bedeutung der CRAL für die Mitfinanzierung der ihr angeschlossenen Verbände und Bewegungen. Zum einen kann die CRAL in den Westschweizer Pfarreien jedes Jahr einen Sonntag des Laienapostolats durchführen und die Hälfte der Kollekte an ihre Mitglieder verteilen (die andere Hälfte bleibt mit der gleichen Zweckbestimmung in den Kantonen); zum andern verteilt sie auch die finanziellen Beiträge, die den Verbänden und Bewegungen der Westschweiz von den gesamtschweizerischen Geldgebern, das heißt der Römisch-katholischen Zentralkonferenz (RKZ) – dem Verband der öffentlich-rechtlichen Körperschaften – und dem „Fastenopfer Hilfswerk Schweiz", zur Verfügung gestellt werden.

Während es der Katholikenpartei mit dem Modernisierungsschritt zur Christlichdemokratischen Volkspartei 1970/1971 gelungen ist, auf den Wandel nach der Jahrhundertmitte zunächst jedenfalls erfolgreich zu reagieren, tat sich der Schweizerische Katholische Volksverein (SKVV) als Dachverband damit schwer. Mehrjährige Vorarbeiten und Abklärungen ergaben, daß die im Schweizerischen Katholischen Frauenbund (SKF) zusammengeschlossenen Frauenvereine und -verbände an einem nationalen Dachverband der katholischen Vereine kein Interesse hatten.
Nachdem sich jedoch genügend Interesse an einem Informations- und Erfahrungsaustausch gezeigt hatte, gründeten einige Verbandsverantwortliche aus Mitgliederverbänden des SKF und des SKVV 1990 die „Deutschschweizerische Konferenz katholischer Verbandsleiter und -leiterinnen (DKKVL)". Diese soll namentlich einen Informations- und Erfahrungsaustausch pflegen (im Blick auch auf Kooperationsmöglichkeiten zweier oder mehrerer Verbände); gemeinsame Stellungnahmen, Eingaben und Vorstöße erarbeiten; gemeinsame Aktivitäten in Kirche und Gesellschaft entwickeln, verbreiten und durchführen; gemeinsame Fort- und Weiterbildung in Verbandsführung sowie gemeinsame Studientage (zum Beispiel in Zusammenarbeit mit der Katholischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein [KAGEB]) anbieten; gemeinsame Interessen wahrnehmen und auf nationaler und internationaler Ebene vertreten (Schweizerisches Nationalkomitee für das Laienapostolat, Europäisches Forum für das Laienapostolat).
In der DKKVL wurde nicht lange diskutiert, ob sie auch für spirituelle Verbände bzw. Bewegungen und mithin Neue Geistliche Bewegungen offen sein sollte. Als einziges Doppelkriterium für die Mitgliedschaft wurde dann zum einen eine Leitungsfunktion verbandlicher Art und zum andern eine kritische und solidarische Offenheit festgehalten. Als die Frage einer möglichen Dialogverweigerung verhandelt wurde, wurden im übrigen die Neuen Geistlichen Bewegungen nicht angesprochen, und auch die Auseinandersetzungen um das Opus Dei in Zürich und Chur wurden nicht erwähnt; diese Personalprälatur wurde von den an der Diskussion beteiligten Verbandsleitern und -leiterinnen ganz klar als ein Religionsverband und nicht als eine Neue Geistliche Laienbewegung wahrgenommen.

Der Schweizerische Katholische Volksverein (SKVV) mußte in den Jahren seines Suchens auf verschiedene Aufgaben verzichten oder im Interesse der Sache an neue Organisationen abgeben. So veräußerte er 1986 sein Reiseunternehmen „Via-

tours", dann auch die Buchgemeinschaft und andere Beteiligungen; 1987 gab er die Film-, Radio- und Fernseharbeit in der deutschsprachigen Schweiz an den neuen Verein für Katholische Medienarbeit (VKM) ab. Zudem wurde unübersehbar, daß ein vom SKVV gewünschter und als möglich erachteter Zusammenschluß mit dem Schweizerischen Katholischen Frauenbund eine Illusion war. All dies führte ihn 1991 dazu, auf seine Aufgabe als Dachverband zu verzichten und ein Förderverein zu werden, das heißt seine noch vorhandenen Mittel zur Förderung „von Initiativen katholischer Frauen und Männer, besonders ihrer Laienorganisationen, auf kirchlichem, kulturellem und gesellschaftlichem Gebiet im Dienst des christlichen Auftrages für diese Welt" zu nutzen.
Diesen neuen Zweck muß der SKVV statutengemäß „in ökumenischer Offenheit" verfolgen und „namentlich durch die Unterstützung von Projekten im Dienste einer Gesprächskultur und entsprechender Dialogstrukturen, einer offenen Laienspiritualität" sowie „einer Zusammenarbeit katholischer Verbände". Damit sollen die Verbände den Bewegungen gegenüber nicht einfach bevorzugt werden; es soll vielmehr zum Ausdruck kommen, daß die noch vorhandenen Mittel des Fördervereins aus der Zeit des Verbandskatholizismus stammen (in diesem Sinne sollen die Mittel, bei gleicher Qualität der Projekte, zu je einem Drittel Initiativen von Mitgliedern, des Vorstandes und von Dritten zugute kommen). Zudem können jederzeit neue Mitglieder und also auch Neue Geistliche Bewegungen in den Förderverein aufgenommen und dann auch bevorzugt behandelt werden.

Der „katholikale" Flügel hat sich neu formiert

Wie schon die Gründungsmitglieder der DKKVL hatten auch die Vorstandsmitglieder des SKVV, die ihm den Weg vom Dachverband zum Förderverein eröffnet hatten, in ihren Diskussionen keine Bedenken in bezug auf die Neuen Geistlichen Bewegungen geäußert. Klar konservative politische und kirchliche Einstellungen begegnen in allen Verbänden, und im Rahmen der DKKVL wurde auch offen von den Schwierigkeiten von Verbandsleitungen mit den konservativen Flügeln ihrer Vereine gesprochen.
Politisch und kirchlich deutlich progressive, zum Beispiel christlich-sozialistische oder basiskirchliche Gruppen, blieben lange elitär und marginal. Das änderte sich mit den Auseinandersetzungen im Bistum Chur schlagartig. Zum einen formierte sich eine „Aufbruch"-Bewegung mit deutlich basiskirchlichen Zügen bei gleichzeitiger großer ökumenischer Offenheit, so daß sie ihren Ort jenseits der volkskirchlichen Schicht hat, zu der die Verbände und auch die Bewegungen gehören, sofern sie nicht eigentlich Religiosenverbände sind. Zum andern formierte sich ein *neuer Rechtskatholizismus* – zum Teil mit alten Kämpfern, zum Teil mit jungen Mitwirkenden und Mitgliedern.
Der umfassendsten Organisation, der „Katholischen Volksbewegung Pro Ecclesia" mit mehreren Regional- und Kantonalgruppen sowie der Jugendorganisation „Junge Pro Ecclesia" geht es grundsätzlich um „die Grundwerte des abendländischen Erbes und der katholischen Weltanschauung" und konkret um die vorbehaltlose Unterstützung des Churer Bischofs *Wolfgang Haas.* Dabei führt sich Pro Ecclesia wie ein Supporterverein auf, und Bischof Haas dankt es ihr auch. Wer es wagt, am Bischof von Chur Kritik zu üben oder Vorbehalte zu äußern, wird von der Pro Ecclesia nicht gerade zimperlich zurechtgewiesen.
Die Würdigung des religiösen Anliegens dieses Rechtskatholizismus wird zusätzlich dadurch erschwert, daß seine Wortführer nicht selten auch als Wortführer – eher kleiner – rechtsbürgerlicher Protestbewegungen und Protestorganisationen auftreten. Wie die basiskirchliche Bewegung ist auch diese Bewegung auf der rechten Seite (noch) eine Minderheit im Schweizer Katholizismus, die allerdings mit einem *Monopolanspruch* auftritt. Wo aber Minderheiten sich für so viel christlicher oder katholischer halten als die Mehrheit, daß sie ein weitgehendes Eigenleben zu pflegen beginnen, bahnt sich eine Entwicklung an, die es analog im Protestantismus auch gibt. Dort heißt diese Art von Kirchlichkeit evangelikal; die katholische Entsprechung ist deshalb als „katholikal" zu bezeichnen (HK, August 1991, 364). Im Unterschied zur Katholischen Volksbewegung Pro Ecclesia sind andere Organisationen Neugründungen des Rechtskatholizismus gegen schon bestehende katholische Organisationen. So gründeten Schweizer und Ausländer, unter ihnen ein Banatschwabe, gegen den Verein Schweizerischer katholischer Journalisten den Katholischen Journalistenverband Franz von Sales, der die Rechtgläubigkeit seiner Mitglieder überprüft und gewährleistet; als bischöflicher Begleiter dieses Verbandes stellte sich, ohne Rücksprache mit der Bischofskonferenz, *Eugenio Corecco,* Bischof von Lugano, zur Verfügung.
Gegen den Verband Katholischer Frauen- und Müttergemeinschaften der Schweiz (FMG), dem die Frauen- und Müttergemeinschaften der meisten Pfarreien der deutschsprachigen Schweiz angehören, wurde die „Marianische Frauen- und Müttergemeinschaft (MFM)" gegründet. Ihr geistlicher Berater ist der Sekretär von Bischof Wolfgang Haas, und das ständige Ehrenpräsidium dieses Vereins wird von seinen Statuten „der Muttergottes, Maria, unserer Königin und Fürsprecherin, angetragen". Im übrigen verrät schon die Sprache der Statuten – mit den ausschließend verwendeten Begriffen kirchentreu, papsttreu, lehramtstreu – den Rechtskatholizismus. Mit Überzeugung machen sich die Mitglieder dieses Vereins statutengemäß „das Frauenbild der Kirche gemäß dem katholischen Lehramt zu eigen. Als Frauen und Erzieherinnen verstehen wir uns als Beauftragte zur Weitergabe des Glaubensgutes. In diesen Bereichen sehen wir uns in Familie und Beruf als Ausübende des realen allgemeinen Priestertums der Gläubigen, womit wir uns klar abgrenzen zu jener Theologie über die Frau, die nicht im Einklang mit dem katholischen Glauben und Lehramt steht."
Zum einen brachte diese Vereinsgründung zutage, daß es

Frauen gibt, denen die Suchbewegung nach einem zukunftsfähigen neuen Frauen- und Familienbild, auf die sich die Verbandsleitung der Frauen- und Müttergemeinschaften der Schweiz – und schon vorher des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes (SKF) – eingelassen hat, zu weit geht. Zum andern ist es verständlich, daß sich diese Frauen deshalb lieber mit Frauen zusammenschließen, die ebenfalls ein traditionelles Familien- und Frauenbild haben und sich davon nicht abbringen lassen wollen; sie können sich indes nicht damit begnügen, sich als eine Alternative zu verstehen, sondern müssen den anderen – und wie die Pro Ecclesia: der Mehrheit – unterstellen, mit ihrer Suche vom einzig rechten Weg abgekommen zu sein.

Diese Mehrheit der Frauen kommt, soweit sie verbandlich organisiert sind, im Schweizerischen Katholischen Frauenbund (SKF) mit rund 250000 Mitgliedern zusammen. Als „Nebendach" des männlich dominierten Schweizerischen Katholischen Volksvereins (SKVV) gegründet, ist der Frauenbund als einziger katholischer Dachverband nicht nur bestehen, sondern lebendig und aktiv geblieben. Hauptsächlich in der deutschsprachigen Schweiz verankert, hat er aber doch auch Zweige in der lateinischen Schweiz: die sogenannte „Antenne romande" und die „Unione femminile cattolica ticinese". Eine seiner Stärken ist sicher, daß er sich konsequent als Teil der Frauenbewegung auf schweizerischer, europäischer und weltweiter Ebene versteht.
Das größte Mitglied des SKF war bislang die FMG, die Frauen- und Müttergemeinschaften der Schweiz, die seinerzeit aus praktischen Gründen einen eigenen Verband gebildet hatten. Mit wenigen Ausnahmen sind diese pfarreilichen Frauenvereine und Basisgemeinschaften sowohl dem entsprechenden Kantonalverband des SKF wie dem Verband FMG angeschlossen. Dieser ist seinerseits Mitglied des SKF, so daß die meisten Pfarrvereine dem Schweizerischen Dachverband SKF zweifach angeschlossen sind. Um diese Strukturen zu bereinigen und damit administrative Arbeiten zu vereinfachen, haben die verantwortlichen Gremien nach mehrjährigen Vorarbeiten beschlossen, die beiden Verbände auf den 1. Januar 1994 zu einem einzigen Verband zusammenzuschließen. Damit hat der Schweizerische Katholische Frauenbund, der letztlich auf die Caritassektion des Schweizerischen Katholischen Volksvereins zurückgeht, den Volksverein als Dachverband katholischer Vereine überlebt, während sich seine Caritassektion bereits 1925 zum Schweizerischen Caritasverband mit erweiterter Trägerschaft verselbständigt hatte.

Die Jahrhundertmitte war auch für den mehrheitlich katholischen Kanton Tessin (83% der Wohnbevölkerung erklärten sich 1990 als römisch-katholisch, kirchlich umschreibt der Kanton seit 1968 bzw. 1971 das Bistum Lugano) eine Wendezeit. Der Tessiner Katholizismus hat insofern ein ganz besonderes Profil, als die schweizerischen Gegensätze zwischen katholischen bzw. konservativen und reformierten bzw. liberalen Kantonen hier innerhalb desselben Kantons ausgetragen worden sind; der Tessiner Katholizismus befand sich in einem katholischen Kanton in einer Diaspora-Situation. Seit den 1960er Jahren beobachtet der Historiker *Carlo Moos* indes eine „restlos vergleichbare Entwicklung im Tessiner wie beim Schweizer Katholizismus...: es erweisen sich zunehmende (politische) Integrations- und (kulturelle) Identitätsprobleme". Dazu kommt, daß sich der Tessiner Katholizismus, wie sich der Kanton Tessin stark nach Italien ausrichtet, stark nach der Lombardei ausrichtet. Damit erklärt Carlo Moos auch die Bedeutung, die Comunione e Liberazione für Bischof Corecco hat.

Kommt es im Tessin zu einem Verdrängungskampf?

Wer als Deutschschweizer im Tessin auf das Verhältnis von Verbänden und Neuen Geistlichen Bewegungen zu sprechen kommt, muß vor allem Konflikte wahrnehmen. Sicher ist, daß der vereinsmäßige Katholizismus seit den 1960er Jahren an Bedeutung verloren hat. Um die „Unione popolare Cattolica Ticinese", den Tessiner Katholischen Volksverein, bzw. die „Azione Cattolica" ist es in der Öffentlichkeit still geworden; wohin die im letzten Jahr vorgenommene Statutenrevision der diözesanen „Azione Cattolica" führen wird, ist offen. Zugenommen hat dafür die Bedeutung der Bewegung Comunione e Liberazione, die von Eugenio Corecco, früher Kirchenrechtler in Fribourg, in die Schweiz eingeführt worden war und der nachgesagt wird, sie habe dazu beigetragen, daß er Diözesanbischof geworden sei. Kritiker weisen darauf hin, wie stark sie heute in der Diözesankurie, in den katholischen Schulen, in der Tessiner Caritas und in der Bistumszeitung „Giornale del Popolo" vertreten ist.

Eine große Mehrheit der Tessiner Priester scheint auf eine gewisse Distanz gegangen zu sein und sich mit den Gegebenheiten arrangiert zu haben. Zu diesen Gegebenheiten gehört auch die vor einem Jahr vollzogene Rückverlegung des Priesterseminars von Freiburg i. Ü. nach Lugano und die Errichtung einer Internationalen Theologischen Akademie bzw. Fakultät (HK, November 1992, 532). Nachdem im Tessiner Priesterseminar die Tessiner Alumnen eine Minderheit geworden sind, hat der Priesterrat am 4. Juni 1993 dem Plan zugestimmt, für die Alumnen der „Geistlichen Gemeinschaften des neokatechumenalen Weges" ein eigenes Priesterseminar zu errichten.
Bedenken äußern Tessiner Diözesanpriester indes nicht nur in bezug auf den Sachverhalt, daß an der diözesanen Ausbildungsstätte die Mehrheit der Priesteramtskandidaten einer Neuen Geistlichen Bewegung angehört. Bedenken äußern sie auch in bezug auf die Praxis der Inkardination. So ist der erste Ständige Diakon des Bistums Lugano für die Neokatechumenalen in Mailand tätig und auch die zehn von Bischof Eugenio Corecco zu Priestern geweihten Mitglieder der Vereinigung „Piccoli Apostoli di Maria" sind wohl im Bistum inkardiniert, aber in der Lombardei tätig. Diese Konfliktsituation erinnert

teilweise an die Konflikte um das Opus Dei in Zürich und Chur, und auch hier stellt sich die Frage, ob Neue Geistliche Bewegungen als Religiosenverbände oder Laienbewegungen wahrgenommen werden können. Werden sie als Religiosenverbände wahrgenommen, wie im Tessin die Neokatechumenalen, sind die Verbände davon so berührt wie von jedem Streit um den Klerus und den in der Seelsorge tätigen Ordensklerus. Werden sie als Laienbewegungen wahrgenommen, wie im Tessin Comunione e Liberazione, sind die Verbände unmittelbarer herausgefordert, etwa durch die Frage: Wer kann die Katholiken und die Katholikinnen, wer kann den Katholizismus gültig vertreten?

Der Schweizer Katholizismus als Konstruktion

Gesamtschweizerisch ist diese Frage noch schwieriger zu beantworten als etwa nur für den Kanton Tessin. Wie schwierig es ist, die „selbstorganisierten" Laienverbände anzusprechen, dürfte mit den obigen Ausführungen deutlich geworden sein: das Feld der Neuen Geistlichen (Laien-)Bewegungen ist noch einmal unübersichtlicher. Allein schon von diesen Gegebenheiten her würde sich eine Versammlung des Schweizer Katholizismus empfehlen. Die vom Freiburger Pastoraltheologen *Leo Karrer* bereits 1987 vorgeschlagene „Tagessatzung" der Schweizer Katholiken und Katholikinnen hat bei den Bischöfen teilweise entschiedene Ablehnung gefunden. Vor einem Jahr ist die Schweizer Bischofskonferenz immerhin auf den Vorschlag ihrer Pastoralplanungskommission eingetreten, 1995 eine gesamtschweizerische pastorale Versammlung durchzuführen. Nach ihrer Sommersitzung vom 7. bis 9. Juni 1993 erklärte sie nur noch: „Es wurden Beratungen über Begegnungen auf diözesaner oder später auf gesamtschweizerischer Ebene weitergeführt." Der Schweizer Katholizismus scheint so immer mehr zu einer Konstruktion zu werden, die es nur soweit gibt, als sie auf den verschiedenen Ebenen und in den verschiedenen Bereichen tatsächlich auch gewollt ist.

Rolf Weibel

Notwendig, aber nicht erzwingbar

Verschwindet in unserer Gesellschaft die Solidarität?

Ohne ein bestimmtes Maß an Solidarität zwischen den Menschen und Gruppen zerfällt eine Gesellschaft in das Neben- und Gegeneinander egoistischer Interessen, gerät die Gemeinwohlorientierung in Gefahr. Aber Solidarität läßt sich in einem demokratischen System nicht erzwingen, sondern kann nur durch den Appell an die Einsicht des einzelnen erhalten oder wiedergewonnen werden. Mit diesem für die Zukunft unseres Zusammenlebens entscheidenden Problem befaßte sich eine von der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg und der Friedrich-Ebert-Stiftung veranstaltete Tagung.

Die Individualisierung, zweifellos eine Errungenschaft der neuzeitlichen Modernisierung, konfrontiert die Gesellschaft mit potentiell selbstzerstörerischen Effekten: dem Verlust von Solidarität. Die nicht zuletzt durch Solidarität ermöglichte sichere Existenz des Individuums macht mit ihrer organisierten Absicherung der individuellen Lebensführung – Versicherung von Lebensrisiken, Rentenansprüche, Eigenkapitalbildung – die traditionelle Solidarität teilweise überflüssig. Der Antagonismus zwischen Individualisierung und Solidarität bricht auf, weil die Errungenschaften der Solidarität scheinbar selbstverständlich geworden sind und sich gegenüber Individualisierungsansprüchen behaupten müssen, als ob nicht Solidarität die Bedingung der Individualisierung wäre.

Die politischen Folgen dieser Entwicklung waren das Thema einer kooperativen Tagung zwischen der katholischen Thomas-Morus-Akademie in Bensberg und der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn. *Andreas Feige,* Professor für Soziologie an der Technischen Universität Braunschweig, beschrieb in einer Skizze des demographischen Hintergrundes diese Entwicklung eher als *Dialektik von Individualisierung und Vergemeinschaftung* denn als Antagonismus beider Größen. Weder den Thesen vom Zerfall der Gesellschaft in Individuen noch der Gegenmeinung einer Entindividualisierung (Baudrillard, Sloterdijk) wollte er zustimmen. Die selbstregulierten Teile der Biographie nähmen zwar zu, aber die Realisierbarkeit von Lebenschancen sei weiterhin und vielleicht stärker als früher sozial, nicht individuell definiert.

Wie weit reicht die Zwangssolidarität?

Der selektiven Aneignung von Traditionen korrespondiere eine Reintegration über eine zunehmende Systemkontrolle (etwa durch die Abhängigkeit von formalen Qualifikationen des Bildungssystems). Individualisierung sei ein kollektives

Schicksal. Für die Zukunft prognostizierte er eine weitere Abnahme der Kontrolle sozialen Verhaltens, gerade hinsichtlich der materialen Inhalte. Werte würden immer mehr zu einem Ergebnis kooperativer Deutung. Das Verhalten selbst sei immer weniger reglementierbar, statt dessen werde die Verständigung über Verhalten institutionalisiert.

Hinter diesen teilweise konträren Interpretationen über den Status des Individuums dürfte sich eine Gegenläufigkeit von Entwicklungen verbergen, die das Verhältnis von Solidarität und Individualisierung weiterhin in Bewegung und damit als Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und politischer Steuerung identifiziert. Als brisant erweist sich das hiermit erst entstehende Folgeproblem der Abwägung zwischen Solidarität und Individualisierung in der Konkurrenz beider Werte. Akzeptiert man, daß Solidarität kein beliebiges Austauschprodukt für Individualität ist, sondern deren notwendige Voraussetzung, muß man klären, wie Solidarität über die individuell akzeptierten Verbindlichkeiten hergestellt oder auch nur eingeworben werden kann.
Schärfer gesagt: Woher soll eine Solidarität stammen, die notwendig, aber nicht mehrheitsfähig ist, wenn also die „volonté générale" und die „volonté de tous" auseinanderbrechen? Was also tun, wenn die Umweltbelastung selbstzerstörerische Ausmaße annimmt und trotzdem effektive und allgemein als wirksam anerkannte Gegenmaßnahmen nicht durchsetzbar sind – wie am Beispiel der kaum durchsetzbaren Ökologisierung des Individualverkehrs augenfällig ist – oder wenn in der Zwei-Drittel-Gesellschaft die Interessen der Ausgegrenzten ohne oder gegen den Willen der Mehrheit vertreten werden müssen?

Die Antwort von *Hans-Joachim Höhn,* katholischer Sozialethiker an der Universität Köln, lautete, zumindest hinsichtlich der Frage nach den Motiven für solidarisches Verhalten angesichts des Individualisierungsschubs: *Zwangssolidarität.* Es gebe, so Höhn, eine zunehmende Abhängigkeit von individuell nicht mehr steuerbaren Tatbeständen – Trinkwasserqualität, Ozonloch, Tschernobyl, um die gemeinte Sache mit drei inzwischen klassischen Schlagworten zu illustrieren –, die zu gemeinsamen Entscheidungen und in diesem Sinn zu Solidarität jenseits individueller Betroffenheit oder Problemeinschätzung zwinge. Dem ist unter den Überlebensbedingungen einer „Risikogesellschaft" *(U. Beck)* nicht zu widersprechen. Zwangssolidaritäten egalisieren allerdings nicht nur Individuen, weil jeder, ob arm, ob reich, sein Leben unter dem Ozonloch führen muß, sondern auch jegliche Form einer sozialen Gruppe unterhalb der Gesamtgesellschaft: eine „atomstrahlungsfreie" gesellschaftliche Klasse etwa wird unmöglich; Zwangssolidaritäten realisieren insofern ein Stück klassenloser Gesellschaft.
Demokratietheoretisch ist dieser Prozeß nicht unproblematisch: eine Zwangssituation, einmal als real anerkannt, setzt demokratische Meinungsbildungsprozesse außer Kraft. Sie determiniert die Handlungsziele und läßt Mehrheitsentscheidungen nur noch als Reaktionen zu. Als grundsätzlich undemokratisch ist eine solche Situation nicht auszugrenzen, gehört doch die Vergewisserung über die Grenzbedingungen gesellschaftlichen Handelns in den Innenbereich demokratischer Entscheidungsprozesse.

Man kann nun, wie Höhn anbot, in den *Neuen sozialen Bewegungen* eine politische Reaktion auf Zwangssolidaritäten sehen (weil sie etwa Betroffenheit jenseits traditioneller Gruppen und Klassen organisieren). Aber eine solche realisierte Reaktion auf erzwungene Solidarität (die nicht nur die Neuen sozialen Bewegungen betrifft) trägt vermutlich drei Probleme in ihrem Gepäck: Zum einen sagt sie nichts darüber aus, wie solidarisches Verhalten über die Freiwilligkeit einer problembewußten Gruppe hinaus hergestellt werden kann; sie läßt also offen, was zu tun ist, wenn sich die Gesamtgesellschaft den Zwängen zur notwendigen Solidarität entzieht.
Sodann wurde in den Diskussionen immer wieder gefragt, wieweit man mit dem „Hybridbegriff" der Zwangssolidarität (wie Höhn selbst konstatierte) nicht gerade die voluntaristische Komponente des menschlichen Verhaltens eliminiere und damit der Solidarität die Spitze einsichtigen Verhaltens abbreche. Für viele Teilnehmer erwies sich gerade die Tradition der Freiwilligkeit einer Solidaritätsleistung als (zumindest emotionales) Hindernis, Solidarität auch als „unausweichliche" Tugend zu akzeptieren.

Walter Kerber (Hrsg.)
Der Begriff der Religion
(Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 9)
1993. 220 Seiten. Engl. Broschur. DM 29,80
ISBN 3-925412-14-X

Zu den wesentlichen Elementen einer Kultur gehört ihre religiöse Dimension. Die Religionen finden heute wieder breite Beachtung – nicht zuletzt wegen ihrer Bedeutung für das Gelingen oder Scheitern interkultureller Verständigung, für das Mit- oder Gegeneinander von Menschen verschiedener Nationalitäten. Das Interesse richtet sich dabei über die Beschäftigung mit den einzelnen Religionen hinaus auf das Phänomen Religion als solches. Was genau aber ist unter „Religion" zu verstehen?

Der Begriff der Religion ist Gegenstand des jüngsten Bandes der Reihe *Fragen einer neuen Weltkultur.* Zu Wort kommen Vertreter der Religionspsychologie (Gert Hummel, Saarbrücken), der Religionssoziologie (Günter Dux, Freiburg), der Vergleichenden Religionswissenschaft (Heinrich von Stietencron, Tübingen) und der Religionsphilosophie (Falk Wagner, Wien).

Kindt Verlag
Albert-Roßhaupter-Straße 73a, 81369 München
Tel. (089) 760 62 07 Fax (089) 760 94 64

Drittens schließlich täuscht die Option auf Zwangssolidarität vielleicht allzuschnell über den fundamentalen Perspektivverlust hinweg, der hinter diesem Modell erkennbar wird: Das Utopiepotential der Gesellschaft, gleich ob aufklärerischer, sozialistischer oder liberaler Provenienz scheint verbraucht. Die alten visionären Entwürfe einer solidarischen Gesellschaft sind vergangen, neue lassen sich angesichts der Komplexität der realen Probleme nicht leicht glaubwürdig formulieren, es bleibt die Ergebung ins Notwendige, schlimmstenfalls in das aufgezwungene Problem. Die Utopien sind von den Unvermeidlichkeiten der Moderne „gegengezeichnet", man habe sie, wie *Heinz Rapp,* Mitglied der Grundwertekommission der SPD, bekannte, „ausschwitzen" müssen. Trifft dieser Utopieverlust zu, hat die Solidaritätsdiskussion das Fortschrittspostulat der Moderne schon ein gutes Stück in Richtung auf eine funktionalistische Zeit nach der Moderne verlassen, ohne sich damit sogleich postmoderne Beliebigkeit zuschreiben zu lassen.

Es geht nicht ohne individuelle Zustimmung

Rapp ließ in seinem Vortrag erkennbar werden, daß die Individualisierungsschübe nicht mehr revidierbar sind. Seine Einsicht, gewonnen in jahrelanger Parlamentsarbeit als Steuerfachmann, komprimierte er in folgender These: Legale Gesetzesbefolgung lasse sich nicht erzwingen, weil seiner parlamentarischen Erfahrung zufolge kaum ein Gesetz formulierbar sei, das man nicht auf legalem Weg auch umgehen könne. Solidarität sei demnach nur als Einsicht in die Legitimität des je individuellen Handelns realisierbar. Solidarität jenseits individueller Zustimmung gebe es in einer individualisierten Gesellschaft nicht mehr. Damit schärft sich das Problem (und Faktum) der Zwangssolidarität auf die Konstitutionsbedingungen der modernen Gesellschaft zu, die Individualität nur unter der Bedingung der Solidarität kennt, aber nun die individuelle Verantwortung als Überlebensbedingung der Solidarität realisieren muß.

Für eine Partei wie die SPD bedeutet dies, wie bei Rapp klar wurde, eine fundamentale Anfrage an ihr tradiertes und in vielen Auseinandersetzungen bewährtes Solidaritätskonzept. Die Zeit, wo es zur Solidarität keiner größeren Entscheidung der einzelnen bedurfte, weil die Notlage Solidarität geradezu aufnötigte, ist für allzuviele Menschen passé. Solidarität, dazu noch mit der Motivation einer Parteibindung, entsteht immer mehr aus einer Entscheidung, nicht aus einer Milieubindung.

Wolfgang Thierse, Mitglied im Vorstand der SPD und der SPD-Bundestagsfraktion und – wie auch Rapp – Mitglied im Zentralkomitee der deutschen Katholiken, machte deutlich, daß der Handlungsbedarf in der aktuellen politischen Situation keine ausschließlich frei flottierende Theoriediskussion duldet. Die Probleme aufgrund unzureichender oder fehlender Solidarität sind offensichtlich: Die etwa im neuen Caritas-Bericht zur Armut in Deutschland (vgl. HK, Juni 1993) vorgelegten Daten dokumentieren, daß nicht nur die Zahl der Menschen steigt, die unter die Armutsgrenze fallen, sondern auch in den unteren Einkommensschichten die Angst vor Verarmung wächst. Sofern dieser Entwicklung auch nur ein Teil der Gründe für die politische Radikalisierung insbesondere am rechten Rande der Gesellschaft zuzuschreiben ist, braucht zur Problemrelevanz nichts weiter gesagt zu werden.

Man begegne aber nicht nur, so Thierse, unvermeidlichen Solidaritätsanforderungen, sondern auch den Problemen der Lastenverteilung. Wenn etwa ein beträchtlicher Teil der Wertschöpfung außerhalb von Arbeit und monetärer Entlohnung erfolge, etwa über Einkünfte aus Kapitaleinkünften, die nicht mehr mit solidarischen Steuern zur Arbeitslosen- oder Rentenversicherung belegt sind, werde die gesamtgesellschaftlich notwendige Solidarität unsolidarisch verteilt.

Für die politische Diskussion bleiben zwei relevante Fragen im Raum: Woher kann Solidarität stammen und wie kann sie politisch artikuliert werden?

Zum ersten: Als Motiv für Solidarität läßt sich weiterhin kein anderer Beweggrund ausmachen als die *Interessen der Betroffenen,* seien sie nun zwangsläufig gegeben oder als subjektiver Nutzen artikuliert. Dies war zu den (heute gerne verklärten) Zeiten der großen Solidaritätsorganisationen wie der Arbeiterbewegung nicht anders als heute. Die Pointe der aktuellen Probleme liegt an einem anderen Punkt: Die ehemals am Rande oder in der Armut lebenden Bevölkerungsgruppen des 19. Jahrhunderts sind heute grosso modo in die Wohlstandsgesellschaft integriert. Damit soll nicht die wieder ansteigende Armutsrate in der Bundesrepublik bagatellisiert werden; aber die Zwei-Drittel-Gesellschaft ist eben nicht nur eine Problemanzeige, sondern auch eine Erfolgsmeldung, indem nicht mehr nur „die oberen Zehntausend" Nutznießer der gesellschaftlichen Leistungen oberhalb der Armutsschwelle sind. Der Schuh für die Solidaritätsfrage wird daraus mit einem kleinen Schwenk in der Blickachse: Die marginalisierten Gruppen der Ein-Drittel-Gesellschaft sind heute zu klein (und von der desolidarisierenden wohlfahrtsstaatlichen Integration „bedroht"), um sich politisch so unübersehbar artikulieren zu können, wie es die Arbeiterbewegung im letzten Jahrhundert konnte und mußte. Das Eigeninteresse reicht als Grund einer effektiven Sicherung der gesamtgesellschaftlichen Solidarität möglicherweise nicht mehr hin, weil sie sich politisch nicht mehr durchsetzen läßt. Mit anderen Worten: Die Gründe der Solidarität bleiben, aber ihre Einspeisung ins politische Bewußtsein ist nicht mehr gewährleistet.

Wieviel Gruppenegoismus können wir uns leisten?

Damit taucht zum zweiten die Frage auf, ob nicht der *Staat* in seiner Aufgabe der Artikulation und Koordination gesellschaftlicher Interessen gefragt ist. Das Thema ist von beträchtlicher Brisanz, weil damit der autoritäre Staat droht, der im Blick auf ein reales (oder, wie der Mißbrauch in der Geschichte zeigt) bloß vorgeschobenes Allgemeininteresse das

individuelle Verhalten reglementieren will. Die Gefahr dieses Mißbrauchs ist nicht von der Hand zu weisen, aber das Problem der Folgen von Desolidarisierungen ist damit nicht vom Tisch. Wenn einzelne Gruppen nicht in der Lage sind, die notwendige gesellschaftliche Solidarität anzumahnen oder gar durchzusetzen, wenn also Solidarität zur Wagenburgmentalität der Zwei-Drittel-Gesellschaft im individualistischen Selbstverwirklichungsrausch zu werden droht, dann steht die Frage im Raum, ob der Staat nicht in seiner vermittelnden Funktion zwischen Gruppeninteressen gefragt ist. Eine solche Aufgabe erwächst aus zwei Gründen: aus sozialer Pflicht gegenüber den Solidarisierungsschwachen und im Blick auf das Ganze der Gesellschaft, deren sozialer Friede von marginalisierten Gruppen ziemlich sicher bedroht ist.

Zu fragen ist, welches Ausmaß an (Gruppen-)Egoismus sich eine Gesellschaft leisten kann. Angesichts der langen mehrheitsfähigen Ignoranz gegenüber der Lage von Ausländern (und deutschen Jugendlichen) oder angesichts des mehrheitsfähigen Wirtschaftswachstums auf Kosten der Ökologie wird die Durchsetzung nicht mehrheitsfähiger, weil belastender Entscheidungen virulent. Zu fragen ist also, wie lange man sich den „naturalistischen" Fehlschluß leisten kann, daß das gesellschaftlich Faktische auch normativ gelten soll. Grundsätzlich ist ja die Realisierung einer nicht mehrheitsfähigen Solidarität der deutschen Demokratie durchaus geläufig – im Steuerrecht etwa.

Im Hintergrund der Solidaritätsdebatte lauert, unschwer identifizierbar, die bundesdeutsche *Wertedebatte.* Welchen und wieviel Konsens benötigt die Gesellschaft, um Solidarität artikulieren und durchsetzen zu können? Woher die notwendigen Verhaltens- „tugenden" nehmen, wenn die tradierten unter einer Erosion ihrer Glaubwürdigkeit leiden und sich zugleich die gesellschaftliche Produktion von Verhaltensweisen als Blütentraum einer verblichenen Sozialtechnologie herausstellt? Vielleicht weisen die Gemeinsamkeiten zwischen Ehrlichkeit und Authentizität, zwischen Nächstenliebe und Solidarität einige Wege, wie sich traditionelle Haltungen in neue Begriffe und Verhaltensanforderungen transformieren, um für eine Gesellschaft das zu erhalten, was Solidarität ermöglicht und sichert.

Die Gretchenfrage ist und bleibt allerdings die demokratische Plausibilisierung und Durchsetzung, die auch nur den Schatten einer Öko- oder Solidaritätsdiktatur vermeidet. Ob diese Aufgabe zentral oder subsidiär angegangen wird, ist eine Frage der politischen Entscheidung, nicht der Analyse. Zu einem anderen Weg als dem der Einsicht gibt es jedenfalls im demokratischen Staat keine Alternative. Die dazu notwendige politische Diskussion ist dringlich. *Helmut Zander*

In einer Bewährungsprobe

El Salvador zwischen Friedensabkommen und Wahlen

Die Vorgänge in Guatemala der letzten Wochen haben gezeigt, wie instabil die politische und soziale Situation in Mittelamerika ist. Auch in El Salvador, wo vor eineinhalb Jahren ein Friedensabkommen zwischen der Regierung und der Guerilla geschlossen wurde, ist die erste Euphorie längst einer nüchterneren Beurteilung der Lage gewichen. Das im März verabschiedete Amnestiegesetz hat für erhebliche Unruhe gesorgt, die sozialen Strukturprobleme sind nach wie vor ungelöst. Die Führung der katholischen Kirche begleitet die politische Entwicklung und versucht, mit ihren Mitteln die Achtung der Menschenrechte und eine gedeihliche Entwicklung zu fördern.

Vor achtzehn Monaten besiegelte der historische Vertrag von Chapultepec den Frieden zwischen Regierung und Guerilla in El Salvador nach einem elf Jahre währenden Bürgerkrieg. Heute steht das mittelamerikanische Land in einer neuen Bewährungsprobe. Der Streit über den Umgang mit den Verbrechen der Kriegsparteien, die Neuorientierung der parteipolitischen Lager und der schwierige wirtschaftliche Aufbau dominieren die politische Szene.

Als am 16. Januar 1992 in Mexiko-Stadt die Verhandlungsführer der Guerilla-Bewegung FMLN und der Regierung El Salvadors unter Präsident *Alfredo Cristiani* den Friedensvertrag für das leidgeprüfte mittelamerikanische Land unterzeichneten, war der Jubel auf allen Seiten groß. Die nationalkonservative Regierungspartei ARENA feierte Cristiani: Ihm war es gelungen, die Guerilla niederzuhalten und den grausamen Krieg zu beenden, in dessen Verlauf etwa 75 000 Menschen getötet wurden und die Wirtschaft des Landes erhebliche Schäden erlitt. Die linke Guerilla-Bewegung FMLN pries ihrerseits die sozialen und demokratischen Errungenschaften, die sie mit Zähigkeit erkämpft und im Vertragswerk durchgesetzt hatte: Eine unabhängige Justiz, das Ende der Straflosigkeit für Militärs, die Entwaffnung der Elitebataillone, die Ein-

richtung einer zivilen Polizei und die Aussicht auf eine Landreform.
Gefeiert wurden in jenen Tagen auch die Vermittler des Abkommens: Allen voran der damalige UN-Generalsekretär *Xavier Perez de Cuellar,* dessen letzte große Leistung im Amt der persönliche Einsatz bei diesen Verhandlungen war, ferner der Erzbischof von San Salvador, *Arturo Rivera Damas* und sein Weihbischof *Gregorio Rosa Chavez,* die am Zustandekommen der Verhandlungen unter UN-Leitung keinen geringen Anteil hatten. Optimistische Kommentare sprachen nach dem Friedensschluß von einem „Modellfall" für Mittelamerika oder gar von der „am Verhandlungstisch durchgesetzten Revolution". Der Vertrag von Chapultepec wurde als die „neue Verfassung El Salvadors" bezeichnet. Er beendete die jahrzehntelange blutige Dominanz der Militärs und ermöglichte eine wirkliche Demokratie.

Winkelzüge um das Amnestiegesetz

Mit dem Abstand von eineinhalb Jahren ist die Euphorie einer nüchternen Beurteilung gewichen. Vor allem bei der Linken ist zu hören, in El Salvador sei im Grunde doch alles beim alten geblieben. Die Militärs hätten sich letztendlich durchgesetzt, und die inzwischen freiwillig entwaffnete FMLN habe ihnen nichts mehr entgegenzuhalten. Unmittelbarer Anlaß für diese Verbitterung ist das Verhalten der Regierung bei der Aufarbeitung der Kriegsverbrechen, mit dem sie die Hoffnung auf eine gerechte Bewältigung der blutigen Vergangenheit zunichte machte. Mit der Mehrheit der ARENA-Fraktion und weiterer rechtsgerichteter Abgeordneter beschloß das Parlament im März dieses Jahres ein umfassendes *Amnestiegesetz.* Es gewährt nahezu allen Kriegsverbrechern Straffreiheit – auch jenen, die an schweren Massakern beteiligt waren.
Erst drei Tage zuvor hatte die internationale, überparteiliche „Wahrheitskommission" am Sitz der UNO in New York ihren lange erwarteten Bericht über die *Menschenrechtsverletzungen* in El Salvador vorgelegt. Die Kommission war nach über 2000 Zeugenvernehmungen zu dem Schluß gekommen, daß hohe Militärs, aber auch die Gerichte des Landes, direkt oder indirekt an zahlreichen Morden und Strafvereitelungen mitschuldig seien. Die Kommission empfahl die Entlassung von Generälen (darunter auch Verteidigungsminister *Rene Emilio Ponce* und seines Stellvertreters *Juan Orlando Zepeda*) sowie von Richtern und Politikern. Wer offensichtlich in Morde verwickelt sei, solle für zehn Jahre keine öffentlichen Ämter mehr bekleiden dürfen. Dies sollte nach Ansicht der Kommission auch für Mitglieder der FMLN gelten, denn die Guerilla sei für etwa ein Achtel der Menschenrechtsverletzungen während des Bürgerkrieges verantwortlich. Schwachpunkt des Berichtes war allerdings, daß er nur in wenigen Fällen wasserdichte *Beweise* für die Mitwirkung von Befehlshabern an Morden und anderen Menschenrechtsverletzungen enthielt. So fiel es den Beschuldigten nicht schwer, die Forderungen als überzogen herunterzuspielen und von einer nicht hinnehmbaren „internationalen Einmischung" zu sprechen.

Als Konsequenz des Amnestiegesetzes wurden zwei Offiziere aus der Haft entlassen. Sie waren wegen Beteiligung an der Ermordung von sechs Jesuiten-Patres und zwei Frauen an der Jesuitenuniversität von San Salvador im November 1989 noch im vorigen Jahr zu hohen Gefängnisstrafen verurteilt worden. Das Urteil war seinerzeit eine Sensation für Mittelamerika, wo die Straffreiheit für Militärs und Todesschwadrone gängige Praxis ist. San Salvadors Bischöfe und der Jesuitenorden kritisierten die Amnestie aufs schärfste, und die Jesuiten-Universität kündigte eine Klage beim Obersten Gerichtshof an. Juristisch und politisch sind jedoch die Aussichten schlecht, das Gesetz im nachhinein zu Fall zu bringen, zumal die Jesuiten kurz zuvor noch für eine Amnestie zugunsten der beiden Mörder plädiert hatten, um ein Zeichen der Versöhnungsbereitschaft zu setzen.
Mit einem geschickten Manöver nahm schließlich der ranghöchste Beschuldigte im Bericht der Wahrheitskommission, Verteidigungsminister Ponce, den Kritikern Wind aus den Segeln. Er reichte formell seinen Rücktritt ein, erinnerte aber zugleich an den schändlichen „ausländischen Druck", der ihn zu diesem Schritt gebracht habe, und dem Präsident Cristiani sich nicht beugen müsse. In der Tat beugte sich der Präsident nicht und beließ Ponce vorläufig im Amt.

Die Winkelzüge um die Wahrheitskommission und das Amnestiegesetz haben den Eindruck entstehen lassen, die Regierung schere sich letztlich nicht um den Geist der Vereinbarungen von Chapultepec. Diese Einschätzung verkennt jedoch die *politische Wirklichkeit des Landes* und übersieht, wieviele Klippen auf dem Weg zu einer stabilen Demokratie noch zu umschiffen sind. Es ist kaum anzunehmen, daß Präsident Cristiani die Absetzung der führenden Generäle und Richter politisch überlebt hätte, wie sie die Wahrheitskommission empfahl. Der Serrano-Putsch im benachbarten Guatemala im Mai dieses Jahres hat der Welt noch einmal vor Augen geführt, wie zerbrechlich die demokratischen Ordnungen in Mittelamerika noch immer sind. Vor diesem Hintergrund war das Amnestiegesetz womöglich der einzige Weg, einen Rückfall in Militärherrschaft und neuen Bürgerkrieg zu vermeiden. Cristiani deswegen Vertragsbruch vorzuwerfen, wäre voreilig. Daß seine Rolle bei der Verwirklichung des Friedensvertrages tatsächlich schwierig ist, zeigt der Umbau der salvadorianischen Streitkräfte und Polizei-Einheiten. In einem andauernden Drahtseilakt erfüllten Cristiani und Ponce alle wesentlichen Bestimmungen des Vertrages: Reduzierung der Streitkräfte von 65 000 auf rund 30 000 Mann, Auflösung der für Massaker mitverantwortlichen Elite-Bataillone, Eingliederung paramilitärischer Spezialeinheiten der Polizei in die Zivilpolizei und schließlich sogar die Integration ehemaliger Guerilla-Kämpfer in die neuen Sicherheitskräfte. Jeder dieser Schritte erforderte enormes Fingerspitzengefühl im Umgang mit den Inhabern der militärischen Macht. Als Gegenleistung für die allmähliche Zähmung der Streitkräfte erreichte die

Regierung die immer wieder hinausgezögerte Entwaffnung der Guerilla sowie beträchtliche finanzielle Hilfszusagen aus dem Ausland.
So bewilligte der US-Kongreß im vergangenen Jahr 85 Millionen Dollar als Hilfe für den Umbau der Streitkräfte und die Eingliederung der 8000 ehemaligen Guerillakämpfer ins zivile Leben. Ein weiteres Hilfspaket im Umfang von 800 Millionen Dollar hat ein internationales Konsortium aus 19 westlichen Regierungen und den internationalen Kreditinstitutionen (IWF, Weltbank und IDB) zur Verfügung gestellt. Am aktivsten sind darin die Japaner mit einem Anteil von 300 Millionen Dollar. Die EG unterzeichnete im Februar dieses Jahres in San Salvador einen Vertrag, in dem sie den Ländern El Salvador, Guatemala und Panama 24 Millionen US-Dollar zusichert und weitere 800 Millionen für die kommenden fünf Jahre in Aussicht stellt.

Wirtschaftliche Erholung – soziale Strukturprobleme

Nachdem die ausländischen Partner ungeachtet der Amnestie-Turbulenzen die wesentlichen Punkte des Vertrages von 1992 offenbar als erfüllt ansehen, gehen die politischen Parteien daran, die Reihen für die im März 1994 anstehenden Wahlen zu ordnen. Da nicht nur ein neuer Präsident gewählt wird, sondern auch neue Bürgermeister und Kongreßabgeordnete, wird ihr Ausgang die politische Landschaft für den Rest der neunziger Jahre bestimmen. Wahlentscheidend werden vermutlich mehr die *wirtschaftlichen* als die politischen Verhältnisse sein, zumal die Masse der Bevölkerung des nachträglichen Parteiengerangels um den verhaßten Krieg müde ist. Die von Unternehmern, Großgrundbesitzern und Händlern unterstützte Regierung Cristiani hat frühzeitig die Initiative an sich gerissen und schon einen Monat nach der Vertragsunterzeichnung im Februar 1992 einen ehrgeizigen Wiederaufbauplan für das kriegsbeschädigte Land vorgelegt. Darin schätzt Planungsministerin *Mirna Llevano* die Kriegsschäden auf 1,6 Milliarden US-Dollar. Betroffen ist vor allem die Infrastruktur, der Energiesektor (Staudämme), aber auch die Landwirtschaft, öffentliche Gebäude sowie das Schul- und Gesundheitswesen.

Trotz dieser enormen Schäden stehen die Chancen für ein Gelingen des Aufbaus nicht schlecht. Die Auslandsverschuldung des Landes ist die geringste in Mittelamerika, und dank der Überweisungen der mehrere Hunderttausend zählenden Exil-Salvadorianer aus Nordamerika ist die Handelsbilanz nicht so weit im Minus, wie nach dem dramatischen Einbruch der Kaffeepreise seit 1989 befürchtet wurde. So betrug nach offiziellen Angaben der Exporterlös aus Kaffee und anderen Waren im Jahr 1991 rund 785 Millionen US-Dollar, die Überweisungen der Exilanten wurden auf über 800 Millionen Dollar geschätzt. Die Treue der Diaspora nördlich des Rio Grande hat auch dazu beigetragen, daß die *Währung* des Lan-

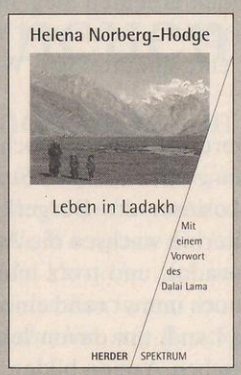
HERDER/SPEKTRUM

Das Taschenbuch mit Linie

Neu im Juli



Band 4206, DM 12,80



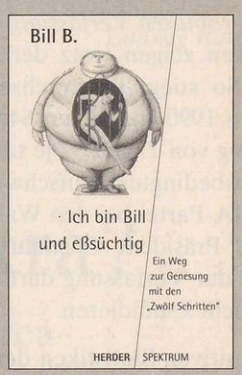
Band 4204, DM 19,80

Elisabeth Lukas
Von der Trotzmacht des Geistes
Menschenbild und Methoden der Logotherapie
Band 4170, DM 16,80
Die „Trotzmacht des Geistes" ist ein Schlüsselbegriff der Logotherapie. Ihr Ziel: Hilfe und Heilung durch Sinnfindung.

Samuel Osherson
Söhne entdecken ihre Väter
Die ersehnte Begegnung
Band 4207, DM 19,80
Männer brauchen Väter als Orientierung für ihr eigenes „Mannsein".
Eine Wahrheit, die immer mehr ins Zentrum rückt.



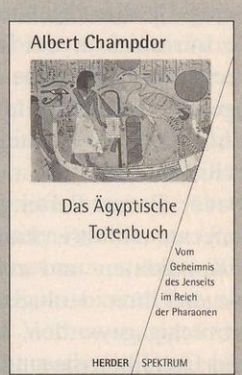
Band 4201, DM 17,80



Band 4205, DM 17,80



Band 4213, DM 16,80



Band 4183, DM 16,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Taschenbuch-Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Windfelder, Postfach, 79080 Freiburg

des vergleichsweise stabil geblieben ist. Für El Salvadors Wirtschaft ist daher die alljährlich fällige Entscheidung der US-Regierung über die Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigung für die Flüchtlinge aus El Salvador ein Datum, dem man mit Zittern und Bangen entgegensieht.

Längerfristig wird das Land jedoch versuchen müssen, wirtschaftlich auf eigenen Beinen zu stehen. Die Rückkehr von Fluchtkapital hat bereits vorsichtig eingesetzt, die Aussicht, am Wiederaufbau zu verdienen, lockt. Zusätzlich hat das Parlament im September vergangenen Jahres eine Erhöhung der Mehrwertsteuer beschlossen, um dem Staat Mittel für den Aufbau zu verschaffen. Sie wurde trotz gewerkschaftlicher und politischer Proteste zügig durchgesetzt. Überhaupt hat das Land die Bürgerkriegsjahre in einer *wirtschaftlich einigermaßen robusten Verfassung* überstanden. Die wichtigsten Indikatoren zeigen trotz der Kriegswirren eine positive Tendenz. So stieg die durchschnittliche Lebenserwartung von 1980 bis 1990 von 62 auf 64 Jahre, und die Säuglingssterblichkeit ging von 77 auf 57 je tausend Geburten zurück. Mit dem friedensbedingten Aufschwung im Rücken erhofft sich die ARENA-Partei bei den Wahlen einen erneuten Sieg, obwohl sie auf Präsident Cristiani als Zugpferd verzichten muß – gemäß der Verfassung darf er für eine unmittelbare Wiederwahl nicht kandidieren.

Die positiven Statistiken der Regierung können jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß die *großen sozialen Strukturprobleme* des Landes, die einst Auslöser des Bürgerkrieges waren, nach wie vor bestehen. Weiterhin wachsen die Armenviertel um die Hauptstadt San Salvador, und trotz mehrerer Ansätze zur Landreform besitzen noch immer rund eine halbe Million Salvadorianer nicht genug Land, um davon leben zu können. Zusammen mit den städtischen Armen bilden sie jene zwei Drittel der Bevölkerung, die offiziell als arm gelten. In den bis 1991 von der FMLN kontrollierten Gebieten im Norden des Landes wurde zwar mit genossenschaftlichen Formen des Landeigentums experimentiert, doch waren die Erfolge bescheiden. Auf der Linken wie auf der Rechten setzt sich die Erkenntnis durch, daß eine bloße Umverteilung von Land in die Hände der Landlosen wenig bringt, wenn nicht gleichzeitig Geld in die Ausbildung, die Bodenverbesserung und die Infrastruktur der ländlichen Gebiete gesteckt wird. Entsprechende Programme sind kurzfristig nicht auf den Weg zu bringen, so daß die FMLN bei den Wahlen 1994 mit einem relativ hohen Stimmenanteil bei der ärmeren Landbevölkerung rechnen kann.
Doch bevor die zur Partei gewandelte Guerillabewegung die Stimmenernte einfahren kann, muß sie sich zu einem gemeinsamen Kandidaten und zu einem klaren politischen Kurs durchringen. Ihre ideologische Basis ist seit dem Friedensschluß brüchig geworden. Die Minimalziele (Demokratisierung und Entmilitarisierung des Staates) sind weitgehend erreicht, über das Weitere besteht kein Konsens. So stieß der einst als Präsidentschaftskandidat gehandelte junge Ex-Guerilla-Kommandant *Joaquín Villalobos* kürzlich viele Mitkämpfer von früher vor den Kopf, als er ein Buch veröffentlichte, in dem er einen „reformierten Kapitalismus" als Zukunftsvision anpreist und den Marxismus fast vollständig über Bord wirft. Im Gegensatz dazu tritt der „linke Kopf" der FMLN, *Shaffik Handal,* weiterhin für ein vage beschriebenes erneuertes sozialistisches Modell ein. Die fünf Gruppierungen, aus denen sich die FMLN in den achtziger Jahren bildete, scheinen jedoch unterdessen wieder stärker auseinanderzudriften, und es ist zweifelhaft, ob sie überhaupt noch mit einem gemeinsamen Präsidentschaftskandidaten 1994 antreten werden.

Die katholische Kirche als ruhender Pol

Einfluß auf die Streitigkeiten innerhalb der FMLN übt auch die Richtungsdebatte in der linkskatholischen Christdemokratischen Partei (PDC) aus. In ihr wird offen darüber diskutiert, ob bei einer zu erwartenden Stichwahl für das Präsidentenamt ihr Kandidat als gemeinsamer Mann der Linken, also auch der FMLN, gegen den ARENA-Kandidaten antreten soll. Aber auch der führende Kopf der sozialdemokratischen „Convergencia Democratica" (CD), *Ruben Zamora,* wird als möglicher Einigungskandidat der Linken gehandelt. Gelingt es den Parteien links von der ARENA nicht, das Kandidatengerangel frühzeitig zu beenden, wäre dies weiteres Wasser auf die Mühlen der Regierungspartei. In ihr hat sich Präsident Cristiani als unangefochtener Vater des Friedensschlusses gegen den harten rechten Flügel durchgesetzt. Dennoch ist auch die ARENA-Führung nicht sorgenfrei. In dem Maße, in dem ihr Bild als hart durchgreifende Anti-Guerilla-Partei verblaßt, erstarken die Kräfte auf der außerparlamentarischen Rechten.
Beobachter von amnesty international und der UNO berichteten in jüngster Zeit über zunehmende Aktivitäten der „Todesschwadrone". Fast täglich werden Menschen ermordet aufgefunden, und oft sind politische Motive im Spiel. Offensichtlich werden noch immer alte Rechnungen aus der Zeit des Bürgerkrieges beglichen, werden gefallene Kameraden gerächt, Verräter „hingerichtet" und „Subversive" eingeschüchtert. Daneben wächst aber auch die nicht politische, kriminelle Gewalt in einem bislang ungekannten Ausmaß. Der plötzliche Rückzug der Armee- und Polizeitruppen aus dem Straßenbild hat ein Vakuum hinterlassen, in dem eine mit Waffen reichlich versorgte Jugend durch Raub, Entführungen und Gewalt schnell reich zu werden hofft. Diese akute Bedrohung der inneren Sicherheit eröffnet der *extremen Rechten* neue Wählerpotentiale, und es ist ungewiß, ob die liberaler gewordene ARENA dies wird auffangen können.

Als ruhender Pol in der aufgewühlten salvadorianischen Gesellschaft erweist sich wie in den Jahren des Bürgerkrieges die *Führung der katholischen Kirche.* Das Menschenrechtsbüro der Erzdiözese San Salvador, die „Tutela Legal" arbeitet hartnäckig an der Aufdeckung der gegenwärtigen wie der vergangenen politisch motivierten Verbrechen. So prangerte ihre

Leiterin *María Julia Hernández* mutmaßliche Verschleierungsversuche der Regierung bei der Aufklärung des „Massakers von El Mozote" an – dem schrecklichsten bislang aufgedeckten Bürgerkriegsverbrechen, bei dem 1981 mehrere hundert Campesinos, darunter Frauen und Kinder, umgebracht wurden. Trotz oder gerade wegen der gesetzlichen Amnestie ist diese Aufarbeitung für die zerrissene salvadorianische Gesellschaft wichtig.

Die Wunden zu heilen ohne zu vergessen, ist auch die Maxime von Erzbischof Rivera Damas und Weihbischof Rosa Chavez. In Predigten und Interviews nehmen beide zu allen politischen Entwicklungen Stellung. Häufig sind sie es, die der tagespolitischen Diskussion die Stichworte geben. Mehr als einmal beruhigten sie die erhitzten Gemüter der einstigen Kriegsgegner, wenn der langwierige Abrüstungsprozeß auf Gegenseitigkeit ins Stocken kam. Besondere Geschicklichkeit im Balancieren auf dem politischen Terrain bewies der Erzbischof in seinem Verhalten gegenüber der FMLN, die nicht müde wird, das Erbe seines ermordeten Vorgängers Romero allein für sich zu reklamieren. Er duldete, daß Anhänger der Guerilla bei den nationalen Feiern nach Abschluß des Friedensvertrages die Kathedrale für ihre Propaganda-Zwecke nutzten. Und auch beim Festakt für die Konstituierung der FMLN als legale Partei war er als Vertreter der Kirche anwesend. Priestern und Ordensleuten, die während des Bürgerkrieges offen für die Sache der Revolutionäre eingetreten waren, empfahl er jedoch, sich für einige Zeit aus der Gemeindearbeit zurückzuziehen und in der Stille neue Kraft zu schöpfen für ihre eigentlichen Aufgaben: Die Polarisierung der Kirche müsse aufhören, sonst könne sie nicht glaubwürdig in der Gesellschaft für Frieden und Versöhnung eintreten.

Ludwig Ring-Eifel

Am Beginn einer neuen Ära?

Politische und kirchliche Veränderungen in Korea

Unter dem neuen Präsidenten Kim Young Sam hat sich das politische Klima in Südkorea zum Vorteil verändert. Gleichzeitig macht sich auch in der lange boomenden Wirtschaft des Landes die weltweite Rezession bemerkbar. Das schnelle Wachstum der katholischen Kirche setzt sich offenbar in verlangsamtem Tempo fort; die Versuche, sich intensiver mit der koreanischen Tradition auseinanderzusetzen, stehen in der Kirche erst am Anfang. Unser Asien-Mitarbeiter Georg Evers hat kürzlich Korea besucht: hier sein Bericht.

In Korea herrscht auch ein knappes halbes Jahr nach den Wahlen immer noch eine gewisse Aufbruchstimmung. Dem neuen Präsidenten *Kim Young Sam* ist es offentlich gelungen, mit seinen energischen Maßnahmen gegen die jahrelange Korruption in der Regierung, der Armee und der Wirtschaft Zustimmung auch in den Kreisen der Bevölkerung zu finden, die ursprünglich nicht für ihn gestimmt haben. Umfragen unter Jugendlichen im April ergaben, daß der Präsident gegenwärtig so populär ist, daß er sogar Stars der Popszene weit hinter sich läßt und die Liste der „Hundert Stars in Korea" anführt. Auch in der Cholla-Provinz mit der Hauptstadt Kwangju, die wie jedes Jahr auch dieses Mal im Mai des Massakers von 1980 gedachte, hat Kim Young Sam so etwas wie eine knurrige Zustimmung gefunden, die darin übereinkommt, daß er seine Sache bisher unerwartet gut erledigt habe. Man hat sich offensichtlich damit abgefunden, daß *Kim Dae Jung,* der erklärte Favorit für mehr als 90 Prozent der Wähler dieser Region, landesweit wohl nie eine Mehrheit wird erringen können. Kim Dae Jung hat fürs erste Korea verlassen und einen Lehrauftrag in Oxford angenommen.

Die Anti-Korruptionskampagne der neuen Regierung hat das Auftreten der höheren Politiker in der Öffentlichkeit stark verändert. Einladungen zu Arbeitsessen in den besseren Restaurants sind jetzt verpönt. Statt dessen sieht man die leitenden Beamten sich brav in die Reihen der einfachen Chargen einreihen, die bei den öffentlichen Kantinen zur Mittagszeit Schlange stehen. Leidtragende der neuen „reinen Politik" sind die Luxusrestaurants, die in der Vergangenheit von Politikern frequentiert wurden und jetzt über dramatische Einkommensverluste klagen. Verabredungen zum Golfspiel, um Geschäft und Vergnügen zu kombinieren, sind ebenfalls in Verruf geraten und gelten als unvereinbar mit der erneuerten Moral des öffentlichen Lebens. Kim Young Sam hat es jedenfalls verstanden, sich als Politiker einer Reformpolitik zu präsentieren und den Makel vergessen zu lassen, der ihm nach seinem Wandel vom Oppositionspolitiker zum Gefährten der Macht unter dem voraufgegangenen Präsidenten *Roh Tae Woh* zunächst anhaftete. Jetzt rechnet man es ihm weniger als Opportunismus an, daß er diesen Schritt getan hat, sondern sieht darin eher eine angemessene Vorbereitungszeit auf das neue Amt. Im Rückblick erscheint auch die Regierungszeit von Roh Tae Woh zwar nicht unbedingt demokratisch, aber durch die Art, wie der Übergang von einer eher autokratischen Regierung zur Demokratie vollzogen wurde, doch als

eine Periode, in der der Wandel zu einem offeneren System ermöglicht wurde. Es wird eingeräumt, daß wohl nur ein ehemaliger Angehöriger des Militärs wie Roh Tae Woh in der Lage gewesen sei, den Übergang von einer autokratischen Führung zu einer zivilen Regierung zu bewerkstelligen, ohne ein Eingreifen des Militärs zu provozieren.

Der politische Klimawechsel ist überall zu spüren

Der Klimawechsel, den die zivile Regierung des ehemaligen Oppositionspolitikers Kim Young Sam herbeigeführt hat, ist im ganzen Land zu spüren. Der Präsident hat die Abschottung des Regierungssitzes, des „Blauen Hauses", die seit 25 Jahren bestand, aufgehoben und der Bevölkerung den Zugang zum Präsidentenpalast wieder geöffnet. Besondere Beachtung fanden die Maßnahmen, mit denen der Einfluß des „Büros für nationale Sicherheit" – die koreanische CIA-Variante – eingeschränkt wurden, indem dem Direktor dieser Institution die Teilnahme an Kabinettssitzungen verwehrt wird, die früher mit seinem Amt verbunden war. Minister und Abgeordnete wurden aufgefordert, ihre Bezüge und finanziellen Verhältnisse offenzulegen. Dieser Aufforderung kamen die meisten Parlamentarier nach, während andere es vorzogen, sich durch Rücktritt und Mandatsverzicht dieser moralischen Verpflichtung zu entziehen.
Eine Reihe von Politikern geriet wegen ihrer erstaunlich großen Vermögen und ihres riesigen Landbesitzes in den Geruch der *Korruption.* Die *Presse* fühlt sich von manchen Fesseln der Zensur befreit und begleitet die Anstrengungen des Präsidenten, die Reste des Militärregimes zu beseitigen, Korruption in den Machtapparaten der Wirtschaft, Politik und vor allem bei den Militärs aufzudecken, mit großem Beifall und Anreicherung durch manche Details. Die koreanischen *Studenten,* sonst immer für Demonstrationen und Proteste gut, sind in diesem Frühjahr überraschend friedlich.

Auf Schwierigkeiten mit den Studenten stieß Präsident Kim Young Sam allerdings, als er kurz nach seinem Machtantritt einen ersten Besuch in Kwangju, der Heimatprovinz seines Rivalen Kim Dae Jung, machte und dabei auch die Gedenkstätte für die Opfer des Kwangju-Massakers von 1980 besuchen wollte. Angesichts des zu erwartenden Widerstands der Studenten mußte er diesen Plan aufgeben. Verschiedenen Studenten-Aktivisten, die vom voraufgegangenen Regime von den Universitäten verwiesen wurden, wurde die Rückkehr an die Hochschulen ermöglicht. Im Zuge der Amnestie aus Anlaß des Regierungsantritts wurden auch der presbyterianische Pfarrer *Moon Ih Hwan,* der katholische Priester *Paul Moon Kyu Hyon* und die katholische Studentin *Susanna Im Soo Kiong* aus dem Gefängnis entlassen, wo sie einige Jahre wegen illegaler Kontakte mit Nordkorea inhaftiert waren. Ähnliche Rehabilitationen stehen auch für Lehrer und Professoren an, die sich in einer Erziehungsgewerkschaft zusammengeschlossen hatten, und wegen ihrer Zugehörigkeit zur Gewerkschaft von der Regierung aus dem Lehramt entfernt und in einigen Fällen inhaftiert worden waren.

Ernsthafte Schwierigkeiten können der Regierung von Präsident Kim Young Sam allerdings auf wirtschaftlichem Gebiet erwachsen. Das ständige Wachstum der koreanischen Wirtschaft, die das Land in erstaunlich kurzer Zeit vom Entwicklungsland zum Schwellenland bis zum ernsthaften Kandidaten für die Aufnahme in den elitären Klub der OECD-Staaten hat aufsteigen lassen, war eine Art „Sicherheitsventil", das politische Spannungen im Lande beherrschbar machte. Südkorea war lange Jahre an ständig steigende Wachstumsraten gewöhnt, die 1988 noch bei 12,2 Prozent lagen. Die weltweite Wirtschaftskrise hat jetzt auch Korea erreicht und dazu geführt, daß die Steigerungsrate des Bruttosozialprodukts im vergangenen Jahr nur noch vier Prozent betrug und mit 2,5 Prozent für das letzte Quartal 1992 die geringste in den letzten zwölf Jahren war. Für Korea bedeutet dies ein Alarmzeichen und wird ganz allgemein als Beginn einer Rezessionsphase gewertet. Andererseits haben sich durch die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu Rußland und der VR China für Korea neue Märkte eröffnet.

Außenpolitische Erfolge der „Nordpolitik"

Die am 24. August 1992 vollzogene Aufnahme diplomatischer Beziehungen zur VR China ist für Südkorea ein großer diplomatischer Erfolg. Schon jetzt beläuft sich das Volumen des Handels zwischen den beiden Staaten auf ca. 10 Milliarden US Dollar. Südkorea ist zum siebtgrößten Handelspartner Chinas herangewachsen. Dabei sieht Südkorea seine Chancen auch darin, daß seine Industrieprodukte und -anlagen der mittleren Technologie dem chinesischen Entwicklungsgrad am ehesten entsprechen und China daher für Korea ein natürlicher Markt ist. Langfristig sieht Korea in China mit seinen geringeren Arbeitslöhnen ein Feld für wirtschaftliche Investitionen und die Anlage von eigenen Produktionsstätten. Politisch bedeutet die Annäherung an die VR China natürlich einen besonderen Erfolg gegenüber Nordkorea, das bisher in der VR China den wichtigsten politischen Verbündeten hatte.

Der neuen Freundschaft mit China voraufgegangen war im September 1990 die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Rußland (GUS) und Südkorea. Die danach erfolgte Aufnahme der beiden Koreas in die Vereinten Nationen 1991 wurde nur von Südkorea als politischer Erfolg gewertet, während Nordkorea diesen Schritt eher unwillig vollzogen hat. Immerhin bietet er jetzt Nordkorea die Möglichkeit, vor dem Weltgremium gegen den Druck aus den USA in der Auseinandersetzung um die Inspektion durch die internationale Atombehörde zu protestieren. Die erfolgreiche sog. „Nordpolitik" der südkoreanischen Regierung, die darauf abzielte, mit den bisherigen engsten Bündnisgenossen Nordkoreas, China und Rußland, engere Beziehungen aufzunehmen, um Nordkorea so zu isolieren, hat den Druck auf Nordkorea erheblich

vermehrt, sich entweder in Richtung einer Verständigung mit Südkorea zu bewegen, oder aber sich noch mehr einzuigeln. Die letztere Alternative scheint zunächst die bestimmende zu sein und ist wohl als Ursache für die Verschärfung der Spannungen im Zusammenhang mit dem Atomsperrvertrag zu sehen.

Die Diskussion um die Frage einer *möglichen Wiedervereinigung Koreas* hat im Umfeld der deutschen Wiedervereinigung in Südkorea neue Nahrung bekommen. Anfangs stand so etwas wie der Neid im Vordergrund, daß die Deutschen etwas geschafft haben, was den Koreanern in all den Jahren verwehrt wurde. Es gab eine Reihe von Initiativen, den Ablauf der deutschen Wiedervereinigung zu begleiten und von den dabei gemachten Erfahrungen im Hinblick auf eine mögliche eigene Wiedervereinigung zu profitieren. Die anfangs sehr starke Erwartung, daß auch auf der koreanischen Halbinsel die politische Entwicklung in Richtung eines Endes der Spaltung verlaufen würde, haben sich bald wieder zerschlagen. Angesichts der erstaunlich großen Schwierigkeiten der westdeutschen Wirtschaftsmacht, mit den Herausforderungen der Wiedervereinigung fertig zu werden, stellte sich für manche koreanische Beobachter eine starke Ernüchterung ein: Wie würde die Wirtschaft Südkoreas mit den Herausforderungen einer plötzlichen Wiedervereinigung zu Rande kommen? Wäre sie nicht in einem noch stärkeren Maß als die westdeutsche mit dieser Aufgabe überfordert? Während Westdeutschland mit 60 Millionen Einwohnern große Schwierigkeiten hat, die 16 Millionen Ostdeutschen einzugliedern, müßte Südkorea mit 43 Millionen mit der Aufgabe fertig werden, 22 Millionen Nordkoreaner zu integrieren.
Mit 122 000 Quadratkilometern ist Nordkorea um einiges größer als Südkorea, das 99 000 Quadratkilometer Landfläche aufweist. Die Unterschiede zwischen den beiden Koreas sind nicht nur im Hinblick auf das politisch-ideologische System, sondern vor allem auch in wirtschaftlicher Hinsicht gravierend: Das Bruttosozialprodukt Südkoreas ist etwas mehr als fünfmal so groß wie das Nordkoreas, das jährliche pro Kopf-Einkommen liegt in Südkorea bei gegenwärtig 5 400 $, während es in Nordkorea gerade 987 $ je Einwohner beträgt. Die seit fast 40 Jahren bestehende Unterbrechung von Personenverkehr, Postaustausch, Telefonverbindungen und anderer direkter Kontaktmöglichkeiten zwischen dem Norden und Süden Koreas ist immer noch nicht überwunden. Es gab in den letzten Jahren zwar einige offizielle und offiziöse Kontakte, die aber immer nur sporadisch waren und gleichzeitig mit großem Mißtrauen von beiden Regierungen verfolgt wurden.

Im Dezember 1992 kam es in Seoul zu einer Zusammenkunft verschiedener religiöser Gemeinschaften, die die Möglichkeiten besprachen, intensivere Kontakte mit ihren Glaubensgenossen in Nordkorea aufzunehmen. Die Begegnung kam auf Vermittlung der „Temple of Understanding", einer interreligiösen Gemeinschaft im Rahmen der Vereinten Nationen, zustande. Die gleiche Organisation möchte im August 1993 ein gemeinsames Gebetstreffen von Repräsentanten religiöser Organisationen Nord- und Südkoreas auf dem Berg Paektu an der Grenze zur Mandschurei in Nordkorea veranstalten.

Auf der anderen Seite brachte die Debatte um die Entwicklung einer Atombombe durch Nordkorea wieder die *militärische Bedrohung* durch das Regime im Norden in Erinnerung. Politische Beobachter sind allerdings eher geneigt, davon auszugehen, daß die Verschärfung der Debatte und der Austritt Nordkoreas aus dem Atomwaffensperrvertrag in erster Linie dazu dienen, die eigene Bevölkerung von der miserablen innenpolitischen Situation in Nordkorea abzulenken und die wirtschaftlich katastrophale Lage vergessen zu machen. Das außenpolitisch immer mehr in die Isolierung geratene Regime in Pjöngjang sieht sich kaum noch in der Lage, die Bevölkerung mit den wichtigsten Grundnahrungsmitteln und mit Energie zu versorgen. China und Rußland sind nur noch gegen harte Devisen bereit, ihrem einstigen engen Verbündeten Öl zu liefern.

Die Meinungen der Experten gehen darüber auseinander, ob es Nordkorea schon gelungen ist, eine eigene Atombombe herzustellen. Einig ist man jedenfalls in der Einschätzung, daß offensichtlich genug atomwaffenfähiges Plutonium im Besitz Nordkoreas ist, um die Herstellung einer Atombombe in absehbarer Zeit als möglich erscheinen zu lassen. Das erst im Dezember 1991 zwischen den beiden Koreas getroffene Abkommen, die koreanische Halbinsel zur atomwaffenfreien Zone zu machen, wird offensichtlich nicht länger als wirksamer Schutz und bindende Abmachung angesehen. Die Weigerung, eine Kommission der Atombehörde kurzfristig ins Land zu lassen, läßt den Verdacht eigentlich zur Gewißheit werden, daß Nordkorea intensiv an der Herstellung einer Atombombe arbeitet. Unruhe brachte die Verordnung der nordkoreanischen Regierung, zum 15. Juni 1993 alle Ausländer des Landes zu verweisen. Auch wenn dies von der Regierung nicht ausdrücklich genannt wird, sehen ausländische Beobachter diese Maßnahme in einer direkten Beziehung zur Austrittserklärung Nordkoreas aus dem Atomwaffensperrvertrag, die am 12. Juni wirksam werden sollte. Genau an diesem Datum erklärte die Regierung Nordkoreas, daß der Austritt „vorläufig" ausgesetzt sei. Da aber zugleich auch weiterhin jede Inspektion nordkoreanischer Atomreaktoren ausgeschlossen wird, ist es fraglich, inwieweit damit die Krise wirklich entschärft ist.

Ende des Wachstums der katholischen Kirche?

Die Periode des stürmischen Wachstums der katholischen Kirche in Südkorea scheint sich zu verlangsamen. Immerhin wurde im vergangenen Jahr die Zahl von drei Millionen Katholiken überschritten. Im Zeitraum von knapp zwanzig Jahren hat sich die Zahl der Katholiken damit verdreifacht. Im gleichen Zeitraum erlebten auch die protestantischen Christen ein großes Wachstum. Ihre Zahl wird gegenwärtig mit etwa acht Millionen Gläubigen angegeben, so daß der Anteil der Chri-

sten an der koreanischen Bevölkerung bei 25 Prozent liegt. Korea ist damit nach den Philippinen das asiatische Land mit dem höchsten Anteil von Christen an der Bevölkerung.
Alle christlichen Kirchen haben mit dem Problem zu kämpfen, daß die vielen neuen Christen nach der Taufe dringend einer Vertiefung ihres Glaubenswissens und -lebens bedürfen, um ihren Glauben in der koreanischen Gesellschaft überzeugend leben zu können. Trotz der hohen Zahl an Priester- und Ordensberufen fehlt es der katholischen Kirche in Korea an qualifiziertem Personal, um dieser drängenden Aufgabe gerecht zu werden. Auch der *Ausbau der kirchlichen Infrastruktur,* der Aufbau von Kirchen und Pfarrgemeinden, überfordert die Mittel der Kirche vor allem in den Großstädten, wo die Grundstückspreise astronomische Höhen erreicht haben und Grundstücke für Kirchenbauten fast nicht zu bezahlen sind. Manchen Großstadtgemeinden fehlt es am notwendigen Raum und Personal, die Katechumenen so zu betreuen und ihnen das Gefühl des Aufgenommenseins zu vermitteln, so daß manche Taufbewerber der katholischen Kirche enttäuscht den Rücken kehren.

Es ist sicher bemerkenswert, daß der neue Präsident *Kim Young Sam,* der selber praktizierender protestantischer Christ ist, bei einem Empfang des Erzbischofs von Canterbury im April dieses Jahres öffentlich die Kirchen aufforderte, sich nicht in erster Linie auf das quantitative Wachstum zu konzentrieren, sondern die Qualität ihres Glaubenslebens und -zeugnisses in der Gesellschaft zu verbessern. Den christlichen Kirchen komme im Kampf gegen die Korruption und für die Wiedererlangung moralischer Werte in Politik und Gesellschaft eine große Rolle zu. Die katholische Kirche hat die Aufforderung des Präsidenten aufgegriffen: In einem Hirtenbrief zum Osterfest forderte Kardinal *Stephan Kim Sou Hwan* von Seoul die Gläubigen auf, das Anti-Korruptionsprogramm der Regierung des neuen Präsidenten zu unterstützen. Die Christen sollten die ersten sein, die sich gegen die verbrecherischen Praktiken der Vergangenheit stellen und ihrerseits alles unternehmen, die Wunden in der koreanischen Gesellschaft zu heilen, die durch Diskriminierungen aufgrund der Klassen- oder Religionszugehörigkeit geschlagen worden seien.

In Korea waren immer relativ wenige ausländische Missionare tätig. Von Anfang an lag die Zahl der Seminaristen, die sich für das Priesteramt in den Diözesen meldeten, erstaunlich hoch. Der *Boom an Berufungen für das Priesteramt* ist gegenwärtig immer noch ungebrochen. Die Bischöfe haben seit einigen Jahren die auch von Rom geförderte Politik verfolgt, die großen Regionalseminare in Seoul und Kwangju durch eine Reihe von kleineren Seminaren zu ergänzen. So ist die Zahl der Priesterseminare bis heute auf sechs angewachsen, zwei weitere sollen noch in den nächsten Jahren gebaut werden.
Der ständige Ausbau der Seminare hat aber nicht nur positive Seiten: Auf der einen Seite birgt er Gefahren für die Zukunft, weil nicht anzunehmen ist, daß der Zustrom zum Priesteramt in der gleichen Weise weitergehen wird. Die jetzt bestehenden Seminare leiden alle unter dem Mangel an qualifizierten Professoren und Bibliotheksmöglichkeiten. Die katholische Kirche Koreas hat das Schwergewicht auf die Priesterausbildung gelegt. So fehlen bislang theologische Ausbildungsmöglichkeiten, die *Laien* einen Zugang zu akademischen Formen eines Theologiestudiums ermöglichen würden. Angesichts der großen Zahl akademisch ausgebildeter Katholiken liegt hier ein großes Potential der koreanischen katholischen Kirche brach. Trotz verschiedener Pläne und Versuche in der Vergangenheit ist es bisher immer noch nicht gelungen, einen akademisch qualifizierten Studiengang für ein theologisches Doktorat in Korea einzurichten. An der Sogang-Universität besteht ein Institut für vergleichende Religionswissenschaft und Theologie, das Studienmöglichkeiten im Fach vergleichender Religionswissenschaft anbietet mit dem Abschluß als Magister und auch Doktorat.

Ansätze einer inkulturierten koreanischen Theologie?

Was die Entwicklung einer eigenständigen koreanischen Theologie angeht, so geschieht im Rahmen der bestehenden Priesterseminare wenig an Forschung und kreativer Entwicklung. In Erfüllung der römischen Vorgaben der Studienordnung für das Priesteramt wird im wesentlichen ein klassischer Vorlesungsbetrieb in den herkömmlichen theologischen Disziplinen geboten, der nur wenig, wenn überhaupt, auf die örtlichen kulturellen und religiösen Gegebenheiten der koreanischen Gesellschaft eingeht. In der stürmischen Wachstumsphase der koreanischen Kirche haben ihr bisher wohl Muße und Abstand gefehlt, sich den Fragen einer Inkulturation der christlichen Botschaft intensiver zu widmen.
Immerhin gibt es einige Initiativen, die diesem offensichtlichen Mangel der koreanischen Kirche abhelfen wollen: Neben dem schon genannten Institut an der Sogang-Universität der Jesuiten in Seoul haben die Kolumbaner in Seoul seit einigen Jahren ein Zentrum für Inkulturation eingerichtet, das eine kleine Zeitschrift in englischer Sprache herausgibt. Seit 1987 hat sich im Rahmen eines Pastoralinstituts in Seoul eine Forschungsgruppe von katholischen Theologen zu Fragen der Inkulturation zu verschiedenen Seminaren getroffen. Dabei ging es um Aufarbeitung der Missionsgeschichte, um Fragen einer inkulturierten Spiritualität, Katechese und Liturgie. Auch Fragen des Gottesbegriffes in den verschiedenen koreanischen religiösen Traditionen wurden behandelt. Aus der Tätigkeit dieser Gruppe entstand eine Arbeitsgruppe, die für das Neujahr- und Herbstfest neue liturgische Formen in konfuzianischer Tradition entwickelte, die in Seminaren, Ordenshäusern und einigen ausgewählten Pfarreien gefeiert wurden. Die gleiche Gruppe hat praktische Vorschläge für inkulturierte Trauergottesdienste gemacht und verschiedene Rituale für die Zeit vom Eintreten des Todes bis zur Beerdigung unter Berücksichtigung traditioneller Riten und Gebräuche entwickelt.

Seit einem Jahr gibt es die Initiative einer kleinen Gruppe von Priestern und Laien um den Theologen *Shim Sangtai,* ein Institut für koreanische christliche Geisteswelt (Institute for Korean Christian Thought) zu gründen, um die Voraussetzungen für eine inkulturierte Theologie in Korea zu schaffen. Vorgesehen ist, ein kleines Forschungsinstitut auf dem Gelände des Priesterseminars in Suwon zu errichten.

Die katholische Kirche in Korea ist stolz auf ihre Märtyrer. Sie hat im ganzen Land deren Gräber mit Gedenksteinen geschmückt und viel unternommen, das Andenken dieser Männer und Frauen lebendig zu halten. Nicht ohne Grund sehen die koreanischen Christen im großartigen Wachstum ihrer Kirche eine Bestätigung des Satzes aus der Urkirche, daß das „Blut der Martyrer der Samen sei, aus denen Christen hervorgehen". Bei der Aufarbeitung ihrer Missionsgeschichte stellen sich bei der theologischen Bewertung der damaligen Entscheidungen in Sachen der „Riten" und des sich daraus ergebenden „Ritenstreites" Fragen, inwieweit jene negativen Entscheidungen wirklich theologisch geboten und unausweichlich waren. Gab es tatsächlich keine andere Möglichkeit, als die Verehrung des Konfuzius und die Ahnenverehrung als Idolatrie und Abfall vom christlichen Glauben zu bezeichnen? War es unausweichlich, daß das Christentum durch seine negative Einstellung zur Konfuzius- und Ahnenverehrung in den Augen der damaligen politischen Herrscher Koreas als staatsgefährdende Religion erscheinen mußte, weil es wesentliche Grundlagen der damaligen Gesellschaftsordnung in Frage stellte?

Daß hier nicht nur anachronistisch gefragt wird, macht eine kritische Aufarbeitung der Geschichte des Ritenstreites in China, Japan und eben auch in Korea deutlich. Denn schon damals wurden gute Argumente von der letztlich unterlegenen Partei der Befürworter einer christlichen Beteiligung an diesen Riten vorgebracht, die dann in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts letztlich dazu geführt haben, daß die Kirche eine Revision ihrer damaligen Verurteilung vornahm. Einen Fehler in der Beurteilung wollte Rom allerdings auch dann noch nicht einräumen, sondern man sprach davon, daß die Riten im Laufe der Geschichte einen substantiellen Wandel durchgemacht hätten, der heute eine Neubewertung geboten erscheinen lasse. Erst Aussagen der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) von 1970 sprechen deutlich von „Unterlassungen" und „Fehlern", die bei der Inkulturation des Lebens und der Botschaft des Evangeliums in Asien begangen worden seien.

Bei der Neubewertung der Missionsgeschichte in Korea geht es sicher nicht darum, die Verdienste der Martyrer zu schmälern, die subjektiv in dieser Frage eine Entscheidung zwischen Glauben und Abfall vom Glauben sahen, sondern um einen Neuzugang zu kulturellem und religiösem Erbgut in dem Bemühen, den christlichen Glauben in Korea zu inkulturieren.

Wie sehr sich das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem koreanischen Staat verändert hat, macht die Beteiligung der Kirche an einer *großen internationalen Ausstellung* deutlich, die von August bis November dieses Jahres in Taejon stattfinden soll. Die katholische Kirche Koreas wird sich an dem geplanten Pavillion des Vatikan beteiligen und hat dafür zu Ostern eine allgemeine Kollekte gehalten. Der besondere Schwerpunkt der koreanischen Katholiken soll darin bestehen, den Beitrag der ersten christlichen koreanischen Gelehrten durch ihre Kontakte mit jesuitischen Gelehrten in Peking bei der Einführung westlicher Erkenntnisse in Naturwissenschaft und Astronomie nach Korea herauszustellen. Diese Thematik liegt auf der Linie der Ausstellung, die sich unter dem Motto: „Die Herausforderung eines neuen Weges zur Entwicklung" mit Fragen der Wissenschaft, der Technologie und der Kultur befassen soll. Wie die Bischöfe in ihrem Hirtenwort herausstellen, sieht die koreanische Kirche in dieser Ausstellung eine Möglichkeit, den Vorurteilen entgegenzuwirken, wonach die Kirche die Entwicklung von Wissenschaft und Technologie behindere. Zugleich wollen sie positiv zeigen, wie die Evangelisierung die positiven Elemente der koreanischen Kultur zum Blühen bringt.

Die 1975 gegründete „Gesellschaft der koreanischen ausländischen Mission" (Korean Foreign Mission Society) ist als nationale überdiözesane Priestergemeinschaft konzipiert. Sie unterhält ein Ausbildungshaus in Suwon, wo ihre Seminaristen am dortigen Priesterseminar ihre theologische Ausbildung erhalten. Gegenwärtig sind die ersten koreanischen Missionare in Papua Neuguinea und in Taiwan tätig. Eine Gruppe des katholischen Sozialdienstes von Seoul bereitet sich gegenwärtig darauf vor, in Vietnam ein groß angelegtes Projekt – Projektkosten ca. drei Millionen US-$ – zu beginnen, das Ausbildungshilfen für vietnamesisch-koreanische Kinder vorsieht. Als Folge der koreanischen Beteiligung am Vietnamkrieg soll es zwischen sieben- bis fünfzehntausend Kinder geben, deren Vater Koreaner und deren Mutter Vietnamesin ist. Nachdem die diplomatischen Beziehungen zwischen Südkorea und Vietnam wiederhergestellt sind, möchte die katholische Kirche mit diesem Projekt für die Heilung der Wunden des Vietnamkrieges sorgen. Die Leiter des Projekts, die katholischen Priester *Thomas Oh Tae Sun* und *Lee Mun Ju,* waren selber während des Krieges in Vietnam im Einsatz.

Die protestantischen Kirchen und die Krise der Minjung – Theologie

Die protestantischen Kirchen stellen gegenwärtig mit acht Millionen Mitgliedern fast drei Viertel der Christen in Korea. Die stärkste Gruppierung sind die Presbyterianer, daneben gibt es eine Vielzahl evangelikaler Gruppierungen, die für eine bunte Vielfalt verschiedener Kirchen in Korea sorgen. Katholischen Christen bietet die protestantische Vielfalt eine schnelle Entschuldigung dafür, sich nicht sehr intensiv für einen ökumenischen Dialog und die Zusammenarbeit mit den protestantischen Christen einzusetzen. Das binnenchristliche

Klima ist noch stark von einem *Geist der Konkurrenz* um möglichst viele Bekehrungen zur jeweils eigenen kirchlichen Gemeinschaft bestimmt. Kooperationen bestehen auf dem Gebiet der Bibelarbeit in der Form einer gemeinsamen ökumenischen Bibelübersetzung und Zusammenarbeit im Bibelapostolat über Rundfunk und anderen Medien. Auch auf dem Sektor von Universitäten und Instituten gibt es Begegnungen und gemeinsame Projekte.

Wenn im Ausland von einem eigenständigen Beitrag Koreas zu einer inkulturierten Theologie die Rede ist, fällt meist der Name der Minjung-Theologie. Als Theologie des „einfachen Volkes/der unterdrückten Volksgruppen der Bauern und Fischer" (= Minjung) wird diese Theologie als die koreanische Form einer Befreiungstheologie im Rahmen der verschiedenen Dritte-Welt-Theologien hoch angesehen. In der Zeit der Militärdiktatur mit ihren vielfältigen Menschenrechtsverletzungen hat Minjung sich zweifellos als die Stimme der Stummen und an den Rand Gedrängten verstanden. Die politischen Änderungen der vergangenen Monate haben sichtbar gemacht, was sich schon in der eher moderaten Regierungszeit des Präsidenten Roh Tae Wooh abzeichnete, daß die Minjung-Theologen nämlich nur eine *Minderheit* der koreanischen protestantischen Christen und noch weniger die katholischen Christen repräsentieren.
Die politischen Veränderungen haben bisher zwar kaum die bestehenden sozialen Spannungen und das Gefälle in der Einkommensstruktur der koreanischen Bevölkerung beeinflußt, so daß für Minjung-Theologen, die sich prophetisch für größere soziale Gerechtigkeit einsetzen, durchaus noch Raum besteht. Innerhalb der christlichen Kirchen in Korea sind aber die Angehörigen der Mittelschichten immer mehr die vorherrschende Gruppierung geworden. Dies hat zur Folge, daß die von der Minjung-Theologie geförderten Gemeinschaften sich in den etablierten Kirchen immer stärker als *Randgruppen* erleben. Der Verlust des direkten Feindbildes und der Verfolgung durch die Regierung als kommunistische Sympathisanten zwingt die Minjung-Theologen, ihre Rolle in der sich stark ändernden Gesellschaft Koreas neu zu bedenken. In ihrem besonderen Kontext teilen die Minjung-Theologen die Verunsicherung, die der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Osteuropa für die gesamt Dritte-Welt Theologie gebracht hat.

Auch für die *katholische Menschenrechtsbewegung* brachte die veränderte politische Konstellation die Notwendigkeit mit sich, ihre Ziele und Strategien neu zu bedenken. In den Jahren der Militärdiktatur hat die katholische Kirche, genauer gesagt einige ihrer Vertreter, die sich für die Belange der Bauern, Fischer und Industriearbeiter und generell für die Menschenrechte einsetzen, sich einen guten Ruf als Anwalt der Armen und Schwachen erworben. Eine Reihe von Priestern, einzelne Bischöfe wie *Daniel Tji Hak Soun* von Wonju, und viele Laien haben mit Gefängnisaufenthalten für ihren Widerstand gegen Übergriffe der Regierung und ihren Einsatz für die Menschenrechte bezahlen müssen. Mit der Machtübernahme der neuen Regierung hat sich das Klima auch hier bedeutend entspannt. Es ist fast symbolisch, daß mit Bischof Tji, der am 12. März 1993 starb, die Leitfigur des kirchlichen Widerstands gegen Diktatur und gegen Menschenrechtsverletzungen verschwand, und sein Tod so das Ende einer Ära bezeichnet.

Georg Evers

Kurzinformationen

EKD-Stellungnahme zur Menschenrechtsdiskussion

Anläßlich der Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien Mitte Juni (ein ausführlicher Bericht dazu ist für das August-Heft der Herder-Korrespondenz vorgesehen) hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Stellungnahme der Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst veröffentlicht mit dem Titel: „Menschenrechte im Nord-Süd-Verhältnis". Die 15seitige Erklärung widmet sich dabei drei Problembereichen: der Verhältnisbestimmung von politischen und wirtschaftlich-sozialen Rechten, dem internationalen Schutz der Menschenrechte und der Förderung der Menschenrechte durch eine Demokratisierung der Gesellschaften in der Dritten Welt („Schaffung zivilgesellschaftlicher Strukturen"). Da, wie gerade im Vorfeld der Weltkonferenz deutlich wurde, der Konflikt über Menschenrechtsfragen zwischen Nord und Süd zu eskalieren drohe, fordert die Stellungnahme auch die Industrienationen zu einer kritischen Sichtung ihrer Menschenrechtskonzeption und -politik auf. Als Leitfragen werden vorgeschlagen: Orientiert sich die Entwicklungspolitik ausschließlich an bürgerlich-politischen Rechten? Werden Menschenrechtsstandards in anderen Ländern unabhängig von eigenen wirtschaftlichen Interessen angewandt? Ist gewährleistet, daß nicht das Entstehen einer neuen Interventionspolitik begünstigt wird? Wie läßt sich internationale Menschenrechtspolitik so gestalten, daß sie mehr der Förderung gesellschaftlicher Strukturen dient, die eine Selbstkontrolle von innen erleichtern?

Kirchen sprechen sich gegen neue französische Einwandererpolitik aus

Die ersten großen Gesetzesvorhaben der neuen bürgerlichen Regierungsmehrheit in Frankreich betreffen eine Reihe die Stellung der Ausländer im Lande verändernde Fragen: Staatsangehörigkeit, Einwanderung, Identitätskontrollen. Im Zusammenhang mit dem Vorantreiben der entsprechenden Gesetzentwürfe durch den zuständigen Innenminister *Charles Pasqua* kam es zu erheblichen Auseinandersetzungen mit den christlichen Kirchen, die sich in den letzten Wochen verschiedentlich warnend zu Wort meldeten. Einen Höhepunkt erreichten die Auseinandersetzungen zwischen der Regierung und den Kirchen im Anschluß an eine Erklärung des Bischofs von Saint-Étienne und Vorsitzenden der Kommission der Französischen Bischofskonferenz für Migrationsfragen, *Pierre Joatton.* Bischof Joatton bezeugte darin den Ausländern gegenüber seine Solidarität, da die neue Gesetzeslage den Eindruck erwecken könne, man sehe in ihnen die Ursache für alles im Lande, was schief laufe. Man brauche die Ausländer, um in Frankreich wie auch in anderen Ländern „eine friedvolle und brüderliche Zukunft im Respekt vor der Würde und Freiheit jedes Menschen vorzubereiten". Innenminister Pasqua, ein praktizierender Katholik und bekannt für seinen Einsatz für Ordnung und innere Sicherheit, verbat es sich daraufhin in gereiztem Ton, ihm Regeln der Moral in Erinnerung rufen zu wollen. Bischof Joatton wie auch Pastor *Jacques Stewart,* Präsident der „Fédération protestante de France" und Kopräsident des Rates der christlichen Kirchen, dem auch die katholische Kirche angehört, kritisierten in Interviews wiederholt die Schnelligkeit, mit der die neue Regierung diese Gesetzesvorhaben betreibe (vgl. Stewart in: Le Monde, 25.5.93); Joatton in: La Vie, 27.5.93). Bischof Joatton äußerte auch, man könne den Eindruck gewinnen, als gälten alle Einwanderer als „verdächtig". Innenminister Pasqua bekräftigte unteressen die Entschlossenheit der Regierung Balladur, auf dem einmal eingeschlagenen Weg fortzufahren und angesichts der angespannten wirtschaftlichen Lage des Landes zu einer „Null-Einwanderung" zu kommen: „Frankreich ist ein Einwanderungsland gewesen, aber Frankreich will dies nicht mehr sein. Das Land verfügt dazu nicht über die erforderlichen Mittel" (vgl. Le Monde, 2.6.93).

Papstbesuch in Spanien zum Abschluß des Eucharistischen Weltkongresses

Zum vierten Mal seit Beginn seines Pontifikats kam Johannes Paul II. nach Spanien: Vom 12. bis zum 17. Juni hielt er sich in Andalusien und in Madrid auf. Höhepunkte des Besuchs, der eine Woche nach den Parlamentswahlen vom 6. Juni begann, waren der Abschluß des 45. Eucharistischen Weltkongresses in Sevilla und die Einweihung der Almudena-Kathedrale in Madrid. Madrid, erst seit 1885 Sitz eines Bischofs, verfügte bislang über keine große Kathedrale. An der jetzt vom Papst geweihten Riesenkirche direkt neben dem Madrider Königspalast am Rande des „Madrid der Habsburger" wurde über ein Jahrhundert mit diversen Unterbrechungen gebaut. Der Erzbischof von Madrid, Kardinal *Angel Suquía*, hatte sich massiv für die Fertigstellung des Bauwerks eingesetzt. Johannes Paul II. besuchte Spanien in einer Phase, in der sowohl politisch wie kirchlich die Karten neu gemischt werden: Die sozialistische Partei von Ministerpräsident *Felipe González* blieb am 6. Juni stärkste Partei, verlor aber die absolute Mehrheit der Sitze in den Cortes; die Bischofskonferenz wählte dieses Frühjahr eine neue Führungsspitze mit dem Erzbischof von Zaragoza, *Elias Yanes,* als neuem Vorsitzenden (vgl. HK, April 1993, 170). Yanes war nicht der Wunschkandidat des Papstes; seine Äußerungen zur gesellschaftlichen und religiösen Situation Spaniens sind nicht so negativ gefärbt wie die seines Vorgängers Suquía. Johannes Paul II. selber zeichnete in Predigten und Ansprachen während seines Spanienbesuchs ein düsteres Bild einer durch fortschreitende Säkularisierung geprägten Gesellschaft und brachte die verschiedenen Krisenerscheinungen vom Drogenproblem über den Verfall der Moral bis zur Arbeitslosigkeit mit dem Glaubensschwund in Verbindung. Die Bischöfe rief er dazu auf, die kirchliche Lehre nicht zu verdunkeln und auch die Punkte der göttlichen Offenbarung nicht zu verschweigen, die von der heute vorherrschenden kulturellen Sensibilität nicht akzeptiert würden. Johannes Paul II. lobte die Fortschritte Spaniens in der Verwirklichung eines demokratischen Systems und forderte die Katholiken auf, sich politisch zu engagieren; es brauche eine große und wirkungsvolle katholische Präsenz im öffentlichen Leben.

Kardinal Bernardin zur Friedensethik der 90er Jahre

Zehn Jahre nach der Verabschiedung des vielbeachteten Friedenshirtenworts der US-Bischöfe (vgl. HK, Juni 1983, 255 ff.; Juli 1983, 311 ff., 316 ff.) äußerte sich der Vorsitzende der damals für die Abfassung des Hirtenschreibens verantwortlichen Kommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz, der Chicagoer Erzbischof Kardinal *Joseph Bernardin* zum Stand der Friedensdiskussion angesichts der veränderten weltpolitischen Lage (Wortlaut in: Origins, 20.5.93, S.1 ff.). Die friedensethische Diskussion der 80er Jahre charakterisiert Bernardin als eine Debatte über die sittliche Erlaubtheit von bestimmten militärischen Mitteln, sprich: der Nuklearwaffen. Diese Fragestellung habe sowohl mit der spezifischen Struktur *katholischer Sozialethik* zu tun als auch mit den spezifischen *Eigenschaften der Nukleardebatte.* Auf der friedensethischen Tagesordnung der 90er Jahre sieht Bernardin, der auch Mitglied einer Kommission ist, die für die Vollversammlung der US-Bischofskonferenz im November dieses Jahres eine Erklärung zu diesem Thema vorbereitet, drei For-

derungen: *„Politischer Ethik"* solle der Vorrang vor „strategischer Ethik" eingeräumt werden. Innerhalb des Primats politischer Ethik müsse jedoch mit neuer Intensität der Frage nach *Rüstungskontrolle* nachgegangen werden. Als dritte Fragestellung nennt Bernardin den Handel mit konventionellen Waffen unter und mit Entwicklungsländern. Er meldet Zweifel an, ob zwei von sieben in der Debatte der 80er Jahre viel genannten Kriterien für die Erlaubtheit eines sogenannten „gerechtfertigten Krieges" im Falle des Golfkrieges eingehalten worden seien: die *Verhältnismäßigkeit der Mittel* sowie das Kriterium, alle anderen denkbaren Mittel zur Konfliktbeilegung ausgeschöpft zu haben. Friedensethischen Klärungsbedarf sieht Bernardin in bezug auf folgende Fragen: Rechte und Grenze nationalstaatlicher Souveränität, Zerstörung von Wohnraum und Infrastruktur, Wirtschaftssanktionen, Waffenembargos, die Verweigerung humanitärer Hilfen zum Erreichen militärischer Ziele, systematische Vergewaltigungen von Frauen, die „Versuchung des Isolationismus", Einsatz von Militär im Rahmen internationaler polizeiähnlicher Befriedungsaktionen. In dem Zusammenhang erwähnt er auch die neuartige Rolle internationaler Institutionen wie etwa der Vereinten Nationen.

Südafrikanische Bischöfe zur gefährdeten demokratischen Entwicklung in ihrem Land

Zur Entwicklung demokratischer Verhältnisse in ihrem Land haben die katholischen Bischöfe Südafrikas in einem bemerkenswerten und vielbeachteten Hirtenbrief Stellung genommen, der am Sonntag nach Ostern in den Kirchen des Landes verlesen wurde (Wortlaut in: Frankfurter Rundschau, 7.5.93; Weltkirche 4/1993, 102 ff.). Der Hirtenbrief richtet sich an eine Gesellschaft, die angesichts der zunehmenden inneren Unsicherheit des Landes den Glauben an eine grundlegende Befriedung mit Hilfe einer grundlegenden Demokratisierung zu verlieren droht. Eine demokratische Verfassung und Regierung sei – so die Bischöfe – der kürzestete Weg zum Frieden. Die Demokratie werde zwar keine Garantie für eine gute Regierung sein, aber eine solche möglich machen. Die Demokratie werde auch die sozialen Verhältnisse des Landes nicht von einem auf den anderen Tag verbessern, aber man hoffe, daß sie ein Klima schaffen werde, in dem diese Probleme in Angriff genommen werden könnten. Die Bischöfe halten „die Demokratie für den besten Weg, um eine wirklich menschliche Gesellschaft zu errichten, die die Würde eines jeden schützt und fördert". Der schlimmste Feind der Demokratie sei die Gleichgültigkeit. Jeder Versuch, den Übergang zur Demokratie zu blockieren oder zu verlangsamen, bezeichnen die Bischöfe als „moralisch verwerflich, weil er zunehmende Gewalt, sozialen Niedergang und wirtschaftlichen Ruin verursachen wird". Sie bekennen sich zu der für moderne Demokratien erforderlichen Trennung von Staat und Kirche, reklamieren aber für die Kirche und die Priester das Recht, sich zu „Fragen der Gerechtigkeit" zu äußern, selbst wenn dies politische Fragen seien. Über weite Strecken liest sich der Hirtenbrief wie ein engagiertes Werben für die Vorzüge der Demokratie; er informiert über die Strukturen und Mechanismen demokratischer Willensbildung und Staatsführung. Verschiedentlich beziehen sich die Bischöfe ausdrücklich auf entsprechende Äußerungen anderer afrikanischer Bischofskonferenzen.

Bücher

HARRY M. KUITERT, Ich habe meine Zweifel. Eine kritische Auslegung des christlichen Glaubens. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 309 S. 48,– DM.

Es ist sehr zu begrüßen, daß dieses Buch des reformierten niederländischen Theologen Kuitert ins Deutsche übersetzt wurde. „Der allgemein bezweifelte christliche Glaube" (so der Titel des niederländischen Originals) ist ein Glaubensbuch besonderer Art: Kuitert gelingt es, in einer von jahrzehntelanger theologischer Arbeit gesättigten, aber gleichzeitig alltagsnahen und nüchternen Diktion die Grundfragen bzw. -themen des christlichen Glaubens zu erschließen; er beherrscht die Kunst der Elementarisierung, ohne dabei zu simplifizieren. Kuitert spielt in zweierlei Hinsicht mit offenen Karten: Zum einen verzichtet er bewußt darauf, den christlichen Glauben durch eine modisch-gefällige Einkleidung oder durch Relativierung seines Anspruchs zweifelnden bzw. der Tradition entfremdeten Zeitgenossen nahezubringen. So wendet er sich gegen eine bloße „Jesulogie", die zwar noch erzählen könne, wozu Jesus gut, aber nicht mehr, warum er notwendig sei, und verteidigt die Vorstellung von der Versöhnung als dem „sauren Apfel" des Christentums. Zum anderen hält er aber mit kritischen Anfragen an die christliche Glaubenstradition nicht hinter dem Berg, insistiert darauf, daß Tradition ein „Suchprojekt" ist: „Christliche Wahrheit ist keine absolute Wahrheit, sie läßt sich verbessern und verträgt sachgemäße Kritik" (S. 40). Kuiterts Buch ist von großer Ehrlichkeit geprägt, von der Einsicht, daß wir die großen Worte, Begriffe und Verheißungen des christli-

chen Glaubens nicht um irgendwelcher Anpassungen willen oder wegen ihrer fehlenden Relevanz preisgeben dürfen, daß sie aber nicht alle Rätsel lösen und alle Schwierigkeiten im Denken und im Lebensvollzug beseitigen. Das zeigt sich an seinen Ausführungen über die Vorsehung Gottes angesichts des Bösen wie an denen über das ewige Leben. Kuitert plädiert für die Kirche als institutionellen Ort des Glaubens, relativiert sie aber auch wohltuend: Sie „herrscht nicht über den Glauben, sondern dient ihm in einer Weise, die Teilnehmern und Passanten Raum dazu läßt, aus dem Glauben etwas zu machen oder an ihm etwas zu tun" (S. 209). Das Buch appelliert nicht an das Gefühl, sondern an das Denken, es ist auf eine sehr niederländische Art nüchtern, wenn auch nicht ohne leise ironisch-humorvolle Untertöne. In den Niederlanden wurde es im letzten Jahr ein Bestseller; auch bei uns sind ihm möglichst viele Leser zu wünschen. Ein Lob gebührt im übrigen der ausgezeichneten Übersetzung von Hermann Häring. Häring, der als Deutscher schon seit längerer Zeit an der Theologischen Fakultät der katholischen Universität Nijmegen lehrt, hat auch ein instruktives Vorwort verfaßt, das dem deutschen Publikum den konfessionellen und gesellschaftlichen Kontext von Kuiterts Buch erschließt. *U. R.*

MURAD WILFRIED HOFMANN, Der Islam als Alternative. Verlag Diederichs, München 1992. 214 S. 19,80 DM.

Der Autor, deutscher Diplomat im Botschafterrang, fand (s)einen europäischen Weg zum Islam. Besser als anderen aus Stammländern des Islam gelingt ihm die Einbeziehung christlich geprägter Denk- und Lebensart. Er führt einen Leserkreis, den er eher für skeptisch als gewogen hält, durchweg treffsicher an viele, auch heikle Sachthemen heran. Die Signalwirkung für Dialog und angemahnte Aufarbeitung im Gesamtislam macht den eigentlichen Wert des Buches aus. Wie allerdings vor der Alternative Islam als „vollendeter Glaube" (S. 29) christliche Botschaft und Lebenswirklichkeit abgeklopft wird, gibt zu vielen kritischen Rückfragen Anlaß. So ist Hofmanns These vom „gefälschten Glauben" der Christen in Anlehnung an Karl-Heinz Deschner so unrühmlich wie unsachlich. Es finden sich viele ausgesprochene „Schönwettersätze", etwa: der Muslim „bejaht das Geschlechtliche ohne Vorbehalt" (S. 36; S. 169 klingt gegenteilig und richtiger), „lebt ohne Klerus und Hierarchie, mysterienfrei" (auch S. 36; dagegen sprechen die Macht des Imam und seiner Schulen, Schutz- und Ablaufriten des Pflichtgebets); ihm ist „verboten, seine Zeit zu verplempern" (S. 138), zu belästigen und aufdringlich zu sein (S. 53), „aggressive Mission ist nicht zugelassen" (S. 98). Oder dies (S. 50): „Daß Muslime zum Christentum nicht zu bekehren sind, ist allseits bekannt." Hierfür gibt es zahlreiche Gegenbeispiele: Ich konnte selber eine ganze Reihe von früheren Muslimen kennenlernen, die jetzt sehr engagiert die christliche Botschaft bezeugen. Trotz bleibender Bedrohung bekennen sich etwa Exil-Iraner auch in Deutschland zum christlichen Glauben. Zu den starken Kapiteln zählt sicher „Die Frau in der Gesellschaft"; auf S. 171 ff. wird der Islam als Alternative zu unseren gesellschaftlichen Trends glaubwürdig. Mutiges findet sich zur „Gewaltbereitschaft" des Islam (S. 99, 101, Anm. 1), doch auch noch auf S. 118: „Das Leben in einer wahren Demokratie ist Muslimen bisher nur in der Diaspora vergönnt." Diese und andere Wertungen sprechen für die Verfassungstreue des Diplomaten, die ihm von einzelnen und Verbänden bereits abgesprochen wurde, wenn er das Heil vielleicht auch eher in einem gemäßigten islamischen Fundamentalismus mit gewisser Ghettobildung sucht. Fazit: Wer sich zwischen christlicher Botschaft und Koran/Sunna einigermaßen auskennt oder gründlich einarbeiten will, greife zu! Andere könnte das Buch in ihrer vorgefaßten Meinung bestätigen, das Christentum sei am Ende. Der Einleitungsthese Hofmanns, der Islam werde demnächst weltweit dominieren, widerspricht das Schlußwort. *W. S.*

BARBARA NICHTWEISS, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Verlag Herder, Freiburg · Basel · Wien 1992. 966 S. 85,– DM.

Die frühen Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts zeigen sich immer deutlicher als ein Wetterwinkel der jüngeren Theologie- und Geistesgeschichte. Das beweist diese breit ausgreifende Darstellung der Biographie, des Werkes sowie der zeitgenössischen und ferneren Wirkung von Erik Peterson (1890–1960). Sie beschreibt diffizile Zusammenhänge und eröffnet neue Einblicke in (scheinbar) Bekanntes. Das Leben und Wirken Petersons, der zunächst als evangelischer Theologe, nach seiner Konversion 1930 als Religions- und Kirchengeschichtler am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie lehrte, spiegelt die ganze Breite und Vielfalt der Theologiegeschichte seiner Zeit wider. Einflüsse von Kierkegaard und Phänomenologie sind ebenso zu verzeichnen wie religionsgeschichtliche Fragestellungen. Das programmatische Interesse an der Frühgeschichte der Kirche geht zusammen mit der hohen Einschätzung von Liturgie und Mystik und mündet zielstrebig in die Frage nach der Kirche und der Aufgabe der Theologie. All dem spürt diese Dissertation auf minutiöse, oft zu sehr ins Detail gehende Weise nach, was auch 25 meist knapp geschnittene Exkurse zeigen. Zwei umfängliche Kernstücke, gut ein Drittel der material- und kenntnisreichen Arbeit, sind besonders hervorzuheben: zum einen die Darstellung der wechselseitigen Beziehung und Auseinandersetzung zwischen Peterson und Karl Barth; zum anderen Petersons berühmte Verabschiedung einer bestimmten Spielart politischer Theologie, wobei gängige Interpretationen kritisch revidiert werden. Ein Personen- und Sachregister, ein geschickter Index zur Sekundärliteratur sowie eine ausführliche Bibliographie von Petersons Schriften helfen dieses kompendial angelegte Werk zu erschließen und zu nutzen. Die Interpretation von Petersons Werk und die abundante Erwähnung von Seitenlinien, Querverbindungen, faktischen

oder auch nur zu vermutenden Wirkungen offenbaren den enormen Fleiß und die reiche Belesenheit der Verfasserin. Dennoch bleiben Unschärfen bei der Wahrnehmung und Darstellung mancher theologischer Zeit- und Streitgenossen Petersons, u.a. aus der Liturgischen Bewegung. Zudem hätte manches griffiger, knapper, durchschaubarer, vor allem aber durch hilfreiche Zusammenfassungen und Überleitungen leserfreundlicher geraten können. Diese Manko vermag leider auch der gegenüber dem sonstigen Format der Schrift eher dürftig geratene Schluß nicht wettzumachen. Gleichwohl bleibt diese eindringliche Studie ein Meilenstein für die Erschließung einer theologiegeschichtlichen Epoche, deren enorme Bedeutung erst langsam zu Bewußtsein kommt. *A. S.*

HANS HÜBNER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 2: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte. Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1993, 451 S., 89,– DM.

Zwei Jahre nach der Veröffentlichung des ersten Bandes seines Werkes „Biblische Theologie des Neuen Testaments – Prolegomena" (vgl. HK, Mai 1991, 242) legt nun der Göttinger evangelische Theologe den zweiten Band vor. Es ist hier nicht der Ort einer fachspezifischen Auseinandersetzung, wohl aber gilt es ein Buch anzuzeigen, das mit erstaunlicher Gelehrsamkeit, sprachbewußt und existentiell betroffen das spannungsvolle Gefüge der Paulinischen Schriften in der Erkenntnis auslegt, das deren Theologie sich von Verkündigung nicht ablösen läßt. Paulus sei als argumentierender Theologe der Rechtfertigung des Sünders immer dem geistgewirkten apostolischen Wort verpflichtet. Hübners hermeneutische Wortfelduntersuchungen lassen den *alttestamentlichen* Hintergrund ihrer Theologie, die Theozentrik ihres christologischen Denkens unabweisbar hervortreten. Besonders deutlich wird dieser heilsgeschichtliche Zusammenhang – auch noch in seiner schmerzlichen Widersprüchlichkeit gültig (Lk 2,34) – im Römerbrief, Kapitel 9–11 über die *bleibende* Berufung des erwählten Israel. Erst nach der größten Katastrophe des europäischen Judentums setzte seit 1945 auf christlicher Seite eine Neubesinnung auf das Verhältnis von Kirche und Synagoge ein. Sie führte endlich zur Anerkennung des eigenen, jüdischen Glaubensweges gegenüber dem Christentum. Trotzdem hält Hübner an der Verpflichtung zur *Judenmission* fest, ohne sich in dieser heiklen Frage ausdrücklich mit anderen theologischen Positionen *(Berthold Klappert, Friedrich-Wilhelm Marquardt, Franz Mußner, Clemens Thoma)* auseinanderzusetzen. Christliche Heilsgewißheit mag festzustellen meinen, daß nach dem Römerbrief „das Gesetz die rechtfertigende Kraft den Glauben abtreten muß." Ob aber dadurch das Gesetz und Israel in seiner *nachbiblischen* Glaubensgeschichte bis heute einen „theologischen Substanzverlust" erlitten haben, wie der Verfasser behauptet, kann einzig und allein jüdischer Glaube, jüdische Existenzerfahrung entscheiden. In der Auslegung des Ersten Korintherbriefes wird das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie thematisiert. Die Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Glaubens, dessen inkarnatorischer Grundzug, wird durch subtile Unterscheidungen herausgearbeitet. Die große Passage (1 Kor 13,8–13) über die Vorläufigkeit alles menschlichen Erkennens in verheißender Heilsfinalität kommt nicht zur Sprache. Innerhalb der Sinnerschließung des deuteropaulinischen Kolosserbriefes hätte mindestens *gefragt* werden müssen, in welcher Beziehung eine ins Kosmische ausgeweitete Christologie zur gegenwärtigen naturwissenschaftlichen und philosophischen Erfassung des kosmischen Geschehens steht. Ohne die auch schöpfungstheologisch geforderte *Weltvermittlung des Glaubens,* welche den harten wissenschaftlichen Diskurs einschließt, ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, daß sein Anspruch zu einem weltlosen theologischen Postulat herabsinkt. *W. S.*

JEAN-PAUL WILLAIME, La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain. Editions Labor et Fides, Genf 1992. 215 S.

Hinter dem Stichwort von der „protestantischen Gefährdetheit" („précarité protestante") verbirgt sich die Frage des Straßburger protestantischen Religionssoziologen Willaime, warum sich der Protestantismus trotz seines positiven Verhältnisses zur Moderne aus soziologischer Sicht als institutionell labil darstellt, warum er allem Anschein nach kaum Vorteile aus seiner ausgeprägten Offenheit und Liberalität ziehen kann. Seine Antwort: Weil der Protestantismus eine – soziologisch betrachtet – „zerbrechliche" („fragile") Religion sei. Mit anderen Worten: eine Glaubensgemeinschaft, die auf die Freiheit des Subjekts und individuelle Frömmigkeit setze, könne sich im Grunde nur einer gefährdeten Existenz erfreuen. Willaime sieht im Protestantismus soziologisch ein dreifaches Defizit: ein Defizit an *Institutionalität*, an *Sakralität* und an *Universalität.* Man kann diese Sichtweise in erster Linie als kritisch gegen den Protestantismus gewendet lesen. Man kann sie aber auch als Hinweis auf die Tragik verstehen, daß Kirchen, die nicht auf Autorität, sondern auf individuelle Glaubenserfahrung und Gemeindeautonomie setzen, sich selbst dadurch institutionell schwächen. Der Autor analysiert mit dieser Studie weit mehr als nur den Protestantismus. Er beschreibt ein konfessionsübergreifendes Spannungsfeld, in dem Protestantismus und Katholizismus bestimmte traditionelle Schwerpunkte setzen, die jeweils andere Seite aber auf die eine oder andere Weise immer auch präsent ist. Den katholischen Leser läßt dies indirekt die Position der eigenen Kirche besser verstehen. Nach der Lektüre dieses Buches über die institutionellen Schwächen des Protestantismus wünschte man sich – schon um nicht in eine problematische Idealisierung modernitätsfernerer Kirchen zu kommen – eine Studie über die „précarité catholique" – nämlich die des Subjekts. *K. N.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

JEAN-YVES CALVEZ, Morale sociale et morale sexuelle. In: Études, Band 378 Heft 5 (Mai 1993) S. 641–650.

Viel Beachtung fand in Frankreich der Beitrag des Chefredakteurs der Jesuitenzeitschrift Études, in der dieser die unterschiedlichen Argumentationsweisen der kirchlichen Moralverkündigung in *sozial-* bzw. *sexual*ethischen Fragestellungen darstellt und miteinander vergleicht. In der Sozialethik, so Calvez, unterscheide man sehr genau verschiedene Argumentationsebenen, in der Sexualethik tue man dies allem Anschein nicht; man kenne im wesentlichen nur die normative Unterscheidung zwischen *erlaubt* und *nicht erlaubt*. In der Sozialethik äußere man sich nicht mehr über jedes Detail oder nehme Entscheidungen vorweg. In *Sollicitudo rei socialis* weise Johannes Paul II darauf hin, daß die Kirche keine wirtschaftlichen oder politischen Systeme oder Programme vorschlage. In dem Maße, wie man gelernt habe, in der Sozialethik zwischen „Prinzipien" und deren „Anwendung", zwischen „Werten" und „konkreten Lösungen" zu unterscheiden, könne man feststellen, daß sich wieder mehr Zeitgenossen für die kirchliche Soziallehre interessierten. Man schätze die kirchliche Sozialverkündigung offenbar um so mehr, wie den Menschen innerhalb ihrer individuellen Situation das Feld der Anwendung selbst überlassen bleibe. Calvez äußert die Hoffnung, daß sich eines Tages, bei entsprechender Umorientierung in diesem Bereich, ähnliches auch auf dem Gebiet der Sexualethik einstellen könnte.

SUNDERMEIER, THEO. Erlösung oder Versöhnung? Religionsgeschichtliche Anstöße. In: Evangelische Theologie Jhg. 53 Heft 2 (1993) S. 124–146.

Der Autor führt die Unterscheidung zwischen „Versöhnungsreligion" und „Erlösungsreligion" als zwei Grundtypen von Religion ein, um sie für eine Deutung der Christentumsgeschichte fruchtbar zu machen. Als typische Erlösungsreligion macht Sundermeier den ursprünglichen Buddhismus namhaft, als Versöhnungsreligion die afrikanischen Stammesreligionen: Im ersten Fall handelt es sich um eine Religion, die den Einzelnen von der Bindung an die Welt weg zur Erlösung im Jenseits führen möchte, im anderen um eine an der Gemeinschaft und am Diesseits orientierte Religion. Das Christentum war nach diesem Schema in seinen Anfängen eine Versöhnungsreligion: „Die für die Erlösungsreligion kennzeichnenden Merkmale fehlen in der frühen urchristlichen Tradition." Zur Erlösungsreligion wurde das Christentum unter dem Einfluß der antiken religiösen Umwelt mit ihren Mysterienkulten und Erlösungssehnsüchten, wobei Sundermeier diese Entwicklung nicht als Überfremdung, sondern als „Teil des Inkulturationsprozesses der Evangelisierung in die hellenistische Welt hinein" versteht. Revidiert wurde dieser Prozeß dann wieder bei der Inkulturation des christlichen Glaubens in der Welt der Germanen, die traditionellerweise von einer Versöhnungsreligion geprägt war. Während das Luthertum das Element der Erlösungsreligion in den Vordergrund stellte, war der Calvinismus stärker vom Typ Versöhnungsreligion bestimmt.

Kultur und Gesellschaft

HAMMANN, WINFRIED / STROHMEYER, KLAUS, Großstadt am Stadtrand. Modell einer zukünftigen Stadtentwicklung. In: Kursbuch 112 (Juni 1993) S. 65–77.

Mit der Aufgabe, aus dem ehemals geteilten Berlin wieder *eine* Stadt zu machen, tritt das Thema „Städte bauen" – so der Titel des neuesten Kursbuches – in den Mittelpunkt des Interesses. Am Beispiel einer fiktiven, neu zu errichtenden Stadt am nordöstlichen Stadtrand Berlins setzen die Autoren sich mit Trends heutiger Stadtentwicklung auseinander. Über dem Streit über urbane Verdichtung im Stadtinnern drohe die öffentliche Aufmerksamkeit von der Außenentwicklung abgezogen zu werden. Der Gefahr einer zu hohen Verdichtung im Zentrum stehe die Gefahr der Zersiedelung der Stadtränder gegenüber. Seit Jahren erschöpfe sich der Städtebau in Reparatur, Sanierung und Modernisierung, dem Schließen von Brachen. Die Planung ganzer Städte sei kaum mehr gewagt worden. Das rühre auch von den negativen Erfahrungen her, die in den 60er Jahren mit den „Trabantenstädten" gemacht worden seien. Konsequenz: ein selbstverordnetes Utopieverbot der Architekten und Stadtplaner. Visionen seien verpönt, neue Städte könne es nicht geben. Während Städte heute bis zur Verwechselbarkeit entstellt würden, bedürfe die neue Großstadt einer (wieder-)erkennbaren, charakteristischen visuellen Gestalt. Wie die Stadt aussehen werde, hänge davon ab, ob es gelinge, die vielfältigen Egoismen, das glückverheißende Gewinn- und Karrierestreben um eines tragfähigen Konzeptes willen zu entschärfen und in einem offenen und flexiblen Prozeß auszubalancieren.

HUBER, WOLFGANG. Die Zukunft gewinnen. Wir brauchen ein planetarisches Ethos. In: Universitas Jhg. 48 Heft 6 (Juni 1993) S. 563–574.

Der Beitrag, in dem der Heidelberger evangelische Sozialethiker die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos darlegt, setzt sich gleichzeitig kritisch mit der Forderung Hans Küngs nach einem „Weltethos" auseinander. Unter planetarischer Ethik versteht Huber eine „Verantwortungsethik, die sich der Intensität und Extensität menschlichen Machtgebrauchs in der Gegenwart wirklich stellt". Eine solche Ethik müsse sich auf die Minimalbedingungen konzentrieren, „die um des Überlebens der Menschheit, der Bewahrung der Natur und des Lebensrechts künftiger Generationen willen nötig sind". Huber insistiert dabei auf der Unterscheidung zwischen Recht und Ethik und plädiert deshalb für ein „Höchstmaß an weltanschaulicher und religiöser Zurückhaltung" von Formulierungen gerade auch der Menschenrechte. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte deutet er als Resultat eines geschichtlichen Lernprozesses, der zu Ergebnissen von „relativer Universalität" geführt habe. Der Konsens über Menschenrechtsstandards und andere Elemente eines planetarischen Ethos könne nur durch die Besonderheiten von Kulturen und Religionen hindurch, nicht an ihnen vorbei entwickelt werden. Der Überschneidungsbereich, in dem sich die ethischen Überzeugungen unterschiedlicher Kulturen und Religionen treffen, sei zu stärken; aber Versuche, diesen Bereich zu bestimmen, „werden immer perspektivischen Charakter tragen".

Notizen

Für eine stärkere Beteiligung von Ordensleuten an der für Herbst 1993 geplanten Vollversammlung der Bischofssynode zum Thema Orden (vgl. HK, Januar 1993, 8 ff.) sprachen sich Ordensvertreter in verschiedenen Ländern aus. Der Generalsekretär der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO), der Karmelit Wolfgang Schumacher, meinte in einem KNA-Interview, es solle nicht nur über die Orden gesprochen werden, sondern mit ihnen. Dies gelte ganz besonders für die große Gruppe der Ordensfrauen. Ähnlich äußerte sich die US-amerikanische Ordensoberinnen-Konferenz LCWR in einer Erklärung zur Synode (Wortlaut in: Origins, 1.4.93, S.728 ff.): Die US-Ordensfrauen forderten den Zutritt zu den formellen Synodensitzungen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, sprach sich unterdessen öffentlich für eine Änderung des Synodenstatuts aus, um so eine stärkere Berücksichtigung gerade auch der Frauenorden zu ermöglichen.

Johannes Paul II. hat eine umfassende Neustrukturierung der ungarischen Diözesen vorgenommen. Dabei wurden zwei neue Bistümer geschaffen: Kaposvár im Südwesten des Landes und Debrecen-Nyíregyháza im vorwiegend reformierten Nordosten. Außer dem Bistum Szombathely und dem von Hajdúdorog für die ungarischen Katholiken des byzantinischen Ritus wurden die Grenzen aller bisherigen Diözesen neu gezogen. Das Erzbistum Esztergom wurde in Esztergom-Budapest umbenannt; die ungarische Hauptstadt war bisher formell nicht Bischofssitz. Das Erzbistum Kalocsa wurde in Kalocsa-Kecskemét umbenannt (Kecskemét ist die einwohnermäßig bei weitem größere Stadt), das Bistum Veszprém in Westungarn wurde zum Erzbistum erhoben.

Angesichts der sich weiter verschärfenden Sucht- und Drogenproblematik hat der Zentralrat des Deutschen Caritasverbandes seine Leitlinien zur Drogenpolitik und -gesetzgebung in der Bundesrepublik von 1989 konkretisiert und aktualisiert und Ende Mai veröffentlicht. Darin wird betont: der Vorrang für Prävention, die Absage an die einseitige Ausrichtung auf illegale Drogen in der Drogenpolitik, Konzentration auf die Beseitigung suchtfördernder Lebensbedingungen, eine deutlichere Differenzierung unterschiedlicher Interventionsformen und Hilfseinrichtungen sowie deren Regionalisierung zur Beschleunigung der Maßnahmen die Absage an Drogenfreiheit und Substitution als isolierte drogenpolitische Zielsetzungen, die Notwendigkeit der Differenzierung des Strafrahmens.

Gegen die Rede von den „goldenen Fesseln der öffentlichen Finanzierung", aus denen sich der Deutsche Caritasverband zugunsten einer „ehrenamtlichen Basiskultur" lösen solle, hat sich die Leiterin der Bischöflichen Studienstiftung „Cusanuswerk", Annette Schavan, vor der Vertreterversammlung des DCV in Leipzig im Mai gewandt. Wenn auf die Präsenz in klassischen Institutionen wie Krankenhäusern und Kindergärten verzichtet und eine Konzentration auf Notlagen verlangt werde, „für die es in unserer Gesellschaft noch keine eindeutigen Zuständigkeiten und Institutionen gibt", bedeute dies eine Abkehr von der Geschichte der Caritas. Frau Schavan warnte auch davor, „Kriterien der Kirchlichkeit zu entwickeln, die heute von vielen zu Recht als massive Engführung empfunden werden und die das Klima belasten".

Anläßlich des 65jährigen Bestehens der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) hat die Delegiertenversammlung eine Erklärung mit dem Titel „Akzente '93" erstellt und Ende Mai veröffentlicht. Darin heißt es: Wenn die Kirche beanspruche, Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen zu sein, müsse sie zu einer grundlegenden Neuorientierung beispielsweise im Verständnis und in der Verteilung von Ämtern, Macht und Verantwortung in der Kirche gelangen. Des weiteren fordert die kfd die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten und deren Recht auf Erhalt des Arbeitsplatzes im kirchlichen Dienst.

Im Juni hat der Schweizerische Evangelische Kirchenbund eine auf den Ergebnissen der Volkszählung von 1990 basierende Statistik zur Konfessionszugehörigkeit in der Schweiz veröffentlicht: Demnach verloren die evangelischen Landeskirchen in den vergangenen Jahren etwa 75000 Mitglieder. Insgesamt gibt es etwa 2,7 Millionen reformierte Kirchenmitglieder in der Schweiz. Damit hat sich das Verhältnis reformierter Schweizer zur Gesamtbevölkerung von 1980 noch 44,3 Prozent auf 40 Prozent verringert. Der Anteil der Katholiken verringerte sich im gleichen Zeitraum von 47,5 auf 46,1 Prozent. Dagegen verzeichneten die Freikirchen eine Zunahme von 2,9 auf 4,9 Prozent.

In einer Erklärung zum 20. Jahrestag der Verabschiedung der Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (vgl. HK, Mai 1993, 223) hat der Exekutivausschuß für die Leuenberger Lehrgespräche weiterführende Schritte zur Entwicklung der Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen in Europa gefordert. Genannt werden als Schritte zur Zeugnis- und Dienstgemeinschaft die gegenseitige kontinuierliche Information, gegenseitige Beratung, Konsultation und Visitation, Abstimmung und Durchführung gemeinsamer Vorhaben, Bereitschaft zum Konsens, Austausch von Personen einschließlich der Übernahme von Diensten in anderen Kirchen, gegenseitige Unterstützung, gemeinsame Hilfe für in Not geratene Menschen und die Integration fremdsprachiger und ausländischer Mitglieder in das örtliche Gemeindeleben. Diese Elemente gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes gebe es auf regionaler Ebene schon in manchen Formen; sie müßten der kirchlichen Öffentlichkeit stärker bekannt gemacht, gefördert, erweitert und vertieft werden.

Berichtigung

Im Juniheft der Herder-Korrespondenz ist im Beitrag von Professor Reiter über die Gentechnik durch einen technischen Fehler eine Zeile ausgefallen. Auf S.304, linke Spalte, letzte Zeile muß es richtig heißen: So wird man beispielsweise gegen die gentechnische Produktion von Impfstoffen gegen Malaria, Lepra und AIDS, von Humaninsulin, Interferon, TPA, ein Mittel zur Behandlung des Herzinfarktes, oder TNF, ein Mittel zur Krebstherapie, kaum etwas einwenden können. Danach auf derselben Seite muß es in der rechten Spalte in der 22. Zeile von unten statt „prädikative" Medizin richtig „prädiktive" Medizin heißen.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Michael Albus, Kirche vor dem Infarkt. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 160 S. 29,80 DM.

Hans Arnold, Europa am Ende? Die Auflösung von EG und NATO. Verlag Piper, München – Zürich 1993. 216 S. 19,90 DM.

Hans Bertram / Hiltrud Bayer / Renate Bauereiß, Familien-Atlas: Lebenslagen und Regionen in Deutschland. Karten und Zahlen. Verlag Leske + Budrich, Opladen 1993. 240 S. 48,– DM.

Otto Betz / Rainer Riesner, Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien/Brunnen Verlag, Gießen – Basel 1993. 221 S. 29,80 DM.

Harald Bilger, Die Menschheit im Umbruch. Zur Notwendigkeit neuer Lebensgestaltungen. S. Hirzel, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1993. 144 S. 29,– DM.

Egon Brandenburger, Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1993. 381 S., 79,– DM.

Siegfried R. Dunde (Hg.), Wörterbuch der Religionspsychologie. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 368 S. 78,– DM.

Heinz-Joachim Fischer / Stephan Otto Horn / Walter Kasper / Hermann Josef Pottmeyer, Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt. Communio Verlag, Köln 1993. 87 S. 14,– DM.

Hubertus R. Drobner, „Für euch bin ich Bischof". Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. Augustinus-Verlag, Würzburg 1993. 140 S. 28,– DM.

Jörg Giloy / Walter König, Kirchensteuerrecht in der Praxis. Luchterhand Verlag, Neuwied 1993. 221 S. 56,– DM.

Hans-Jürgen Goertz, Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit. Band 20 der Enzyklopädie Deutscher Geschichte. Oldenbourg Verlag, München 1993. 149 S. 28,– DM.

Herbert Gutschera / Joachim Maier / Jörg Thierfelder (Hg.), Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch. Quell Verlag, Stuttgart 1993. 392 S. 64,– DM.

Georg Hilger / George Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion. Kösel-Verlag, München 1993. 328 S. 34,– DM.

Adolf Holl, In Gottes Ohr. Siebzehn Übungen in Kirchenkritik. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 140 S. 29,80 DM.

Josef Homeyer, Aufbruch zu neuer Gemeinschaft. Kirche in nachchristlicher Gesellschaft. Bernward Verlag, Hildesheim 1993. 150 S. 24,80 DM.

Arnold Hottinger, Islamischer Fundamentalismus. Ursprünge – Formen – Gefahren. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn/Wilhelm Fink Verlag, München 1993. 207 S. 48,– DM.

Christian J. Jäggi, Nationalismus und ethnische Minderheiten. Orell Füssli Verlag, Zürich 1993. 281 S. 44,– DM.

Theo Kobusch, Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 300 S. 48,– DM.

Walter Lesch / Georg Schwind (Hg.), Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 168 S. 36,– DM.

Bernard McGinn / John Meyendorff / Jean Leclercq, Geschichte der christlichen Spiritualität. Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Erster Band. Echter Verlag, Würzburg 1993. 488 S. 68,– DM.

Sighard Neckel, Die Macht der Unterscheidung. Beutezüge durch den modernen Alltag. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1993. 211 S. 14,90 DM.

Ursula Pasero / Friederike Braun (Hg.), Frauenforschung in universitären Disziplinen. „Man räume ihnen Kanzeln und Lehrstühle ein ..." Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 259 S. 44,– DM.

Werner Raith, Eiszeit im Vatikan. Johannes Paul II. und seine Kritiker. Knesebeck Verlag, München 1993. 125 S. 28,– DM.

Jean-Claude Schmitt, Heidenspaß und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter. Campus Verlag, Frankfurt 1993. 174 S. 48,– DM.

Harald Schroeter. Kirchentag als vor-läufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 437 S. 59,80 DM.

Phyllis Trible, Gott und Sexualität im Alten Testament. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 240 S. 34,– DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 7/1993

Roman Bleistein SJ: Die Erben der Antiautorität – *Josef Fuchs SJ:* Was heißt „Gottes Gebot"? – *Peter Neuner:* Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft – *Johannes Reiter:* Tierversuche und Tierethik – *Georg Langenhorst:* Transformation des „katholischen Romans". Brian Moore und David Lodge – *Hermann Pius Siller:* Kirchenreform – *Rainulf A. Stelzmann:* Das Problem der Heiligkeit in unserer Zeit. Die Romane Anne Tylers und Ann Patchetts.

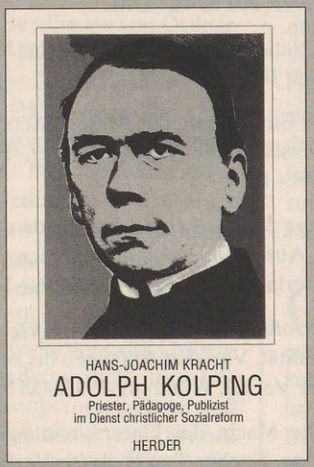
DIAKONIA
Heft 3/1993

Schwerpunkt: Männer

Peter F. Schmidt Neue Manns-Bilder? Auf dem Weg zu einer Emanzipation der Männer – *Brigitte Kahl:* Kain und Abel: Von Geburt und Wiedergeburt des Mannes – *Gotthard Fuchs:* Theologische Männerforschung: ein Gebot der Stunde – *Walter Hollstein:* Die „starken" Männer – von den Frauen in Frage gestellt – *Othmar Keel:* Wie männlich ist der Gott Israels? – *Harald Schützeichel:* Homosexualität im Mann – *Ingrid Klein/Rudolf Schwarzenberger:* Die Männer und die Frauen in der Kirche. Ein Gespräch.

Verlag Herder Freiburg

Zeugen des Glaubens



Die umfassende, grundlegende Biographie des großen katholischen Sozialreformers. Wegen des noch nie in solchem Umfang verarbeiteten Quellenmaterials ist diese Biographie ausgesprochen informativ und gerade dadurch interessant. Dieses Buch dürfte das grundlegende Standardwerk zum Leben Adolph Kolpings werden.

NEU: 720 Seiten, gebunden, DM 148,–
(unverbindliche Preisempfehlung)
ISBN 3-451-21327-3



Ein bewegendes Zeitzeugnis: spannend wie ein Kriminalroman, zugleich getragen von unverbrüchlicher christlicher Hoffnung. Ein detailreiches Mosaik aus bewegter Zeit, eines Landes und einer Kirche im Umbruch. Innerkirchliche Querelen, vor allem aber die politischen Wirren und Auseinandersetzungen in San Salvador lesen sich wie ein Thriller.

NEU: 340 Seiten, Paperback, DM 39,80
ISBN 3-451-23095-X

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Hoyerswerda, Mölln, Solingen...

Warum?



192 Seiten, Paperback, DM 32,–
ISBN 3-451-23238-3

Es ist kalt auf Deutschlands Straßen!

Wolfgang Huber, ein renommierter Ethiker, legt mit diesem Buch den Finger auf wunde Stellen, wo wir uns schon fast an die Brutalität gewöhnt haben. Er zeigt was wir tun können gegen die tägliche Gewalt in Familien, Schulen, Asylantenheimen, Medien oder im Leistungssport. Ein klares Bekenntnis zur Unantastbarkeit der menschlichen Würde - eine mutige Stimme in der täglichen Sprachlosigkeit.

In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 8 47. Jahrgang August 1993

Das postmoderne Subjekt weiß, daß jeder Weg zur Wirklichkeit durch die radikale Pluralität unserer verschiedenen Sprachen führen muß.

David Tracy

Katholisch im Plural

Von Pluralität ist heute in der katholischen Kirche in der Regel auf zweierlei Weise die Rede, und in beiden Fällen sieht es so aus, als handele es sich dabei um ein die Kirche allenfalls in ihren Außenbeziehungen tangierendes Phänomen. In der viel verwendeten Redeweise von der „Kirche in pluraler Gesellschaft" stehen Kirche und Christentum als *ein* Bereich einer *Vielzahl* von außerkirchlichen, nicht-christlichen, weltlichen Bereichen gegenüber. Unter dem Stichwort „Kirche innerhalb eines vielfältigen Christentums" geht es um die besondere Stellung der katholischen Kirche als Teil der in viele Kirchen, Konfessionen und Denominationen gespaltenen Christenheit und die damit verbundenen ökumenischen Chancen wie Probleme.

Dabei wird leicht übersehen, daß sich die katholische Kirche schon längst selbst ausgesprochen plural ausnimmt. Pluralität ist beileibe nicht etwas, was erst dort herrscht, wo die einenden Symbole und Strukturen dieser Kirche nicht, nicht mehr oder noch nicht hinreichen. Um es mit Begriffen der Medienpolitik zu sagen: Die katholische Kirche agiert nicht nur unter den Bedingungen einer kirchlichen *Außenpluralität*, sondern ist faktisch selbst äußerst *binnenplural*.

Warum diese pauschale Abwehrhaltung gegenüber allem Pluralen?

Das hindert jedoch manchen nicht daran, eine merkwürdige Scheu an den Tag zu legen, wenn es darum geht, dieser Tatsache offen ins Auge zu sehen und sich mit den Konsequenzen für das kirchliche Leben unvoreingenommen auseinanderzusetzen. Wer sich für die Bejahung von Pluralität in der Kirche ausspricht, gerät schnell in den Verdacht, er wolle die Kirche an jenes pseudoaufklärerische Pluralitätsdogma ausliefern, das Wahrheit nur in radikal subjektivierter Form kennt, bzw. Glaube und Kirche den Gesetzen blanker Beliebigkeit unterwerfen.

Eine solche pauschale Abwehrhaltung gegenüber dem Pluralen verrät ein erhebliches Maß an *Verunsicherung* angesichts erlebter, aber nur wenig bewältigter Vielfalt. Diese Abwehrhaltung kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Quelle heute feststellbarer Pluralität in der Kirche nicht in erster Linie vermeintliche postmoderne Beliebigkeit ist, sondern daß diese sich als unvermeidliche Folge aus der *Geschichtsverflochtenheit* von Christentum und Kirche ergibt. Das frühe Christentum setzte theologisch und frömmigkeitsgeschichtlich eben andere Akzente als das ausgehende Mittelalter, die gegenreformatorische Kirche des 16. andere als die antiliberal und antisozialistisch auftretende Kirche des 19. Jahrhunderts.

Mit dem interessanten Unterschied, daß heute weniger jene Pluralität als bedrohlich erlebt wird, die sich *diachron* nacheinander in 2000 Jahren entwickelte, sondern jene, die sich heute *synchron* dadurch ergibt, daß Glaube und Religion in den westlichen Industrieländern radikal zur Privatsache geworden sind und immer mehr Gläubige sich anheischig machen, selbst zu entscheiden, was ihnen plausibel und für ihr Leben förderlich erscheint. Pluralität, die sich auf Grund von inzwischen gleichsam kanonisierten Spannungen wie etwa zwischen dem Schmerzensmann der Gotik und dem Christ-

könig der zwanziger Jahre, dem Jesus-Bild im Markus- und dem im Johannesevangelium, dem neogotischen Quasi-Dom des 19. Jahrhunderts und dem nachkonziliaren Zentralbau aus Beton der 70er Jahre, zwischen *Angelus Silesius* und *Wilhelm Willms* ergeben, wird als weniger problematisch empfunden als jene, die entsteht, weil jeder glaubt, nach „seiner Façon selig werden zu können".

Innerkirchliche Pluralität ist somit heute mehr bzw. etwas anderes als das historisch gewachsene Nebeneinander von unterschiedlichen, aber historisch-organisch gewachsenen Ausdrucksformen des Glaubens und des Kircheseins. Das Besondere an heutiger Pluralität ist weniger die Fülle unterschiedlicher Ausdrucksmöglichkeiten als solche als vielmehr die Art und Weise, mit der der einzelne Gläubige sich dieser Vielfalt gegenüber verhält. Mit anderen Worten: der *Modus der Wahl (Peter L. Berger)* gibt der Vielfalt erst die besondere Qualität heutiger Pluralität. Viele Zeitgenossen lassen sich nun einmal in der Regel weniger denn je durch das bestimmen, was ihrer individuellen Wahl als bereits traditionell festgelegt oder autoritativ entschieden vorausliegt.

Dezidierter Anti-Pluralismus muß an den selbstgesteckten Zielen scheitern

Kaum irgendwo wird die damit automatisch gegebene innerkirchliche Pluralität so deutlich wie in der Art und Weise, wie heute Gottesdienst gefeiert wird. Der anglikanischen Unterscheidung von *high church* und *low church* nicht unähnlich, zerfällt das gottesdienstliche Geschehen in den katholischen Pfarrgemeinden landauf, landab in höchst unterschiedliche, mal stärker „katholisierende", mal stärker „protestantisierende", einerseits traditionsbetonte, andererseits reformorientierte Formen, Inhalte und Stile samt allen denkbaren Zwischenformen. Weit über das hinaus, was sich mit der Zusammensetzung der Gemeinde sowie regionalen und persönlichen Eigenheiten erklären ließe, erreichen diese Unterschiede zuweilen ein Ausmaß, daß man sich durchaus fragen kann, ob die Einheit des gottesdienstlichen Geschehens in der Vielfalt noch zu erkennen ist.

Und selbst eine Eucharistiefeier, die sich bereits als Antwort auf diese Pluralität wieder mehr an der Objektivität des Ritus orientiert als an der Individualität gottesdienstlicher Bedürfnisse, wird ihrerseits als Ausdruck von Pluralität wahrgenommen und weniger als erfolgreicher Versuch, sich ihr zu widersetzen. Auch der pluralitätsfeindlichste Fundamentalist entgeht eben dieser Pluralität nicht, er bekräftigt sie nur, verlängert die Palette der Angebote – wenn auch gegen seinen erklärten Willen.

Insofern ist es auch kein Zufall, wenn gerade diejenigen, die sich am entschiedensten gegen ein vermeintliches Zuviel an Pluralität in der Kirche wenden, in vielen Fällen ihrerseits zusätzlich pluralisierend, vor allem polarisierend wirken: Umstrittene *Bischofsernennungen* bringen Bistümer an den Rand des Zerbrechens. Und auch der neue Weltkatechismus hat die inneren Spannungen, unter denen die katholische Kirche gegenwärtig leidet, und das Ausmaß an Pluralität etwa in der Theologie eher noch einmal deutlicher hervortreten lassen anstatt einend zu wirken.

Gerade die Situation bei den katholischen Traditionalisten ist ein Beweis dafür, daß dezidierter Anti-Pluralismus an den selbst gesteckten Zielen scheitern muß und bestenfalls als belächeltes Überbleibsel einer überholten Epoche sein Leben fristet. Wie weit inzwischen die kirchenoffiziell zugelassene Pluralität in dieser Hinsicht geworden ist, wurde französischen Katholiken erst unlängst wieder deutlich, als der frühere Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz und Erzbischof von Lyon, Kardinal *Albert Decourtray*, Ende Juni erstmals drei im bayrischen Wigratzbad (Bistum Augsburg) ausgebildete Priesteramtskandidaten der traditionalistischen Priesterbruderschaft St. Petrus im vorkonziliaren Ritus zu Priestern weihte. Können die wachsweichen Vereinbarungen mit den Ex-Lefebvrianern nicht den Eindruck aufkommen lassen, in der katholischen Kirche herrsche ein gewisses Maß an amtlich sanktionierter Beliebigkeit – und zwar nicht etwa subversiv am Rande, sondern mit Billigung und Förderung höchster Stellen?

Man muß andererseits nicht nur an diese, von vielen in der Kirche als höchst problematisch empfundene Entwicklung denken, wenn es um das inzwischen erreichte Ausmaß an Pluralität etwa auf liturgischem Gebiet geht. Die Tendenz geht auch in dem Maß zu größerer Vielfalt, wie die Notwendigkeit zu vermehrter *Inkulturierung liturgischen Handelns* nicht nur in den ehemaligen Missionsländern betont wird. Auch wenn man sich im Fall der zaïrischen Liturgie etwas weniger Zögerlichkeit bei der Approbation durch Rom gewünscht hätte – hinter die mit der Anerkennung dieser regionalen Liturgie eingeschlagene Richtung kann niemand zurück. Die Zeichen stehen allgemein unübersehbar auf einer den jeweiligen kulturellen Kontext ernster nehmende liturgische Sprache.

Partikularismen haben Konjunktur

Die innere Pluralisierung der katholischen Kirche bleibt aber nicht bei liturgischer Vielfalt und Frömmigkeitsstilen stehen. Einer der *strukturell* bedeutsamsten Schritte auf mehr innerkirchliche Pluralität hin war die Erhebung des Opus Dei zur *Personalprälatur* durch Johannes Paul II. im Jahre 1982. Neben die territoriale Kirchenstruktur, bestehend aus Diözesen und Pfarreien, schiebt sich unmerklich eine *personale Kirchenstruktur* neuen Typs bzw. der Wunsch danach. Daß auch andere geistliche Bewegungen den kirchenrechtlichen Status des Opus Dei für sich anstreben, ist kein Geheimnis. Offen eingefordert hat ihn für sich und seine Anhänger bis zu seinem Tod Traditionalistenführer *Marcel Lefebvre*. Und auch in der Diskussion um eine mögliche, indessen jedoch verworfene gruppenweise Eingliederung enttäuschter, weil die Prie-

sterweihe für Frauen ablehnender Anglikaner in der Kirche von England, geisterte diese Rechtsform als Möglichkeit herum.

Aber auch unterhalb des Schrittes einer strukturellen Verselbständigung von Geistlichen Bewegungen in Form einer Personalprälatur hat man es gegenwärtig mit einer zunehmend *vielfältigeren kirchlichen Landschaft* zu tun. Die territorialen Strukturen konkurrieren zunehmend mit personalen, stark vom Laienelement geprägten und traditionelle Standesunterscheidungen (Kleriker – Laien, Ordensleute – Weltchristen, Frauen – Männer, Alt – Jung, Akademiker – Arbeitnehmer usw.) übergehenden Bewegungen und Gemeinschaften, die für sich z.T. strukturelle Berücksichtigung einfordern. Priester – sofern sie Mitglieder dieser Gruppierungen sind oder sich ihnen auf die eine oder die andere Weise verbunden fühlen – geraten nicht selten in Interessenkollision mit ihren Aufgaben als Diözesanpriester. *Partikularisierende Tendenzen* lassen die universelle kirchliche Sendung in den Hintergrund treten. Das spirituelle Profil der Kirche als ganzer verblaßt, während partikulare Spiritualitäten Konjunktur haben.

Die zunehmende Pluralität in den Strukturen und Sozialformen ist damit indes nicht erschöpft. Durch die Öffnung der Grenzen nach Osten treten die „unierten" Kirchen als ein nur allzu oft übersehener Teil der katholischen Kirche wieder deutlicher in den Blick. Die Zahl der Länder, in denen neben der „lateinischen" auch eine mehr oder minder starke „unierte" Hierarchie besteht, ist gar nicht so gering. Die Existenz dieser Kirchen zeigt, daß die katholische Kirche vor aller theologischen Pluralität bereits ihrer Verfaßtheit nach vielfältiger ist, als ihre „lateinische" Spielart davon realisiert. Angesichts der Auseinandersetzung um die *Ehelosigkeit der Priester* z.B. ist es nicht ohne Belang, wenn in den meisten Ostkirchen, die in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehen, die Priesterehe unstrittiges Faktum ist.

Die Gebiete, auf denen man heute eine zunehmende Pluralisierung feststellt bzw. in denen die faktisch vorhandene und historisch nicht einmal in allen Fällen wirklich neue Pluralität als Möglichkeit zur individuellen Wahl deutlicher wahrgenommen wird, sind – wie man sieht – zahlreich. Wo immer die Ursachen dafür im einzelnen liegen – die katholische Kirche hat insgesamt eine Entwicklungsstufe erreicht, die schon sehr viel früher angelegt war, aber durch massive Gegenbewegungen zunächst abgeblockt wurde. In dem Maße, wie sie sich bis zur Mitte dieses Jahrhunderts von der sie umgebenden Moderne in wesentlichen Zügen distanzierte und sich aus einem „Anti-" heraus definierte, konnte sie sich in dem Glauben wähnen, von der neuzeitlichen Wende zum Subjekt nicht tangiert zu werden. Mit der Bejahung der *Gewissensfreiheit* sowie der vom Konzil in seiner Pastoralkonstitution urgierten *relativen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten* ist dieser Weg jedoch verbaut.

Pluralität kann indes für die Kirche *kein Wert an sich* sein. Um die Notwendigkeit, immer wieder auch Grenzen dieser Vielfalt zu markieren, kommt man also nicht umhin. An sich ist dies auch weit weniger strittig, als es unter dem Eindruck konkreter Streitfälle erscheint. Strittig ist vielmehr, auf welche Weise sich die kirchliche Gemeinschaft über die anzuwendenden Grenzen verständigt und wann im Einzelfall diese Grenzen erreicht sind. Die Aufgabe, kirchliche Einheit zu bewahren, war insofern noch nie so schwierig und zugleich so notwendig wie unter Bedingungen, in denen *zentrifugale Kräfte* manche Ortskirchen zu mehr Eigenständigkeit drängen, in denen Selektivität im Umgang mit der kirchlich verkündeten Glaubenslehre nicht von vornherein ins Unrecht gesetzt, sondern zunächst einmal als typischer Ausdruck individualisierter Lebensverhältnisse angesehen wird. Andererseits könnte sich gerade die katholische Kirche mit ihren vergleichsweise starken und stabilen Institutionen und ihrem ausgeprägten Sensus für die Einheit in Glauben, Sakramenten und Leitung *mehr Gelassenheit* im Umgang mit der heutigen Pluralität zutrauen, als sie es faktisch tut.

Kirchliche Einheit unter Bedingungen der Pluralität

Pluralität ist – das gilt es wohl erst noch zu realisieren – vor allem in dem Maße nicht nur unvermeidlich, sondern unverzichtbar, wie man sich den *individualisierten* Verhältnissen gegenüber nicht grundsätzlich verweigern, wie man mit der *Gewissensfreiheit* der Gläubigen auf sittlichem sowie der *Autonomie der irdischen Wirklichkeit* auf politischem Gebiet ernst machen will. Der Pluralität in Theologie, Glaubenslehre und -verkündigung enge Grenzen zu ziehen, würde zum einen bedeuten, die je verschiedene und komplexe Lage in den jeweiligen Teilen der Erde zu negieren, in denen Christen ihren Glauben gemeinschaftlich leben; ohne die je kontextualisierte Gestalt von Glauben und Kirche kommt das Christentum nicht aus. Wo Menschen als Individuen wie auch als Kollektive miteinander kommunizieren, spielen zum anderen Unterscheidungen und Unterschiede in Sprache und Vorstellungswelt eine zentrale Rolle. Einheit *in* Vielfalt behindern hieße, diese grundlegend sprachliche, damit Pluralität und Wandelbarkeit einschließende Verfaßtheit menschlicher Aneignung von Wirklichkeit zu leugnen.

Das Bekenntnis zu legitimer Pluralität in der Kirche ist andererseits nur soviel wert, wie dies nicht nur den jeweiligen Ausschnitt pluraler Möglichkeiten meint, den man selbst vertritt bzw. den man selbst als verbindlich definiert. Der Ernstfall der Pluralität ist die Möglichkeit des anderen, sich für den eigenen Weg entscheiden zu können. Letzteres jedoch in den weit gesteckten Grenzen einer Gemeinschaft, die den Menschen nicht in seiner Freiheit beschneiden will, sondern ihm jene Verwurzelung in einer Tradition ermöglicht, ohne die seine Autonomie magersüchtige Ichbezogenheit bliebe.

Klaus Nientiedt

Gerecht?

LWB diskutiert Rechtfertigung militärischer Intervention

Mit verblüffender Leichtigkeit werde jetzt alles übersprungen, was seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges an ernsthaften Anstrengungen zur Überwindung der Institution des Krieges – theologisch, ethisch und politisch – unternommen worden sei, lautete der wohl schärfste Vorwurf; er stammte aus der Feder *Joachim Garsteckis*, dem Generalsekretär von Pax Christi (in: DAS, 9.7.1993). Aber auch andere sahen mühevoll und hartnäckig erkämpfte friedensethische Positionen und die kirchliche Option für Gewaltfreiheit gefährdet. Sollte die Formel der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen: „Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein" erneut umgeschrieben werden, der schwierig genug begonnene Weg des konziliaren Prozesses von der Lehre des „gerechten Krieges" hin zum „gerechten Frieden", um- oder gar zurückgeleitet werden?

Ausgelöst hatte die heftige Debatte um die Wiederbelebung und Aktualisierung der „Lehre vom gerechten Krieg" der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, *Gunnar Stålsett*, angesichts der Kriegsgreuel im ehemaligen Jugoslawien bei der diesjährigen Ratstagung des LWB Ende Juni im norwegischen Kristiansand.

In seiner Grundsatzrede hatte er nicht nur massive Selbstkritik geübt, indem er den Kirchen und ihren Führern vorwarf, sich unterschiedslos an dem „passiven Händeringen" der europäischen Regierungen zu beteiligen. Drängender noch war die Frage des Norwegers, ob denn die Kirchen wirklich ausreichend zum Ausdruck gebracht hätten, daß es nach theologischem Verständnis einen legitimen Punkt gebe, „von dem an es zur Verpflichtung wird, Gewalt anzuwenden, um individuell und kollektiv Leben zu retten?" Und dann erinnerte Stålsett, durchaus mit dem Hinweis auf problematische Ambivalenzen, an die „Tradition des gerechten Krieges", deren positive Intention dringend zu aktualisieren sei. Denn: „Es kommt ein Zeitpunkt, wenn Appelle für die Weiterführung eines deutlich mangelhaften Friedensprozesses zu Komplizenschaft im Krieg werden."

Zur Verdeutlichung seiner Position wies er auf ein im Frühjahr veröffentlichtes Grundsatzpapier aus der LWB-Studienabteilung hin, das sich unter dem Titel: „Krieg, Konfession, Konziliarität" um eine Neuinterpretation des Begriffes des gerechten Krieges im sechzehnten Artikel der „Confessio Augustana" bemüht. Die zentralen Aussagen des Papiers lauten: Zwar sind die klassischen Kriterien für den gerechten Krieg – der gerechte Grund, die Entscheidung durch eine ordentlich eingesetzte Regierung, die Entscheidung zu ihm nur als letzter Ausweg, die begründete Hoffnung auf Erfolg, die Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Schutz der Zivilbevölkerung – auf die „modernen Kriege" mit ihren Ursachen in sozialen und wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten und dem Austrag mit Massenvernichtungswaffen unmittelbar kaum anwendbar. In ihrer Funktion für die *„Beurteilung und Begrenzung kriegerischer Konflikte"* hätten sie jedoch bleibende Bedeutung.

Nachdem aus Gewalt Genozid und Anarchie geworden sind, so der LWB-Generalsekretär in seiner Rede bei der Ratstagung, könne er nicht mehr zu friedlichen Mitteln und Nichtintervention in Bosnien-Herzegowina aufrufen – das „geringere Übel einer Polizeiaktion" sei nun zu wählen, um dem Bösen Einhalt zu gebieten und den Frieden in Gerechtigkeit wiederherzustellen. Eine solche Polizeiaktion, hatte Stålsett bereits Anfang Dezember 1992 in einem Brief an UNO-Generalsekretär *Boutros Ghali* gefordert.

Nach den heftigen Diskussionen und entschiedenem Widerspruch, die die Tagung in Kristiansand bestimmten, verzichtete man in der Resolution des Lutherischen Weltbundes zu Jugoslawien auf die Rechtfertigung einer möglichen militärische Intervention.

Sicherlich hatten einige der Kritiker einen so dezidierten Appell zu militärischer Intervention – und auch noch unter Berufung auf die für viele schon beerdigt geglaubte „Lehre vom gerechten Krieg" – zumindest von Stålsett nicht erwartet. Steht doch für viele sein Namen bzw. seine Amtszeit gerade für das Bemühen, die nicht unbedingt dem Gedanken der Gewaltfreiheit nahestehende lutherische Tradition mit dem Gedanken des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zusammengebracht zu haben. Eine bei der Tagung des LWB-Exekutivkomitees im Juli 1986 in München verabschiedete Erklärung trug deutlich die Handschrift des seinerzeit eben erst ins Amt berufenen Generalsekretärs: Darin wurde die Einberufung einer weltweiten ökumenischen Friedensversammlung gefordert, vor allem aber wurden damals die Mitgliedskirchen aufgefordert, an die Stelle der Lehre vom gerechten Krieg eine Lehre vom gerechten Frieden zu setzen (vgl. HK, August 1986, 392).

Problematisch war nicht zuletzt der *Zeitpunkt* für die Wiederbelebungsversuche an einer Doktrin, die so oft gegen ihre ursprüngliche Intention zur bloßen Legitimation von Krieg und Gewalt mißbraucht wurde. Angesichts des offenkundigen Scheiterns sämtlicher politischer Bemühungen Europas, dem gleichermaßen sinnlosen und grausamen Krieg in Bosnien-Herzegowina mit seinen unvorstellbar hohen Opfern unter der Zivilbevölkerung Einhalt zu gebieten, scheinen ja militärische „Lösungen" per se eine hohe fast gefährliche Plausibilität zu besitzen. Endet der erst seit kurzem beschrittene Weg hin zu einer neuen Friedens- und Sicherheitspolitik in Europa mit der Erkenntnis, wenn es wirklich ernst wird, was eigentlich ja keiner mehr erwartet hatte, bleibt doch nur der Rückgriff auf die militärische Gewalt?

Ein allgemeines Ohnmachtsgefühl scheint den zugleich hoffnungsvollen

wie hohen Zielen der ökumenischen Friedensethik wenig Sympathie entgegenzubringen. So moniert Garstecki, Stålsett mache die falsche Offerte zur falschen Zeit. Sein Plädoyer für den „gerechten Krieg" laufe Gefahr, als Legitimationsformel für jeglichen Interventionismus mißbraucht zu werden.

Einmal mehr zeugt die Diskussion, die Stålsett ausgelöst hat, von den enormen Schwierigkeiten, angesichts der gegenwärtigen weltpolitischen Umbruchsituation – vor allem aber angesichts der Vielzahl der unerwartet ausgebrochenen ethnischen Konflikte – um eine friedensethische Neuorientierung zu ringen. Es geht um den Versuch einer Positionsbestimmung, bei der „der gerechte Frieden als Ziel" unumstritten ist, der Weg jedoch, diesen allererst herbeizuführen, weder politisch noch ethisch gefunden, geschweige denn erprobt ist.

Für diese Neuorientierung ist die Auseinandersetzung mit der sozialethischen Tradition und damit auch mit der Lehre vom gerechten Krieg, schon um der Vermittlung der sichtbar konträren friedensethischen Positionen willen, sicher notwendig und hilfreich. In der Rede vom „gerechten Krieg" muß jedoch immer die Geschichte des Mißbrauchs dieser Doktrin mitgedacht werden, um die große Gefahr der ideologischen Instrumentalisierung zur Hoffähigkeit von Krieg und Gewalt nicht aus den Augen zu verlieren. Aus dem aktuellen Sprachgebrauch sollte der „gerechte Krieg" daher besser gestrichen werden. *fo*

Signale

Die CDU und die Diskussion um das christliche Fundament

Kurz nacheinander fanden Ende Juni in Bonn zwei Veranstaltungen statt, bei denen es um den Stellenwert des Christlichen für die deutsche Politik im allgemeinen und für Profil und Programmatik der CDU im besonderen ging. Am 22. Juni hielt der „Kardinal-Höffner-Kreis" seine Gründungsversammlung ab, dem vor allem Unionspolitiker angehören und der nach Aussage seines Vorsitzenden, Arbeitsminister *Norbert Blüm*, ein „Forum engagierter Christen" an der Nahtstelle zwischen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft sein möchte (Rheinischer Merkur, 18. 6. 93). Am 25./26. Juni veranstaltete die CDU ein „Grundsatzforum", bei dem *Renate Köcher* vom Allensbacher Institut für Demoskopie, Bischof *Karl Lehmann*, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, und der stellvertretende EKD-Ratsvorsitzende, Landesbischof *Johannes Hempel* (Dresden), über die Bedeutung des Christlichen für unsere Gesellschaft referierten.

Das Forum sollte die bisherige Diskussion über den Entwurf zu einem neuen *CDU-Grundsatzprogramm* (vgl. HK, März 1993, 120 ff.) bündeln. In diesem Entwurf finden sich zur Frage nach dem „C" im Parteinamen etliche markante Absichtserklärungen. Gleich zu Beginn des Kapitels „Wir christlichen Demokraten" heißt es: „Das christliche Verständnis vom Menschen ist die Grundlage für unser politisches Handeln." Einige Abschnitte weiter wird dann formuliert, es sei die „besondere Selbstverpflichtung der CDU", für die christlichen Wertgrundlagen Deutschlands einzutreten und auch in einer „zunehmend säkularisierten Welt" dieses Fundament der freiheitlichen Demokratie zu bewahren und zu stärken.

Die Reaktionen von Parteimitgliedern und -gremien auf diese und ähnliche Formulierungen sind *recht unterschiedlich* ausgefallen. Die einen wünschen sich verbindlichere und inhaltlich deutlichere Aussagen über das christliche Verständnis vom Menschen als maßstabgebende Größe für das politische Handeln der CDU; andere empfinden die einschlägigen Sätze im Entwurf als zu dick aufgetragen und zu prätentiös und verweisen auf die Mehrheit der Nichtchristen in den neuen und den Rückgang der Kirchenbindung in den alten Bundesländern. Wieder andere geben in Äußerungen zu den C-bezogenen Passagen im Entwurf zum neuen Grundsatzprogramm vor allem ihre Verlegenheit und Unsicherheit angesichts der Selbstverpflichtung der CDU auf die christlichen Wertgrundlagen zu Protokoll. Damit spiegeln die Voten zum Entwurf die Diskussions- und Stimmungslage in der CDU im Blick auf ihr „hohes C" wider.

Diese Diskussion speist sich derzeit aus verschiedenen Quellen: Sie wird zum einen von der Gruppe in der Partei mitbestimmt, die von einem ausgesprochen christlich-konservativen Standpunkt aus der CDU vorwirft, sie habe sich – wie im übrigen auch weite Teile der Kirchen – zu ihrem Schaden längst dem herrschenden Zeitgeist angepaßt. Mancher trauert der Zeit nach, in der die CDU ihren Führungsnachwuchs aus dem Reservoir der katholischen Verbände und Vereinigungen schöpfen konnte und die Beziehungen zwischen dem katholischen Milieu und den C-Parteien einigermaßen selbstverständlich funktionierten. Schließlich gibt es auch die Sorge, grundsätzliche Wertfragen kämen im heutigen hektischen Politikbetrieb zu kurz und deshalb könne eine Neubesinnung auf das christliche Fundament der CDU als Herausforderung und Anstoß nichts schaden.

In welche Richtung sich der Höffner-Kreis innerhalb dieses Spektrums entwickelt, muß sich erst zeigen. Bleibt er ein locker organisiertes Gesprächsforum über politische Grundsatzfragen und das Verhältnis von Glaube und Politik oder führt der Weg mittelfristig zu einer Art „katholischer Arbeitskreis" als Pendant zum Evangelischen Arbeitskreis in der CDU? Wird er zu einem Sammelbecken unzufriedener katholischer CDU-Mitglieder, in dem man alten Zeiten nachhängt und Frustrationen ablädt oder versucht er, offen und ohne ideologische Scheuklappen die Probleme einer christlichen Partei in einem säkularer werdenden Umfeld aufzugreifen?
Bischof Lehmann hat bei seinem Referat auf dem Grundsatzforum der CDU unter anderem ins Stammbuch geschrieben, wenn sich eine Partei funda-

mental und programmatisch auf das Christliche berufe, könne sie nicht davon absehen, „daß die Berufung auf das christliche Welt- und Menschenbild zuerst und vor allem die gelebte Stärke dieses Glaubens voraussetzt". Der christliche Glaube sei kein Kapital, das man ewig abschöpfen könne, ohne selbst etwas zu investieren. Es kommt also vor allem auf das sachkundige politische Engagement von in Kirche und Glauben verwurzelten Christen an, nicht nur, aber gerade auch in der CDU. *ru*

Hoffnungen

Ein neuer Bischof für die niederländische Diözese Roermond

Bekanntlich macht eine Schwalbe noch keinen Sommer. Dieses Sprichwort gilt auch bei kirchlichen Personalentscheidungen. Aber für die katholische Kirche in den Niederlanden könnte sich die Mitte Juli erfolgte Ernennung des fünfzigjährigen Pfarrers und Domkapitulars *Frans Wiertz* zum neuen Bischof von Roermond als erster Schritt zur Verbesserung und Entkrampfung des massiv gestörten innerkirchlichen Gesprächsklimas erweisen. Der neue Bischof muß in der eigenen Diözese ein schwieriges Erbe antreten: Sein Vorgänger, Bischof *Johannes Gijsen,* wollte das Bistum zum katholischen Bollwerk gegen der kirchlichen Pluralisierung nach dem Zweiten Vatikanum wie gegenüber der gesellschaftlichen Säkularisierung machen. Mit seinem starren Kurs trieb er viele Priester und Laien in die innere Emigration und belastete die Arbeit der Bischofskonferenz. Im Januar trat er 60jährig aus gesundheitlichen Gründen von seinem Amt zurück.

Kurz nach dem Amtsverzicht von Bischof Gijsen sorgten dann die teilweise undurchsichtigen und unerquicklichen Vorgänge um den Rücktritt des Rotterdamer Bischof *Ronald Bär* (vgl. HK, April 1993, 212) für Unruhe in der katholischen Kirche der Niederlande. Der in seiner Diözese wie darüber hinaus angesehene und vor allem wegen seiner Gesprächsbereitschaft nach allen Seiten geschätzte Bischof reagierte mit seinem überraschenden Rücktritt auf Vorwürfe, er habe durch homosexuelle Beziehungen sein Zölibatsversprechen gebrochen. Im Fall Bär, der in den Niederlanden einige Wochen lang für Schlagzeilen sorgte, machte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Utrechter Erzbischof Kardinal *Adrian Simonis,* keine besonders gute Figur. Nach dem Amtsverzicht von Bischof Bär waren in den Niederlanden drei der insgesamt sieben Bistümer vakant.

Kaum hatte sich die Aufregung um den Bischof von Rotterdam wieder gelegt, eskalierten die Spannungen im Bistum Haarlem, das seit zehn Jahren von dem früheren Missionsbischof *Hendrik Bomers* geleitet wird. Nachdem bekanntgeworden war, daß Bomers ohne jede Konsultation mit den entsprechenden Stellen und Gremien die Errichtung eines Priesterseminars der Neukatechumenalen Bewegung im Bistum Haarlem genehmigt hatte, trat der für die Priesterausbildung zuständige Bischofsvikar vorzeitig in den Ruhestand; die Leitung des diözesanen Zentrums für die Ausbildung von Priestern und Diakonen trat geschlossen zurück. Die in der „Vereinigung von pastoral Tätigen" (VPW) zusammengeschlossenen Priester und Pastoralreferenten des Bistums forderten bei ihrer Jahrestagung im Mai den Bischof zum Rücktritt auf und verabschiedeten eine Erklärung, in der es u. a. heißt: „Wir schämen uns über die Art und Weise, in der Bischof Bomers seit fast zehn Jahren unser Bistum frustriert und entmutigt."

Inzwischen wurde eine fünfköpfige Kommission eingesetzt (sie besteht aus Priestern und Laien, die alle nicht aus dem Bistum Haarlem stammen), die bis zum 1. November die Probleme im Blick auf die Amtsausübung von Bischof Bomers analysieren und dem Bischof Vorschläge für seine zukünftige Amtsführung unterbreiten soll. Beschlossene Sache ist auch die Schaffung einer Arbeitsgruppe auf der Ebene der Bischofskonferenz, die den *Dialog* innerhalb der katholischen Kirche der Niederlande voranbringen soll. Sie soll untersuchen, welche Voraussetzungen geschaffen werden müssen, damit der Dialog zustande kommt.

Der neue Bischof von Roermond paßt in dieses Bild. Frans Wiertz äußerte bei einer Pressekonferenz kurz nach seiner Ernennung, er sei nicht glücklich über die Polarisierung im Bistum Roermond; es sei nicht gut, wenn Gruppen über längere Zeit keinen Kontakt mehr miteinander hätten. Dem neuen Bischof, der seit seiner Priesterweihe in der Pfarrseelsorge tätig war, geht der Ruf voraus, ein gesprächsbereiter, kommunikationsfähiger Priester zu sein, der mit Menschen umgehen kann. Man wird abwarten müssen, wie die noch ausstehenden Ernennungen für Rotterdam und Breda ausfallen (in Breda amtiert Bischof *Hubert Ernst* seit seinem Rücktritt im Sommer 1992 als Apostolischer Administrator und hat sich gerade in den letzten Monaten als entscheidende Stütze der Bischofskonferenz erwiesen). Aber es ist zu hoffen, daß der Papst auch für diese beiden niederländischen Diözesen Bischöfe ernennen wird, die nicht schon durch ihre Person und ihren Stil für neue Konfrontation sorgen, sondern ausgleichend wirken können.

In *Flandern* hat der interdiözesane Pastoralrat vor einigen Monaten einen eindringlichen Aufruf zum innerkirchlichen Dialog veröffentlicht (vgl. HK, Juni 1993, 280 ff.). In der *Bundesrepublik* erweist sich das Dialogpapier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken als wichtiger Katalysator für den vielfachen Wunsch nach einem offenen Gespräch über anstehende Probleme der Kirche und ihres Auftrags in einer religiös nicht einfach unsensiblen, wohl aber dem gelebten Christentum weithin entfremdeten Gesellschaft. Auch in der katholischen Kirche der Niederlande führt am Dialog kein Weg vorbei, auch wenn er angesichts der sehr unterschiedlichen Kirchenbilder und Glaubensverständnisse nicht einfach ist. *ru*

Neue Stufe

Die gegenwärtige Diskussion über die Zulassung von Frauen zum Diakonat

Wenn der Eindruck nicht gänzlich täuscht, erreicht die Frage nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat in der katholischen Kirche derzeit eine neue Stufe der Intensität. Angesichts der großen Zahl entsprechender Vorstöße in den letzten Jahren kann niemand mehr ernsthaft der Ansicht sein, hier handele es sich um eine Forderung, die allenfalls an bestimmten Rändern der Kirche Zustimmung findet. Im Ton ausgesprochen wohlwollend, wenn auch in der Sache auf weiterhin ausstehende Klärungen hinweisend, reagierte Anfang Juni der Rottenburger Bischof *Walter Kasper* auf einen Antrag der Frauenkommission seiner Diözese (Leitung: Ordinariatsrätin *Therese Wieland*) auf Zulassung von Frauen zur Ausbildung und zur Weihe zu Diakoninnen. Auch sagte Kasper zu, den Antrag an die Deutsche Bischofskonferenz weiterzuleiten. Auch die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz wird sich offenbar demnächst mit dieser Frage befassen.

Andererseits ist die Diskussion um die Stellung der Frau in der Kirche über die Diakonatsfrage in gewisser Weise bereits hinweggegangen. Wenn sich heute eine Diözesansynode oder ein diözesanes Forum zum Diakonat von Frauen positiv äußert, hat dies den Charakter des Spektakulären längst verloren. Immerhin wurden die Wege dazu bereits von der Würzburger Synode vor 20 Jahren geebnet. Auch das sogenannte „Dialogpapier" aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken sieht zwar die Frage nach dem Diakonat „weiter auf der Tagesordnung", hält sich aber nicht lange dabei auf. Die Stoßrichtung geht weiter: Man möchte die *Ordinationsfrage* insgesamt nicht länger „tabuisiert" sehen. Außerdem wird man bei der Diskussion um die Zulassung von Frauen zum Diakonat unweigerlich von den theologischen und praktischen Schwachstellen des vom Zweiten Vatikanum wieder eingeführten Ständigen Diakonats (vgl. HK, September 1985, 428ff.) eingeholt, die durch die Zulassung von Frauen nicht mir nichts dir nichts vom Tisch wären.

Was der Wunsch nach dem Diakonat, der zunehmend häufiger geforderten Zulassung von Frauen zur Priesterweihe voraus hat, ist die Tatsache, daß es keine neuere Festlegung des kirchlichen Lehramtes gegen die Zulassung von Frauen zum Diakonat gibt. Von der Erklärung der römischen Glaubenskongregation von 1977 zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (vgl. HK, März 1977, 151ff.) ist die Diakonatsfrage nicht betroffen. Lediglich Can. 1024 des Kirchenrechts („Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann") stünde einer Zulassung entgegen.

Sieht man einmal von der historischen Frage nach dem Frauendiakonat ab, dreht sich die Diskussion im wesentlichen um die amtstheologische Zuordnung. Gegner der Zulassung zum Diakonat argumentieren gerne mit der *Einheit des kirchlichen Weiheamtes*: Die Zulassung von Frauen zum Diakonat, warnen sie, würde unweigerlich auch ihre Zulassung zum Priestertum nach sich ziehen. Manche Befürworter des Diakonats für Frauen reden nicht gerne von der Einheit des Weiheamtes, um so nicht die Gegner zusätzlich in ihren Befürchtungen zu bestätigen.

Die Rottenburger Frauenkommission argumentiert stärker von einem Amtsverständnis her, das die Engführung auf das Priesteramt zu überwinden sucht und von einer *Vielfalt von Ämtern und Diensten in Kirche und Gemeinde* ausgeht. Mit anderen Worten: ein Junktim zwischen Diakonat und Priestertum soll es nicht geben. Schon um der Eigenständigkeit des Diakonatsamtes willen wäre es im übrigen problematisch, als Gegner wie als Befürworter des Frauendiakonats allzu sehr auf dieses Junktim zu setzen, auch wenn damit die Ordinationsfrage natürlich nicht auszuhebeln ist.

Bei aller Betonung der Vielfalt der Ämter läßt sich die Einheit des Weiheamtes natürlich nicht in Frage stellen. Ist es dann sinnvoll – wie es erst Anfang Juli wieder die Dresdner Religionsphilosophin *Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz* tat –, sich für die Zulassung von Frauen zum Diakonat auszusprechen, ihre Zulassung zum Priestertum aber unter Verweis auf das biblische Zeugnis abzulehnen? Gerl-Falkowitz kann sich jedoch offenbar immerhin vorstellen, daß die Kirche in dieser Frage zu einem anderen Urteil kommt als das frühe Christentum, ohne daß damit das Abendmahl „verraten" würde.

Ob die Zulassung zum Diakonat nun tatsächlich die Vorstufe zur Zulassung zur Priesterweihe sein und als solche angestrebt wird oder nicht – soviel sollte jedem in diesem Zusammenhang in den letzten Jahren deutlich geworden sein: Als Reservoir für diejenigen, die der Frauenordination in anderen Kirchen aus dem Weg gehen wollen, eignet sich die katholische Kirche letztlich nicht, auch wenn es gegenwärtig etwa im Zusammenhang mit den Übertrittsabsichten von anglikanischen Gegnern der Frauenordination zuweilen so aussehen mag. Wer heute katholisch wird bzw. werden möchte, weil er die Ordination von Frauen in seiner bisherigen Kirche ablehnt, könnte sich möglicherweise bald in seiner neuen kirchlichen Heimat mit dem gleichen schmerzlichen Diskussions- und Klärungsprozeß konfrontiert sehen. *nt*

Parteitaktik

Frankreichs Parlament votierte zugunsten von finanziellen Zuwendungen an die privaten Schulen

Es könnte alles so einfach sein für die Bewertung und Kommentierung der Vorgänge: Da gelingt es in Frankreich den Parteien der bürgerlichen Opposition, die bisher regierenden Sozialisten

bei den letzten Parlamentswahlen um Längen zu deklassieren. Und in einem der ersten gewichtigeren Gesetzesvorhaben der neuen Mehrheit in der Assemblée Nationale bringt sie – gegen den erbitterten Widerstand der arg dezimierten Links-Opposition – die Abänderung der „Loi Falloux" aus dem Jahre 1850 und anderer Gesetze durch, mit denen bisher die Finanzierung privater, in Frankreich mehrheitlich katholischer Schulen eng begrenzt worden war. Also doch eine Koalition aus bürgerlich-liberaler Regierungsmehrheit und katholischer Kirche gegen sozialistische Laizisten?

Mancher Franzose auf der politisch rechten Seite des politischen Spektrums sähe es zweifellos gerne so. Dennoch war das Bemühen kirchlicher Offizieller zu spüren, sich nach dieser für den Bestand des kirchlichen Schulwesens in Frankreich überaus wichtigen Parlamentsentscheidung nicht unkritisch vor den Karren der jetzigen Regierungsmehrheit spannen zu lassen und damit einen Streit („guerre scolaire") mit den Laizisten vom Zaune zu brechen, der ähnlich wenig in die politische Landschaft gepaßt hätte wie die „querelle scolaire" Mitte der 80er Jahre. Denn soviel wissen auch die Sozialisten: Die gesetzliche Knebelung privater Schulen im Namen der laizistischen „égalité" findet kaum die Billigung der öffentlichen Meinung.

So sehr man sich kirchlicherseits auch für die Rechte der kirchlichen Schulen einsetzt, in einen prinzipiellen Gegensatz zu den öffentlichen Schulen möchte man sich schon deshalb nicht hineinmanövrieren, weil auch unter Katholiken die Zahl überzeugter Anhänger der öffentlichen Schulen nicht gering ist. Im übrigen weiß man in kirchlichen Kreisen nur allzu gut um die besonderen Schwierigkeiten öffentlicher Schulen angesichts ihres hohen Ausländeranteils und des großen Anteils von Schülern aus sozial schwachen Milieus. Eine Kirche, die nur um den Vorteil der eigenen Schulen bemüht wäre, würde unglaubwürdig in ihrem sonstigen Engagement für die Interessen von Ausländern, anderen Minderheiten und sozial Schwachen.

Auf der Regierungs- wie auf der Oppositionsseite war der Weg dieses Gesetzesvorhabens mit parteitaktischen Erwägungen und Interessen gespickt, so daß es der Kirche erst recht angeraten schien, sich in kritischer Distanz zu halten. Das Gesetzesvorhaben hätte ohne Vorarbeiten, die noch in die Zeit vor dem Machtwechsel zurückreichen, also in die Zeit der sozialistischen Regierungsmehrheit, nicht realisiert werden können. Insofern tat die Kirche gut daran, sich mit ihrer Genugtuung über die ergangene Entscheidung nicht in einen unnötigen Gegensatz zur Regierungspartei von gestern zu manövrieren.
Dieser Weg schien auch schon deshalb angeraten, weil man als Schulträger mit kommunalen Behörden unterschiedlichster politischer Provenienz zu tun haben wird, wenn es um die nunmehr rechtlich möglich gewordenen vermehrten finanziellen Zuwendungen seitens des Staates geht. Schwierig genug werden diese Gespräche ohnehin sein: Bestehen doch immerhin Befürchtungen, die nunmehr beschlossene Verbesserung der finanziellen Situation der Schulen in privater Trägerschaft könnte zu Lasten der öffentlichen Schulen gehen. Ob sich die staatlichen Aufwendungen für das Bildungswesen insgesamt in dem Umfang erhöhen werden, wie sich die Ansprüche der privaten Schulen verbessert haben, ist fraglich. Hier wird man um *Übergangsfristen* nicht herumkommen.

Aber auch das Verhalten der *sozialistischen Opposition* im Fall der Gesetzesnovellierung war stark von parteitaktischen Gesichtspunkten geprägt. Mit einer schieren Obstruktion in Form von zahllosen Änderungsanträgen versuchte man, den Zeitpunkt der Abstimmung zu verschieben. Damit hatte man sogar einigen Erfolg, denn es gelang immerhin, die zweite und definitive Abstimmung in der Assemblée Nationale so weit hinauszuzögern, daß sie vor Beginn der Sommerferien nicht mehr stattfinden konnte. Auch Präsident *Mitterrand* spielte diesmal mit: Er fand sich nicht bereit, dieses Thema auf die Tagesordnung der außerordentlichen Parlamentssession zu setzen. Nach der Rentrée im Herbst hofft man, die laizistischen Gegner der privaten Schulen leichter mobilisieren zu können als unmittelbar vor den Ferien, als den meisten eher nach Sonne und Strand zumute war als nach Protestaktionen gegen ein Gesetz, das ohnehin parlamentarisch nicht zu verhindern ist.
An der Entscheidung als solcher wird dieses Polit-Geplänkel nichts ändern. Bei der Abstimmung, eine Woche nach den „Generalständen" ihrer Partei, ging es den Sozialisten vor allem darum, wieder einmal Geschlossenheit zu zeigen sowie Entschlossenheit, der haushohen bürgerlichen Parlamentsmehrheit das Leben schwer zu machen: das gelingt immer noch am überzeugendsten für die Treuesten unter den laikal gesinnten Anhängern mit einem Thema wie dem der Privatschulen. In der katholischen Wochenzeitung „La Vie" war allerdings zu lesen, der Kampf der Sozialisten im Namen der „égalité" wäre überzeugender gewesen, wenn man sich vor Wochen in der parlamentarischen Behandlung der *Ausländergesetze* im Namen derselben „égalité" ebenso ins Zeug gelegt hätte, was jedoch ausgeblieben sei (La Vie, 1.7.93).
Was die neue Gesetzeslage wert ist, wird sich zeigen müssen, wenn es darum geht, mit den lokalen staatlichen Stellen die Zuschüsse auszuhandeln, die den Privatschulen nunmehr rechtlich zustehen. Eine volle Minderung der Zuwendungen an die öffentlichen Schulen im Umfang dessen, was den privaten zugestanden wurde, würde auf den massiven Widerstand der öffentlichen Schulen, ihrer Lehrer und Eltern treffen. So weit wird man es nicht kommen lassen. Die konkreten Schwierigkeiten können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß mit dieser Entscheidung zugunsten der Privatschulen ein Zeichen gesetzt wurde für ein Miteinander von Staat und Kirche in Frankreich, in dem sich das Ausmaß an konkreter Zusammenarbeit eher vergrößert als verkleinert und das noch vor nicht allzu langer Zeit kaum denkbar schien. *nt*

Österreich: Neue Eskalation im Fall Krenn

Ein Ende der Auseinandersetzungen um den St. Pöltener Bischof Kurt Krenn ist nicht abzusehen. Mit seinem Hang zur Konfrontation und seiner Selbststilisierung zum Verteidiger des wahren Glaubens findet Krenn zwar großes Medienecho, stößt aber die aktiven Kräfte im Bistum vor den Kopf. Daß sich Kirche in Österreich auch anders darstellen kann, zeigte der vor kurzem der von Katholiken und Protestanten gemeinsam veranstaltete „Tag der Steiermark".

Als verhängnisvolle Fehleinschätzung erweist sich immer deutlicher die „Wende", die die römische Kurie nach dem Rücktritt des angesehenen Erzbischofs von Wien, Kardinal *Franz König,* seit Mitte der 80er Jahre durch die oktroyierte Ernennung einer ganzen Reihe von Bischöfen gegen den Willen der Ortskirche in Österreich erzwingen wollte. Nur vor diesem Hintergrund können die zum Teil schon fast hysterischen Emotionen um den St. Pöltner Diözesanbischof *Kurt Krenn* verstanden werden.

Kurt Krenn steht seit seiner Ernennung zum Weihbischof in Wien im Jahre 1987 im Kreuzfeuer der Kritik. Schon bei seiner Weihe zum Bischof im Dom zu St. Stephan in Wien kam es zu lauten Demonstrationen, und Krenn mußte die Hilfe der Polizei in Anspruch nehmen. 17 der insgesamt 20 Wiener Dechanten sprachen sich schon damals gegen Kurt Krenn aus. Der Wirbel um ihn reißt seither nicht mehr ab; er gerät laufend von einem Konflikt in den anderen.

Ein ungebrochener Hang zur Selbstdarstellung

Im September 1991 wurde Krenn zum Diözesanbischof von St. Pölten ernannt. Die einen meinten damals, der Vatikan schiebe Krenn angesichts seiner Wiener Turbulenzen aus der Großstadt in das niederösterreichische Hinterland ab. Die anderen waren der Auffassung, Krenn solle in St. Pölten auf seine spätere Berufung zum Erzbischof von Wien vorbereitet werden, denn auch Kardinal König kam ja aus St. Pölten. Es läßt sich zur Zeit nicht feststellen, welche Version zutreffend ist. Aber die Tatsache, daß es Bischof Krenn innerhalb kürzester Zeit gelungen ist, die überwiegend agrarische, kreuzbrave und romtreue Diözese St. Pölten an den Rand einer Spaltung zu führen, dürfte auch die römische Kurie von etwaigen illusionären Erwartungen geheilt haben.

Äußerer Anlaß der jüngsten Eskalation um Bischof Krenn war der Rücktritt des populären St. Pöltner Dompfarrers *Johannes Oppolzer,* der öffentlich erklärte, es sei keine Zusammenarbeit mit diesem Bischof möglich. Es kam zu einer Demonstration auf dem Domplatz von St. Pölten, an der Tausende Menschen teilnahmen. Der frühere Präsident der Katholischen Aktion der Diözese, *Karl Dillinger,* warf dem Bischof bei dieser Gelegenheit nicht weniger als 30 mutwillig vom Zaun gebrochene Konflikte vor. Krenn hingegen beharrte in wiederholten Interviews und Fernsehauftritten, es gehe um die Wahrheit. In der Folge begann eine *Unterschriftenaktion,* die die Absetzung des Bischofs fordert. Für den Diözesanbischof aber noch weit unangenehmer dürfte die Haltung der Äbte der großen, traditionsreichen niederösterreichischen Stifte wie Melk und Göttweig sein, die sich vom Stil des Bischofs ganz klar distanzierten.

In dem ganzen Tohuwabohu bestätigte Bischof Krenn den Eindruck, den er schon von Anfang an erweckte. Es scheint so, daß er Attacken gegen sich in einer fast schon masochistischen Lust auf sich nimmt, zum Teil sogar selbst provoziert, und sich auf diese Weise als einer der letzten Verteidiger des wahren Glaubens fühlt. Diese Einschätzung, die von manchen der älteren Gläubigen nicht selten mit Zustimmung aufgenommen wird, scheint Bischof Krenn zu beflügeln, pausenlos in der Öffentlichkeit Stellung zu nehmen. Es vergeht kaum eine Woche, in der Krenn nicht in irgendeinem Zusammenhang im *Fernsehen* auftaucht. Dabei sagt er neben überflüssigen Provokationen, die selbst Gutwillige zur Weißglut bringen, zweifellos auch durchaus Kluges. Er ergeht sich keineswegs nur in fundamentalistischen Phrasen, sondern zeigt auch Versäumnisse der nachkonziliaren Epoche auf. Aufgrund seiner theologischen Bildung und seiner Eloquenz könnte er manch Bedenkenswertes zur Klärung der gegenwärtigen innerkirchlichen Situation beitragen, wenn er nicht den Hang zum Konflikt, zum Streit, zur Unterstellung, auch zur Rechthaberei hätte.

Dieser Hang aber verleitet ihn offenbar, sich als *Mittelpunkt öffentlicher Konfrontation* zu gefallen. So erfüllt er z. B. alle Interview-Wünsche umgehend. Selbst halbseidene Magazine, die den Bischof dann mit Vorliebe im vollen Ornat mit verhöhnenden Riesenfotos auf den Titelseiten abbilden, werden von ihm mit seitenlangen Interviews bedient. Und in Österreichs auflagenstärkster Tageszeitung, dem Boulevardblatt „Kronenzeitung", schreibt der Diözesanbischof von St. Pölten seit einigen Monaten, neben nackten Mädchen und Appellen zum Ausländerhaß, jeden Sonntag eine eigene Rubrik unter dem anonymen Autorennamen „Christianus".

Diese journalistische Tätigkeit von Bischof Krenn gewinnt eine politische Bedeutung, denn die „Kronenzeitung"

tritt in einer fast manischen Vehemenz schon seit längerem für *Jörg Haider,* den aggressiven Parteiführer der Freiheitlichen Partei Österreichs ein, die erst kürzlich aus der „Liberalen Internationale" ausgeschlossen worden ist. Bischof Krenn äußerte wiederholt seine Sympathien für Haider, und der FPÖ-Chef revanchierte sich am Höhepunkt der Krenn-Krise in St. Pölten: Haider wünschte dem Bischof „gute Nerven" und solidarisierte sich mit ihm gegen die „hetzende Jagdgesellschaft", die auch ihn schon öfter verfolgt habe. Ein Zufall oder eine tiefere Fügung wollte es, daß gerade in den Tagen der größten Aufregung in St. Pölten Jörg Haider zusammen mit Johannes Paul II. im österreichischen Fernsehen auftauchte: Der Papst hatte ihm und seiner Familie eine Privataudienz gewährt, nach der Haider, wie man im TV sehen und hören konnte, dem Heiligen Vater beschied, die Kirche in Österreich „sei in guten Händen".

Trotz des Weihbischofs kein neuer Anfang in St. Pölten

Der seltsame Drang in die Öffentlichkeit, der den streitlustigen Bischof von St. Pölten ebenso wie Jörg Haider auszeichnet, trifft sich mit dem beruflichen Streben vieler Journalisten, möglichst oft etwas zu veröffentlichen, was Aufsehen, Skandal, Sensation auslöst. Eine Fernsehsendung oder ein Interview mit Bischof Krenn ist in vielen Fällen eine gewisse Garantie für Aufsehen, Skandal und Sensation, denn mit traumwandlerischer Sicherheit findet Krenn immer wieder Formulierungen, die verbreitete Aufregung und Proteste hervorrufen. Er sieht offenbar nicht, daß er mit dieser Methode geradezu zum Werkzeug auch jener Journaille geworden ist, die ihn offenbar nur deshalb mit solchem Behagen zitiert, weil auf diese Weise dargestellt werden kann, wie rettungslos veraltet und reformunfähig die katholische Kirche ist.

Mittlerweile hat der Papst den bisherigen Generalvikar und Ordinariatskanzler von St. Pölten, *Heinrich Fasching,* zum Weihbischof ernannt. Diese Ernennung erfolgte auf Bitte von Bischof Krenn, doch sprechen viele Indizien dafür, daß ähnlich wie in Chur von Rom aus diesem neuen Weihbischof mäßigende Wirkung in der Diözese St. Pölten zugedacht wird. Die Weihe des Weihbischofs wurde abermals zur Demonstration: Spontaner Beifall klang in der Kirche auf, als Krenns Vorgänger *Franz Zak* begrüßt wurde. Händeklatschen unterbrach auch den neuen Weihbischof, als dieser in seiner Predigt den Willen bekundete, den Weg des Zweiten Vatikanischen Konzils weiterzugehen.

Vor der Weihe war gemunkelt worden, Bischof Krenn werde diesen Anlaß nützen, um seinen Kritikern die Hand der Versöhnung entgegenzustrecken. Tatsächlich sprach Krenn davon, daß niemand die dargereichte Hand zur Versöhnung ausschlagen, und niemand den andern den Rücken durch Verächtlichmachung kehren sollte: Weder der Stil noch die Kritik an einem Stil möge die Kirche spalten. Doch dieser vage Versuch reichte nicht aus, um in St. Pölten einen neuen Anfang zu setzen. Währenddessen steigt die Zahl der Kirchenaustritte nicht nur in St. Pölten, sondern in vielen Teilen Österreichs weiter an. Und es mag wie ein skurriles Zeichen des wachsenden Ökumenismus sein, wenn sogar in der evangelischen Kirche Österreichs Kirchenaustritte unter Hinweis auf Bischof Krenn erfolgen.

Ökumenischer Gegenakzent in der Steiermark

Das düstere Bild, das die Vorgänge in St. Pölten ergeben, fand in den letzten Juni-Tagen durch den „Tag der Steiermark" im südlichen Nachbarland Niederösterreichs ein bemerkenswertes Gegenstück. Dieser „Tag der Steiermark" wurde auf Betreiben von Bischof *Johann Weber* gemeinsam von der katholischen und der evangelischen Kirche in der Steiermark veranstaltet. Es sollte kein Katholikentag sein, auch kein evangelischer Kirchentag, sondern ein gemeinsamer Versuch der christlichen Kirchen, sich der Sorgen und Anliegen des Landes anzunehmen, den Dialog zu pflegen und die Frage zu stellen: „Wovon sollen wir morgen leben?"

Dieser „Tag der Steiermark", der ein erstmaliger Versuch der Zusammenarbeit der christlichen Kirchen in dieser Form in Österreich war, gelang über alle Erwartungen. Mit einem symbolhaften „Kirchentausch" begann dieser Tag: Bischof Weber predigte in der evangelischen Kirche, der evangelische Superintendent *Ernst-Christian Gerhold* in der katholischen Domkirche. Bei der Schlußveranstaltung am Nachmittag, an der mehr als 20000 Menschen teilnahmen, hielten Bischof und Superintendent gemeinsam eine Ansprache, indem sie nacheinander und abwechselnd die Absätze ihrer Rede vortrugen.
Dazwischen kam es zu einem Tag vielfältiger Begegnung, der in einer dreijährigen Vorbereitungszeit eingeleitet worden ist. Bei etwa 100 Veranstaltungen, die nur zum geringeren Teil offiziell von den Kirchen organisiert wurden, kamen die verschiedensten Richtungen und Initiativen des christlichen Lebens zu Wort. Vom österreichischen Missionsbischof *Erwin Kräutler,* der in Brasilien wirkt, und der erst im Vorjahr vom Salzburger Erzbischof Eder von den Salzburger Hochschulwochen ausgeladen wurde, über die Theologen *Zulehner, Bühlmann* und auch *Drewermann* bis zum populären österreichischen Caritaspräsidenten *Helmut Schüller,* der bereits wiederholt die Ausländergesetzgebung Österreichs massiv kritisiert hat, wurde eine breite Palette des christlichen Lebens sichtbar. Dabei kam es jedoch zu keinem Supermarkt-Effekt, sondern es wurde eine Kirche deutlich, die in ihren verschiedenen Ausformungen um ihre Identität weiß, die daher auch Außenseiter nicht ausgrenzt, sondern den Anstoß zum Miteinander-Reden, zum Fragenstellen und zum Zuhören gibt.

Auf diese Weise wurde der „Tag der Steiermark", ohne daß dies die Veran-

stalter so geplant oder vorausgesehen hatten, zu einem farbigen Gegenbild zu den Vorgängen in St. Pölten. Dieses Ereignis wurde nicht durch den Monolog, schon gar nicht durch das Diktat eines einzelnen Amtsträgers, sondern durch den Dialog zwischen den verschiedensten Menschen und Gruppierungen des ganzen Landes bestimmt. Dadurch präsentierte sich eine Kirche, die Hoffnung gibt, Frieden will und nicht den Streit – ein Zeichen der Ermutigung, vor besorgniserregenden und deprimierenden Entwicklungen nicht einfach davonzulaufen, sondern ihnen zu widerstehen.

F. C.

Ökumene: Fortschritte im katholisch-orthodoxen Dialog

Seit 1980 führen die katholische und die orthodoxe Kirche einen offiziellen theologischen Dialog auf Weltebene. Dabei wurden schon beachtliche Ergebnisse erzielt. Allerdings war der Dialog von Anfang an und besonders in den letzten Jahren durch die Frage der katholischen Ostkirchen belastet. Auf der jüngsten Vollversammlung der Dialogkommission hat man bei diesem heiklen Problem einen Durchbruch erzielt; das entsprechende Dokument muß aber erst umgesetzt werden.

Ein Jahr später als geplant traf sich vom 17. bis 24. Juni im libanesischen Ort Balamand die 1979 eingesetzte Internationale gemischte Kommission für den theologischen Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche zu ihrer siebten Vollversammlung. Man hatte das Treffen, das turnusgemäß für den Juni 1992 vorgesehen war, um ein Jahr verschieben müssen, weil seinerzeit die Mehrzahl der orthodoxen Kirchen ihre Teilnahme abgesagt hatte. Auch in Balamand wies der orthodoxe Teil der gemischten Kommission Lücken auf: Es fehlten Vertreter des Patriarchats von Jerusalem, der bulgarischen, serbischen und georgischen Kirche sowie der Kirche von Griechenland.

Auf der Tagesordnung der siebten Vollversammlung stand ausschließlich ein Thema, das den offiziellen theologischen Dialog zwischen den beiden „Schwesterkirchen" schon seit Beginn belastet und ihn in den letzten Jahren beinahe gesprengt hätte: Die *Rolle der katholischen Ostkirchen,* die vor allem durch die Renaissance der großen katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus in Rumänien und der Ukraine als Folge der politischen Veränderungen der letzten Jahre über das schon zuvor gegebene Maß hinaus brisant geworden ist. Schon auf der fünften Vollversammlung der Kommission im finnischen orthodoxen Kloster Valamo wurde 1988 die Einsetzung einer Unterkommission beschlossen, die sich mit der Frage der katholischen Ostkirchen beschäftigen sollte. Zwischen der fünften und sechsten Vollversammlung änderte sich grundlegend die politische Landschaft in Mittel- und Osteuropa, kam es zur Wiederzulassung der nach dem Zweiten Weltkrieg durch die kommunistischen Regimes zwangsweise in die orthodoxen Kirchen integrierten rumänisch-katholischen und ukrainisch-katholischen Kirche.

Das Dokument über den „Uniatismus" wurde gebilligt

Dementsprechend war dann die Atmosphäre bei der Vollversammlung in Freising im Juni 1990 auch aufgeladen. Eigentlich wollte man sich in Fortsetzung der bisherigen theologischen Arbeit mit der Frage befassen, wie die institutionellen Strukturen der Kirche ihren sakramentalen Grundcharakter ausdrücken. Das Treffen wurde jedoch weitgehend von der Kontroverse über die Stellung der katholischen Ostkirchen beherrscht. In der zum Abschluß verabschiedeten gemeinsamen Erklärung hieß es: „Weil in einigen Regionen eine Konfliktsituation vorherrscht zwischen den östlichen katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus und der orthodoxen Kirche, ist das Problem des Uniatismus dringend und muß Vorrang haben gegenüber den anderen Themen, die im Dialog zur Diskussion stehen" (nach: Orthodoxes Forum, Heft 2/1990).

Die Erklärung von Freising wies den „Uniatismus" als Versuch, „die Einheit der Kirche zu verwirklichen durch Abspaltung der Gemeinden der orthodoxen Kirchen oder der orthodoxen Gläubigen" zurück; er stehe im Gegensatz zur gemeinsamen Tradition der katholischen und orthodoxen Kirche. Die beiden Kirchen begegneten sich heute auf der ekklesiologischen Grundlage der Gemeinschaft zwischen Schwesterkirchen, und deshalb wäre es bedauernswert, „das für die Einheit der Kirchen gewichtige Werk, das im Dialog vollbracht wurde, mit der Rückkehr zur Methode des Uniatismus zu zerstören". Neben der theologischen und historischen Annäherung müßten auch praktische Maßnahmen zur Entschärfung der gefährlichen Spannungen in vielen orthodoxen Ländern ergriffen werden, wozu die Erklärung einige Hinweise gibt.

Der siebten Vollversammlung lag ein Dokument über den „Uniatismus als Unionsmethode der Vergangenheit und die gegenwärtige Suche nach der vollen Gemeinschaft" vor, das die Koordinierungskommission, die jeweils zwischen den Vollversammlungen tagt, bei ihrem Treffen in Ariccia im Juni 1991 fertiggestellt hatte. Dieser Text wurde in Balamand ausführlich beraten und schließlich mit einigen Änderungen von der Kommission gebilligt. Er besteht aus einem ersten Teil mit ekklesiologischen Grundsätzen und einem zweiten, der praktische Leitlinien für das Verhältnis von katholischer und orthodoxer Kirche enthält.

Der grundsätzlich-theologische Teil des Ariccia-Dokuments läßt sich auf folgenden Nenner bringen: Die Entstehung der katholischen Ostkirchen hat nicht zur Einheit zwischen katholischer und orthodoxer Kirche geführt, sondern eher die Trennung verhärtet. In der Vergangenheit haben sich katholische wie orthodoxe Kirche jeweils als einzige wahre Kirche betrachtet und auf diesem Hintergrund die Konversion zur eigenen Kirche als heilsnotwendig angesehen. Die damit verbundene Form der Mission unter Katholiken bzw. Orthodoxen kann nicht mehr als Methode und Modell akzeptiert werden, nachdem sich die beiden Kirchen als Schwesterkirchen anerkennen. Der Weg zur Wiederherstellung der Einheit führt heute nicht mehr über die Konversion von der einen Kirche zur anderen, sondern über das gemeinsame Suchen nach voller Übereinstimmung im Blick auf den Inhalt und die Implikationen des Glaubens.

Das Dokument wagt einen Vorblick auf die Zukunft: Im theologischen Dialog müßten noch einige wichtige Fragen gelöst werden. Nach deren Bewältigung wird der vollen Gemeinschaft zwischen katholischer und orthodoxer Kirche nichts mehr im Wege stehen, „und so werden auch die Schwierigkeiten, die sich für die orthodoxe Kirche durch die Existenz der katholischen Ostkirchen ergeben, endgültig beseitigt werden". Im praktischen Teil stellt das Dokument zunächst fest, unerläßliche Voraussetzung für die Bewältigung der Probleme sei der Wille zur Vergebung auf beiden Seiten sowie der Wunsch nach Wiederherstellung der Gemeinschaft, wie sie im ersten Jahrtausend zwischen Ost- und Westkirche bestanden habe.

Die theologische Arbeit kann jetzt weitergehen

An die *katholische Seite* richtet sich die Aufforderung, alles ihr Mögliche zu tun, damit auch die katholischen Ostkirchen ihren Beitrag auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft zwischen zwei Schwesterkirchen leisten können. Die *orthodoxe Kirche* wird aufgefordert, den Versicherungen der katholischen Kirche Glauben zu schenken, daß es ihr bei der Sorge um die katholischen Ostkirchen nicht um Expansion auf Kosten der Orthodoxen gehe. Sie müsse anerkennen, daß die katholische Kirche ihrer ureigenen pastoralen Verpflichtung nachkomme, wenn sie sich um das geistliche Wohl der mit ihr verbundenen Gemeinschaften kümmere. An beide Kirchen richtet sich die Mahnung des Dokuments, die Religionsfreiheit der Gläubigen zu respektieren; diese müßten ohne Druck von außen entscheiden können, ob sie zur orthodoxen oder zur katholischen Kirche gehören wollten.

Das bei der Vollversammlung in Balamand verabschiedete Dokument wird jetzt den beiden Kirchen zur Billigung zugeleitet. Im Kommuniqué über die Arbeit der Vollversammlung (Osservatore Romano, 27.6.93) heißt es, die Kommission hoffe, durch die Verabschiedung des Dokuments das Hindernis überwunden zu haben, das einige orthodoxe Kirchen zur Unterbrechung ihrer Mitarbeit am theologischen Dialog veranlaßt habe. Es ist auch von der Hoffnung darauf die Rede, daß der Dialog möglichst bald wieder seinen normalen Gang einschlagen und die anstehenden theologischen Probleme vertiefen könne.

Bislang wurden von der katholisch-orthodoxen Dialogkommission *drei theologische Dokumente* verabschiedet: 1982 in München das Dokument „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit", 1987 in Bari das Dokument „Glaube, Sakramente und die Einheit der Kirche" und schließlich 1988 in Valamo ein Dokument mit dem Titel „Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes". Das für die Vollversammlung von Freising vorbereitete, dann aber dort nicht ausführlich behandelte Dokument über die theologischen und kirchenrechtlichen Konsequenzen des sakramentalen Wesens der Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Autorität und Synodalität führt die mit den bisherigen Texten eingeschlagene Linie konsequent fort. Es ist vorgesehen, den entsprechenden Entwurf bei der achten Vollversammlung der Kommission 1995 zu erörtern.

Die Reibungspunkte sind noch nicht beseitigt

Mit dem insgesamt konstruktiven Verlauf der Vollversammlung von Balamand sind natürlich noch längst nicht die Stolpersteine in den katholisch-orthodoxen Beziehungen aus dem Weg geräumt. Während auf Weltebene der theologische Dialog weitergeht, steht vielerorts erst einmal der „Dialog der Liebe" auf der Tagesordnung, also der Versuch, Reibungspunkte zwischen Katholiken und Orthodoxen in gegenseitigem Einvernehmen zu beseitigen oder wenigstens abzumildern. In Rußland gibt es katholische Klagen, die staatlichen Behörden begünstigten die orthodoxe Kirche. In Rumänien haben die Katholiken des byzantinischen Ritus bisher nur wenige Kirchen und andere Gebäude von der orthodoxen zurückerhalten. Die serbisch-orthodoxe Kirche hat sich durch ihre teils äußerst fragwürdige, teils widersprüchliche Haltung im Blick auf die Politik ihres Landes ins ökumenische Abseits begeben; die Beziehungen zur katholischen Kirche sind auf Sparflamme.

Sollten sich beide Kirchen in Zukunft die Grundsätze des in Balamand verabschiedeten Dokuments zu eigen machen und seinen praktischen Ratschlägen folgen, wäre auf jeden Fall viel gewonnen. Allerdings hat man es auf orthodoxer Seite mit autokephalen bzw. autonomen Einzelkirchen zu tun, die von keiner zentralen Autorität auf bestimmte Prinzipien verpflichtet werden können. Aber auch in der katholischen Kirche ist es nicht so, daß römische Richtlinien für den Ökumenismus alle Schwierigkeiten und Widerstände vor Ort beseitigen könnten. *U. R.*

Schweiz: Protestanten wollen mehr Zusammenarbeit

Entsprechend der politischen Struktur des Landes ist auch der Schweizer Protestantismus kantonalkirchlich verfaßt. Der „Schweizerische Evangelische Kirchenbund" als Zusammenschluß hat nicht das Gewicht der deutschen EKD. Jetzt wurden vom Kirchenbund Beschlüsse gefaßt, die auf ein höheres Maß an Zusammenarbeit im schweizerischen Protestantismus abzielen und zur Schärfung seines Profils beitragen sollen.

Die diesjährige Sommerabgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) vom 20.–22. Juni in Stein am Rhein hat sich bei der Behandlung verschiedener Vorlagen für eine *verstärkte Zusammenarbeit* der evangelischen Kirchen, Werke und Missionen und damit zugleich für ein deutlicheres und wahrnehmbareres Profil des Schweizer Protestantismus ausgesprochen.

Der Schweizer Protestantismus ist wie der Schweizer Katholizismus (HK, Juli 1993, 360) eine Konstruktion, und der Schweizerische Evangelische Kirchenbund mit Abgeordnetenversammlung und Vorstand repräsentiert heute nur einen Teil dieses Protestantismus, nämlich den territorial organisierten und kirchlich-parlamentarisch strukturierten, den „landeskirchlichen". Dieser beruht auf den Kirchengemeinden, die außer in den Kantonen Neuenburg und Genf als öffentlich-rechtliche Körperschaften anerkannt sind.

Die Kirchengemeinden können zur Erfüllung übergemeindlicher Aufgaben regionale Zweckverbände oder, dies namentlich in Städten, gesamtkirchliche Dienste gründen. Auf jeden Fall zusammengeschlossen sind sie in den synodal organisierten kantonalen „Landeskirchen". Diese bilden zusammen mit der Freien Evangelischen Kirche von Genf, der Evangelisch-Methodistischen Kirche der Schweiz und sieben schweizerischen evangelischen Kirchen im Ausland den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. In seiner Trägerschaft befinden sich unter anderem das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz (HEKS) und die Hilfsorganisation „Brot für alle", während die evangelischen Missionsgesellschaften zu sprachregional unterschiedlichen Kooperationsformen mit den Mitgliedskirchen des SEK gefunden haben.

Es geht um die kirchliche Zukunft

Die zukunftweisenden Beschlüsse der Sommerabgeordnetenversammlung 1993 sind zwar kohärent, sie gehen indes nicht auf einen einzigen Plan, sondern auf verschiedene Entwicklungen und Vorgänge zurück. Die Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen (1961) regte die evangelischen Kirchen und Missionen in der Schweiz an, sich ebenfalls zu überlegen, „in welcher Weise sie die Forderung nach ‚missionarischer Kirche' ernster nehmen und wie sie ihre Zusammenarbeit verstärken könnten" (Bericht des Vorstandes).

Der Vorstand des SEK legte 1979 zum ersten Mal ein Tätigkeitsprogramm vor, und in diesem Zusammenhang ließ er die Frage der Zusammenarbeit im SEK beraten. Die Diskussion des von der Theologischen Kommission ausgearbeiteten Berichtes „Das Zusammengehören im SEK" wurde weitgehend unter den Leitbegriffen „Konziliarität", „Solidarität" und „Rechenschaft über unseren Glauben" geführt. Die Erfahrung mit der Schweizerischen Evangelischen Synode (1983–1987) führte zu Rückfragen an das territorial definierte *Repräsentationsprinzip,* das dem Postulat einer breiten Mitbeteiligung nicht mehr genügt.

Verschärft wurden derartige Überlegungen durch die Ergebnisse des Nationalen Forschungsprojektes „Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität, kulturelle Identität in der Schweiz" (HK, Juli 1992, 330–334), und die vorhandenen Pläne zur Verbesserung der Zusammenarbeit im SEK wurden dementsprechend vorangetrieben. Eine konsultative Tagung (1992) erklärte dazu: „Grund und Ziel (der verstärkten Zusammenarbeit) sind ein neues Kirchenverständnis im Sinne einer solidarischen, diakonischen, missionarischen Kirche und ein stärkeres Einbeziehen der vielfältigen Kräfte im schweizerischen Protestantismus."

Die konzeptuellen – sozialwissenschaftlichen und theologischen – Vorarbeiten für dieses Vorhaben wurden vor allem von der SEK-Arbeitsgruppe „Szenario" geleistet. In ihrem Bericht zur „Lage, zum Selbstverständnis und zu den Arbeits- und Entscheidungsabläufen im SEK" stellte sie als Handlungsansätze zur Identitätsvergewisserung heraus:

„1. Es geht nicht bloß um die Fähigkeit des Protestantismus, sich auf der Ebene der Ortsgemeinde zu organisieren. Aufgrund des gesellschaftlichen Wandels, insbesondere aufgrund der prägenden Rolle der Medien in der Gesellschaft, kommt der Präsenz und Wahrnehmbarkeit des Protestantismus auf nationaler Ebene wachsende Bedeutung zu.

2. Die Vermittlung einer protestantischen Identität hängt weitgehend von der Fähigkeit der Institution ab, aktuelle Themen anzugehen; noch wichtiger aber ist es, die Mitglieder in ihrer persönlichen Meinungsbildung zu diesen Themen zu unterstützen.

3. Im religiösen Bereich setzen sich, parallel zur Entfaltung einer individualisierten Spiritualität, immer mehr Menschen nur noch für ausgewählte sozialethische Anliegen ein. So sind etwa Solidarität, Suche nach Gerechtigkeit oder

Bewahrung der Umwelt zu von einer Mehrheit getragenen erstrangigen Werten geworden. Wie aber gelingt es Schweizerinnen und Schweizern, diese Betroffenheit mit der religiösen Tradition zu verbinden, aus welcher sie stammen?"
Den Sinn einer christlichen und kirchlichen Identitätsvergewisserung und Profilierung sehen die Arbeitsgruppe und der Vorstand im Zuwachs an Sprach- und Handlungsfähigkeit, weil in unserer Gesellschaft eine Kirche ohne Profil und Identität sprachlos und handlungsunfähig ist.

Für eine diakonische Kirche

Um die kirchliche Sprach- und Handlungsfähigkeit in der Dimension der Diakonie ging es bei der Abgeordnetenversammlung in mehreren Vorlagen. Mit dem *„Inlandauftrag an das HEKS"* ermächtigte sie das „Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz", Hilfe für sozial Benachteiligte auch in der Schweiz zu leisten. Nach dem Zweiten Weltkrieg als „das Instrument der Diakonie an den Kirchen Europas" gegründet, wurde das HEKS 1961 ein Instrument auch der Entwicklungszusammenarbeit. Im Inland hatte sich das HEKS indes auf die Arbeit mit Asylbewerbern und Asylbewerberinnen sowie die Flüchtlingsarbeit zu beschränken. Aufgrund dieser Arbeit hat das HEKS aber doch eine große Erfahrungskompetenz im Bereich der sozialen Wirklichkeit in der Schweiz.

Diese soll nun nicht länger brach liegenbleiben, sondern mit dem Inlandauftrag den Kirchengemeinden und Gemeinden zur Verfügung gestellt werden. Denn es soll nicht – analog der Caritas-Organisation – eine flächendeckende HEKS-Struktur neu aufgebaut werden, sondern Kirchengemeinden und Gemeinden sollen bei der Durchführung von Projekten Beratung und Hilfe angeboten werden. Im übrigen wird sich der Inlandauftrag des HEKS in der Westschweiz wohl nur geringfügig auswirken, weil dort die „Centres Sociaux Protestants" (CSP) bereits Inlandarbeit leisten.

Mit zusätzlicher Unterstützung können diakonische Initiativen an der Basis von seiten der *Diakoniestiftung* rechnen, deren Stiftungsurkunde die Abgeordnetenversammlung genehmigt hat. Diese „Stiftung zur Förderung der Gemeindediakonie im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund" ist die Rechtsnachfolgerin des ebenfalls diakonisch ausgerichtet gewesenen Vereins „Evangelische Ferienzentren"; ausgestattet mit einem Kapital von gut 21 Mio. Franken, soll sie nicht Direkthilfen leisten, sondern das diakonische Bewußtsein und Handeln in den Kirchengemeinden fördern und unterstützen und dabei nicht nur die Zusammenarbeit mit evangelischen Institutionen suchen, sondern auch für ökumenische Zusammenarbeit offen sein, „wo diese möglich und angezeigt ist".
Zur besseren Koordination der Kräfte im diakonischen Bereich stimmte die Abgeordnetenversammlung der Schaffung einer *Schweizerischen Diakoniekonferenz (SDK)* zu. Diese neue Diakoniestruktur ist auf schweizerischer Ebene, was auf der Gemeindeebene eine Arbeitsgruppe Diakonie ist. Sie SDK will gemäß Reglement, daß das diakonische Leben in den dem SEK angeschlossenen Kirchen „sich begegnet, sich kennenlernt, sich zur Zusammenarbeit findet, die Arbeit teilt und die Grundlagen, auf denen diese Arbeit beruht, immer neu bedenken kann". Die ebenfalls beantragte Schaffung eines Diakoniesekretariates mit einer halben Stelle innerhalb der SEK-Verwaltung wurde mit der Begründung nicht bewilligt, es sei eine kostenneutrale Lösung zu suchen.

Noch verbindlicher soll die Zusammenarbeit zwischen den evangelischen Kirchen, ihren Hilfswerken und den evangelischen Missionen der Schweiz werden. So genehmigte die Abgeordnetenversammlung eine Vereinbarung zwischen dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund – mit seinen Hilfswerken „Brot für alle" und HEKS –, der Kooperation Evangelischer Kirchen und Missionen (KEM) und dem Département Missionnaire, mit der für die Dauer von vier Jahren ein gemeinsamer *„Zentralvorstand der Evangelischen Hilfswerke und Missionen"* und je ein Regionalvorstand für die französischsprachige Schweiz einerseits und die deutsch-, italienisch- und rätoromanischsprachige Schweiz anderseits eingesetzt werden.
Ziel dieser Vereinbarung ist „eine vom Evangelium geprägte, zeitgemäße Entwicklungs- und Missionsarbeit"; zudem geht es um einen wirtschaftlicheren Einsatz der personellen Kräfte und finanziellen Mittel durch die Vermeidung von Doppelspurigkeiten und die Reduzierung der Sitzungsarbeit in den verschiedenen Leitungsgremien. Aber auch nach außen soll diese Konzentration der Kräfte wirken, streben die Vertragspartner doch unter anderem „eine wirkungsvolle Entwicklungspolitik gegenüber Staat, Wirtschaft und Öffentlichkeit" und „eine abgestimmte Informations- und Bildungsarbeit zwecks Sensibilisierung der Öffentlichkeit in der Schweiz" an.

Für eine breitere Mitbeteiligung

Noch weiter könnte der Beschluß der Abgeordnetenversammlung führen, eine Arbeitsgruppe mit der Abklärung der Frage zu beauftragen, „nach welchen Voraussetzungen eine Mitgliedschaft beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund möglich ist", sowie mit der Erarbeitung eines Vorschlages „über die Zusammensetzung und Größe der erneuerten Abgeordnetenversammlung". Diesem Auftrag liegt die Erkenntnis zugrunde, daß der Schweizerische Evangelische Kirchenbund heute eben nur einen Teil des Schweizer Protestantismus repräsentiert. Nicht unmittelbar vertreten sind erstens die diakonischen und missionarischen Hilfswerke und Missionen, zweitens die kirchlichen und der Kirche nahestehenden Organisationen und drittens die Freikirchen.
Die Arbeitsgruppe hat nun Möglichkeiten zu erkunden, wie die Mitsprache

und Mitbestimmung des nicht-territorial organisierten Schweizer Protestantismus bewerkstelligt werden könnten. Als Ziel schwebt dem Vorstand vor, daß spätestens in fünf Jahren in einem ersten Schritt „eine erneuerte Abgeordnetenversammlung der evangelischen Kirchen, Hilfswerke, diakonischen Werke und Missionen sowie der Kirche nahestehende Organisationen" eingeführt werden kann.

Eine erneuerte Abgeordnetenversammlung sollte über die statutarischen Geschäfte hinaus Themen behandeln, die von gemeinsamer Bedeutung sind und der Identitätsbildung dienen. Die Arbeitsgruppe muß deshalb abklären, „in welcher Form und in welchem Rahmen zentrale Themen behandelt werden" könnten. Damit nahm die Abgeordnetenversammlung die Einschätzung der Arbeitsgruppe „Szenario" auf, die Chance der reformierten Kirchen in der Schweiz sei „der richtige" Umgang mit Themen.
So soll einerseits strukturell eine *möglichst breite Vertretung des Schweizer Protestantismus* angestrebt, anderseits durch eine gemeinsame Themenarbeit an Identität und Profil, an Sprach- und Handlungsfähigkeit gewonnen werden. Damit der Schweizer Protestantismus in der Öffentlichkeit, vorab in den Medien, aber auch wirklich zu vernehmen ist, braucht er auch eine angemessene Öffentlichkeitsarbeit. Im Rahmen eines Medienkonzeptes wird deshalb an die Schaffung einer *Evangelischen Agentur,* das heißt an den Aufbau eines Agenturbüros, in der deutschen Schweiz gedacht. Die Abgeordnetenversammlung hat den diesbezüglichen Zwischenbericht des Vorstandes mit Vorschlägen für das weitere Vorgehen ebenfalls gutgeheißen.

In diesem Medienkonzept wird beklagt, daß die kirchlichen Informationen in den deutschschweizerischen Medien weitgehend von der katholischen KIPA (der Partneragentur von KNA und KATHPRESS) bzw. der evangelikalen IDEA stammten und der landeskirchliche Protestantismus kaum mehr vernehmbar werde. Die angestrebte Alternative ist indes weder gegen den Katholizismus noch gegen den evangelikalen Protestantismus gerichtet. Und entsprechend verhält es sich mit den anderen Beschlüssen, die zur Stärkung des Schweizer Protestantismus beitragen können. Denn diese Stärkung, erklärte Pfarrer *Heinrich Rusterholz,* Präsident des Vorstandes des SEK, auf der Pressekonferenz nach der Abgeordnetenversammlung, soll nicht zu Lasten und auf Kosten von Schwesterkirchen erfolgen; sie soll zudem ökumenisch nicht nur verträglich, sondern sogar hilfreich sein, indem sie den Schwesterkirchen verdeutlichen kann, wer der „Schweizer Protestantismus" ist.
Dazu gehört allerdings auch die Feststellung, daß der „landeskirchliche" Protestantismus mit dem evangelikalen bzw. freikirchlichen Protestantismus im Rahmen des Verbandes der Freikirchen und Gemeinschaften (VFG) wohl im Gespräch ist, darin aber praktisch noch am Anfang steht, während zwischen dem VFG und dem Schweizer Katholizismus das Gespräch überhaupt noch nicht begonnen hat. *R. W.*

UNO: Migration im Zentrum des Weltbevölkerungsberichts

Die grenzüberschreitende und interne Migration mit der besonders problematischen massiven Verstädterung in den Entwicklungsländern bilden den Schwerpunkt des diesjährigen Berichts des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen. Seine entwicklungspolitischen Forderungen konzentrieren sich auf die verstärkte Förderung ländlicher Strukturen und der Frauen.

In der alltäglichen Nachrichtenflut spielt der jährlich im Frühsommer erscheinende Weltbevölkerungsbericht des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA) eine Nebenrolle bzw. geht er ganz unter. An seiner Brisanz kann dies nicht liegen, wohl eher in der Abstraktheit, in der seine Botschaft trotz der redaktionellen Bemühung seiner Autoren verbleibt. Nur allzu schwer gelingt es der Leserschaft zu realisieren, was es für die Gegenwart und Zukunft der Weltgemeinschaft wirklich bedeutet, daß im Jahr 2000 die Zahl der Menschen auf der Erde von derzeit 5,57 Milliarden auf über sechs Milliarden gestiegen sein wird und daß es – nach durchaus maßvoller Schätzung – im Jahr 2050 etwa 10 Milliarden sein werden (dabei wurde diese „Höchstgrenze" bisher für das Jahr 2085 angenommen). Erneut wird auch im diesjährigen Bericht die schwierige Prognose gewagt: Ab dem Jahr 2150 soll sich die Gesamtzahl einer relativ stabilen Weltbevölkerung bei etwa 11,6 Milliarden Menschen einpendeln.
Während noch 1975 weltweit der jährliche Bevölkerungszuwachs etwa 72 Millionen betrug, waren es 1993 schon 93 Millionen. Einen Rekord von circa 98 Millionen jährlich erwarten die Demographen für den Zeitraum zwischen 1995 und 2000. Der Anteil der Entwicklungsländer an diesem Wachstum wird dabei vom Berichtszeitpunkt bis zum Jahr 2000 bei etwa 95 Prozent liegen, davon entfallen auf Afrika und Südostasien allein etwa 53 Prozent. Der größeren Anschaulichkeit dient hier ein Vergleich: Wenn in Asien die derzeit 3,3 Milliarden Menschen auf geschätzte 4,9 Milliarden bis zum Jahr 2025 angestiegen sind, entspricht diese Zahl dann in etwa der Gesamtweltbevölkerung des Jahres 1986.
Die eigentliche entwicklungspolitische Problematik dieser Daten zeigt sich je-

doch erst durch die weitere Differenzierung des Wachstums nach Regionen: In den 47 Ländern, die von den Vereinten Nationen der Kategorie „am wenigsten entwickelt" zugerechnet werden, betrug 1950 der Anteil am Gesamtbevölkerungswachstum 7 Prozent, 1990 aber waren es schon 13 Prozent; ihre Bevölkerung wuchs in diesem Zeitraum um 162 Prozent.

Das höchste Wachstum bei den Ärmsten

Wohl ebenso schwer nachzuvollziehen wie die dokumentierte Bevölkerungszunahme bleibt die Aussage, daß insgesamt über 100 Millionen Menschen auf Wanderschaft oder Flucht sind. Das heißt, etwa zwei Prozent der gegenwärtigen Gesamtweltbevölkerung sind auf der Suche nach einem besseren und zukunftverheißenden Leben, fliehen vor Bürgerkriegen oder einem Alltag, in dem Menschenrechte mit Füßen getreten werden, oder suchen dem Teufelskreis von Armut, viel zu schnellem Bevölkerungswachstum und Umweltzerstörung zu entfliehen. Lakonisch heißt es in dem Bericht, der seinen diesjährigen Schwerpunkt eindeutig auf dieses Thema legt: Die weltweite Migration könne zur Menschheitskrise unserer Zeit werden.

Im Blick auf eine genauere Differenzierung der Zahlen nach Migrationsursachen und Brennpunkten der Wanderzüge betonen die Autoren, man könne Migration nicht auf nur einen einzigen Grund zurückführen. Eine klare Trennung zwischen wirtschaftlichen und politischen Gründen sei nicht möglich: Wo Bevölkerungsdruck, Wirtschaftsprobleme und Umweltzerstörung die Möglichkeiten zur Sicherung des Überlebens immer weiter einengten, komme es auch zu politischen Konflikten.

Im Jahr 1991 lag – hierfür wurde der Weltflüchtlingsbericht von 1992 des Flüchtlingsausschusses der Vereinigten Staaten herangezogen – die Gesamtzahl der schutz- und hilfsbedürftigen Flüchtlinge etwa bei 17 Millionen. Darüber hinaus ließen sich 3,5 Millionen Menschen der Kategorie „in flüchtlingsähnlicher Situation" zuordnen; dazu lebten 23 Millionen Flüchtlinge an einem fremden Ort innerhalb der Grenzen ihres Landes.

Erkennbar ist das globale Phänomen und Problem Migration doch auch auf einige Brennpunkte konzentriert: Etwa 15 Millionen Menschen sind im Zeitraum von 1980 bis 1992 nach *Westeuropa* gekommen. In den *Vereinigten Staaten* nimmt seit den frühen sechziger Jahren vor allem die Zuwanderung aus Entwicklungsländern zu (etwa 90 Prozent betrug ihr Anteil an positiv beschiedenen Einwanderungsanträgen): Während der achtziger Jahre kamen 7,338 Millionen Einwanderer in die USA. In *Australien* und *Kanada* waren die Zuwachsraten in diesem Zeitraum relativ noch höher.

Bis zum Jahr 1985 hatten die *Staaten des Golfkooperationsrates* zusammen etwa 7,2 Millionen Ausländer aufgenommen, darunter 5,1 Millionen Arbeitsmigranten, die zugleich etwa 70 Prozent der Arbeitskräfte in diesen Ländern stellten. 63 Prozent kamen dabei aus Asien und innerhalb dieser Gruppe allein 87 Prozent aus Indien, Pakistan, Südkorea und den Philippinen. Mit dem Golfkrieg wurden schätzungsweise zwei Millionen Arbeiter aus dem Irak und den Golfstaaten vertrieben, von denen die meisten aus anderen Teilen der arabischen Welt und aus Asien kamen.

Zum Hauptzielland grenzüberschreitender Migration in Asien ist, so der Bericht, *Japan* geworden. Obwohl Japan, das nach dem Krieg kaum Einreisebeschränkungen gekannt habe, Ende der achtziger Jahre den Visumzwang für die Bürger vieler asiatischer Länder eingeführt habe, seien viele Besucher nach Ablauf der Visa im Land geblieben – insgesamt 280 000 im Jahr 1992 (1989: 20 500). Die *südostasiatischen Staaten* mit ihren dynamischen Volkswirtschaften hätten bei einem nur langsam steigenden Arbeitskräftepotential, deutlichem Lohnzuwachs und Arbeitskräftemangel in vielen Sektoren: Der Export an Arbeitskräften sei daher von 150 000 im Jahr 1982 auf 21 000 Menschen 1988 zurückgegangen. Dagegen sei *Südasien* eine der wichtigsten Regionen, die Migranten aller Art in alle Teile der Welt abgibt.

Die beiden wichtigsten Auswanderungsländer *Lateinamerikas* sind *Mexiko* – in den achtziger Jahre waren es allein drei Millionen Mexikaner, die in die USA gingen – und Kolumbien. (Zwischen 700 000 und einer Million Kolumbianer leben im Ausland). *Argentinien* dagegen ist das Hauptzielland für Migranten aus der Nachbarschaft, aus Paraguay, Uruguay und Bolivien, wobei jedoch die Rezession der letzten Jahre zur Zunahme der eigenen Auswanderer und zur Abnahme der Einwanderer geführte habe.

Während im *Westafrika* der sechziger Jahren Ghana das attraktivste Zielland für Migranten war, ist an seine Stelle heute die Elfenbeinküste getreten, deren Bevölkerung schätzungsweise zu 30 Prozent aus Zugewanderten besteht. Der Hauptstrom der Wanderungen im *südlichen Afrika*, der in den vergangenen Jahrzehnten von Botswana, Lesotho und Swasiland in die Republik Südafrika geführt hat, ist der politischen Umstände wegen markant geringer geworden. Die wichtigste Wanderungsbewegung der Menschen, die den Kontinent verlassen, verläuft von *Nordafrika nach Westeuropa*: Bis zum Zeitraum 1989–90 ist die Anzahl der aus Algerien, Marokko und Tunesien stammenden Migranten in den OECD-Ländern von 1,2 Millionen im Jahr 1970 auf 2,1 Millionen in acht europäischen Ländern angestiegen.

Ambivalente Folgen für Herkunftsländer

Deutlich heben die UNFPA-Autoren in ihrer Analyse des Migrationsphänomens die Ambivalenz der Auswanderung für die Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme in Afrika, Asien und Lateinamerika hervor: Zum einen ziehe das Herkunftsland deutlichen Nutzen aus dem Deviseneinnahmen, die von

Überweisungen der Ausgewanderten stammten (was zugleich jedoch auch wieder gewisse Abhängigkeiten fördere); zudem profitiere es von dem verbesserten Arbeitsplatzangebot für die in der Heimat gebliebenen Arbeitssuchenden und durch die von Rückkehrern getätigten Investoren.
Zum anderen jedoch seien – unabhängig von den massiven sozialen Umstrukturierungsprozessen, die Migration in diesen Ausmaßen immer mit sich bringe – die Migranten häufig die Jungen, die Gebildeten und die Fähigen, kurz die wertvollsten Kräfte für die im Übergang befindlichen Gesellschaften.
Dies sei ein wichtiger Grund für *Einwanderungsquoten* in den hochentwickelten Aufnahmeländern; sie sollten diesen Abzug der Eliten der Entwicklungsländer verhindern. Mit der Beschreibung des spezifischen Profils des durchschnittlichen Migranten verknüpfen die Autoren zugleich eine entscheidende Warnung: Wer durch die Forcierung der Entwicklungshilfe eine unmittelbare Auswirkung auf die „Migrantenflut" erhoffe, müsse enttäuscht werden: Verstärkte Hilfe in den Entwicklungsländern wird zunächst zu mehr Auswanderern führen.

Massive Verstädterung in den Entwicklungsländern

Vor allem aber fliehen die Menschen aus ihren ländlichen Lebenszusammenhängen in die Städte. In quantitativer Hinsicht erreicht die grenzüberschreitende lange nicht das Ausmaß dieser internen Migration. Ausführlich dokumentiert der Bericht das Phänomen der immer weiter wuchernden *„Megastädte"* in den Entwicklungsländern: Armut, hohe Geburtenraten und Umweltschäden (nach Angaben des UN-Flüchtlingskommissariates leben von einer Milliarde Armen in den Entwicklungsländern 450 Millionen in Gebieten mit geringem landwirtschaftlichen Ertragspotential und etwa ebensoviel in ökologisch bedrohten) treiben etwa 30 Millionen Menschen in den Entwicklungsländern in die Städte. Abwanderung aus ländlichen Gebieten sei in den Entwicklungsländern, so der Befund, zu etwa 60 Prozent für das Städtewachstum verantwortlich. Noch 1950 lebten etwa 83 Prozent der Bevölkerung in den Entwicklungsländern auf dem Land, gegen Ende des Jahrhunderts werden es nur noch rund 60 Prozent sein.
Während 1950 sieben der zehn größten Städte der Welt in Industrieländern lagen – wobei keine mehr als 15 Millionen Einwohner hatte – werden bis zum Ende dieses Jahrhunderts acht dieser Riesenstädte zu Entwicklungsländern gehören. Jede von ihnen wird dann über 15 Millionen Einwohner zählen.
Lange Zeit, so der Bericht, habe die Verstädterung als einer der zentralen Indikatoren für den Entwicklungsstand eines Landes gegolten. In vielen Entwicklungsländern sei sie dagegen vielfach zum Hemmnis geworden. Ihre Kritik an nationalen wie internationalen entwicklungspolitischen Maßnahmen – die zu sehr auf Industrie und große landwirtschaftliche Betriebe konzentriert seien und damit der Verarmumg, der sozialen Erosion auf dem Lande und letztlich der Abwanderung von dort Vorschub geleistet hätten – verbinden die UNFPA-Autoren mit dem Plädoyer *für eine gezielte Förderung ländlicher Strukturen*. Es bestehe die berechtigte Sorge, daß die rasante Urbanisierung den Entwicklungsprozeß bremsen könne. Dies zeigt der Vergleich: In den Industrieländern sei die Stadtbevölkerung in der Periode des raschesten Wachstums (1840-1914) um das Fünffache gewachsen. Die Stadtbevölkerung in den Entwicklungsländern werde dagegen im Zeitraum von 1950 bis 2025 vermutlich auf das Sechzehnfache ansteigen. Immer weniger seien die urbanen Zentren in der Lage, Unterkünfte, Arbeitsplätze und eine ausreichende Ernährungsbasis für die landflüchtig Bevölkerung bereitzustellen.
Zweiter Schwerpunkt der entwicklungspolitischen Forderungen ist die Konzentration auf den Abbau der vielfältigen Diskriminierungen und die Förderung von Frauen. Entschieden verweisen die Autoren auf die Notwendigkeit, die vernachlässigte *geschlechtsspezifische Dimension* ins Blickfeld zu bringen. Zunächst wenden sie sich dabei gegen ein weitverbreitetes Fehlurteil. Grundsätzlich führe das Ausmaß der derzeitigen Migration zu einer Umstrukturierung der Familienhaushalte, so daß immer mehr Frauen die alleinige Verantwortung für Familie, Haushalt und Einkommen zu tragen hätten. Während aber gemeinhin angenommen werde, der Großteil der auf Wanderschaft und Flucht befindlichen Menschen wären Männer, zeigt der Bericht: Etwa 50 Prozent der Migranten sind Frauen. Sie suchten der sozialen und ökonomischen Benachteiligung in ihrer Heimat zu entkommen und müßten dies meist mit einer vielfachen Diskriminierung in den Aufnahmeländern bezahlen.

Die Sicherung des Zugangs zu ökonomischen Ressourcen und sozialen Dienstleistungen für Frauen würde, da diese in einem Großteil der Entwicklungsländer die Verantwortung für die Grundbedürfnisse der Familie trügen, einen erheblich größeren Nutzen erbringen als Investitionen in die Arbeitsproduktivität der Männer. „Jede auf eine ländliche oder städtische Entwicklung gerichtete Strategie, die die geschlechtsspezifische Diskriminierung im sozio-ökonomischen System ignoriert oder gar verstärkt, sorgt daher mit großer Wahrscheinlichkeit dafür, daß Armut und rasches Bevölkerungswachstum weiterbestehen bleiben."

Mehrfach betonen die Autoren, daß Migration zunächst einmal immer Resultat einer individuellen Entscheidung eines einzelnen, einer Familie ist – meist eine alternativlose Überlebensstrategie –, die deren Leben massiv verändert und mit hohen Risiken verbunden ist. Migration könne aber auch ein Symptom von Ungerechtigkeit und Unterentwicklung sein; sie lege immer schon zugleich Zeugnis ab von zerstörerischen Kräften in den Volkswirtschaften und in der Weltwirtschaft sowie von gesellschaftlichen Umbrüchen. Ein Bericht über 100 Millionen Migranten müßte deshalb – trotz der Abstraktheit seiner Zahlen – in unseren Breiten zum Fanal werden. *A.F.*

Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz

Weltmenschenrechtskonferenz in Wien erzielt wichtige Teilerfolge

Bereits die Vorbereitung für die UN-Weltmenschenrechtskonferenz, die vom 13. bis 25. Juni in Wien stattfand, hatte die enormen Schwierigkeiten des internationalen Dialogs über Menschenrechte mit aller Deutlichkeit gezeigt. Trotz enormer Hindernisse konnte in Wien jedoch eine Schlußerklärung verabschiedet werden, die bei vielen Mängeln zumindest die Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz aller Menschenrechte hervorhebt. Als Delegierter der Konferenz Europäischer Kirchen nahm der Berliner Politologe Wolfgang Heinz für die Evangelische Kirche in Deutschland teil. Er berichtet im folgenden über Hintergründe, Verlauf und Ergebnis der Wiener Konferenz.

Zum Thema Menschenrechte hatte bisher nur eine weltweite UN-Konferenz 1968 in Teheran stattgefunden. 25 Jahre später hat sich die Weltlage radikal geändert: Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in Europa, dem Ende des Ost-West-Konfliktes und dem Ausbrechen neuer nationaler und ethnischer Konflikte galt es, einen neuen Konsens über Menschenrechte zu diskutieren und zu verabschieden. Dies war angesichts zahlreicher Vorbehalte und gegenseitigen Mißtrauens schwierig. Ausgangspunkt jeder Diskussion muß die reale Lage der Menschenrechte sein.

Die Menschenrechte werden weltweit verletzt

Bis zur Konferenz hatte die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen (UN) bereits 125 000 Beschwerden erhalten, im Vergleich zu 43 000 im Jahr 1992. In den ersten drei Monaten des Jahres erhielten die UN Berichte über 5000 Fälle von Verschwundenen, 1992 waren es 17 000 und 1991 16 000. Hunger, Armut und Bürgerkrieg und andere Formen von Gewalt haben die Flüchtlingszahl 1992 auf 17 Millionen hochschnellen lassen. Hinzu kommen 25 Millionen Menschen, die innerhalb des eigenen Landes vertrieben wurden.

Zwischen 150 und 200 Millionen Kinder werden in über 50 Ländern als illegale Arbeitskräfte beschäftigt. 700 Millionen Erwachsene sind angesichts wachsender weltweiter Wirtschaftsprobleme entweder arbeitslos oder unterbeschäftigt. Ungefähr 780 Millionen Menschen sind unterernährt, nahezu eine Milliarde Erwachsene sind ungenügend ausgebildet. Zwischen einer und 1,4 Milliarden Menschen leben in absoluter Armut, während eine weitere Milliarde am Rande der Armut lebt. Rund 1,5 Milliarden Menschen haben keine geeignete Gesundheitsversorgung, 1,3 Milliarden haben kein Trinkwasser und etwa 2,3 Milliarden keine sanitären Einrichtungen. Millionen Menschen sind darüber hinaus Rassismus, Fremdenhaß oder zunehmenden Gesundheitsbedrohungen durch Tuberkulose und AIDS ausgesetzt.

„Unsere Welt, unsere Rechte" mahnte dann auch ein Plakat von Amnesty International die Delegierten auf dem Weg zum Konferenzgebäude. An der Weltmenschenrechtskonferenz (WMRK) nahmen rund zweitausend Delegierte für 171 Regierungen teil, darüber hinaus drei- bis viertausend Vertreter von Nichtregierungsorganisationen (NRO) aus Afrika, Asien, dem Nahen Osten, Lateinamerika und Europa. Schon der *Vorbereitungsprozeß* war schwierig. Auf drei Regionalkonferenzen in Tunis, Costa Rica und Bangkok hatten die Regierungen ihre Positionen diskutiert und erste Empfehlungen abgegeben. In den vier Vorbereitungssitzungen war es nicht gelungen, einen Konsensentwurf für die Schlußerklärung zu verabschieden. Das der Konferenz vorgelegte Dokument enthielt schließlich über 200 Klammern, d. h. Formulierungen, über die keine Übereinstimmung bestand.

Die Konferenz selbst hatte *keine Entscheidungsbefugnisse,* sondern konnte nur Empfehlungen an die UN-Generalversammlung formulieren, ein wichtiger Punkt, der in der Presseberichterstattung fehlte. Sie war nach der Weltkonferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 die zweite UN-Konferenz zu einem globalen Thema, der weitere zu Bevölkerung (1994), Frauen (1995) und sozialen Problemen (1996) folgen werden.

Die Konferenz hatte folgende Aufgaben:

- Eine Bestandsaufnahme zur Lage der Menschenrechte seit der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948;
- das Aufzeigen von Hindernissen bei der Verwirklichung der Menschenrechte sowie von Möglichkeiten zu deren Überwindung;
- eine Untersuchung des Zusammenhanges von Entwicklung und der Inanspruchnahme von wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen, bürgerlichen und politischen Rechten;
- das Erschließen von Möglichkeiten zur besseren Durchsetzung der Menschenrechtsstandards und -instrumente;
- die Bewertung der Wirksamkeit von Methoden und Mechanismen, welche die UN anwenden, sowie
- die Empfehlung von Maßnahmen zur Sicherung der finanziellen und anderer Mittel, die die UN zur Durchführung ihrer Aufgaben im Bereich der Menschenrechte benötigen.

Darüber hinaus sollte sie sich befassen mit aktuellen Trends und neuen Herausforderungen bei der vollen Verwirklichung aller Menschenrechte für Männer und Frauen, einschließlich besonders verwundbarer Gruppen und Vorschläge für eine Stärkung der internationalen Zusammenarbeit erarbeiten.

Auseinandersetzungen um die Rolle der Nichtregierungsorganisationen

Im *Plenum* nahm jeder Staat zu diesen Fragen Stellung, während im Redaktionsausschuß und seinen kleinen ad hoc Arbeitsgruppen die Schlußerklärung diskutiert wurde. Auch zahlreiche NRO sprachen im Plenum zu den für sie besonders wichtigen Themen. Sie hatten vor der Konferenz den Regierungen ihre Forderungen überreicht, die auf einer dreitägigen Vorkonferenz zusammengetragen worden war. Die Vertreter der deutschen NRO trafen sich fast jeden Tag zum Informationsaustausch. Sie hatten fünf Sitzungen mit der deutschen Regierungsdelegation, auf denen der aktuelle Stand berichtet und Positionen zu einzelnen Themen diskutiert wurden. Andere Länder hatten NRO-Vertreter in ihre Delegationen aufgenommen (Dänemark, Niederlande und die USA).
Die *Bundesregierung* forderte einen Hochkommissar für Menschenrechte, einen Internationalen Strafgerichtshof, eine/n Sonderberichterstatter/-in zu Menschenrechtsverletzungen an Frauen und die Stärkung der UN-Menschenrechtsbarkeit. Übergriffe gegen Ausländer in Deutschland wurden eingeräumt, aber als Taten einzelner Straftäter bezeichnet, ohne näher auf das politische Klima in der Bundesrepublik wie z. B. die Asyldebatte einzugehen.

Die NRO hatten in einem dreitätigen Forum unmittelbar vor der Konferenz ihre Forderungen formuliert. Zu ihnen gehörten das Plädoyer für die *Einheit und Unteilbarkeit* der Menschenrechte, die Einrichtung eines Kochkommissars für Menschenrechte, eines ständigen Internationalen Gerichtshofes für grobe Menschenrechtsverstöße sowie eines/r Sonderberichterstatters/in der Menschenrechtskommission zu Gewalt gegen Frauen, und die Anerkennung der indigenen Völker als eigene Nationen mit dem Recht auf Selbstbestimmung und Autonomie sowie die Demokratisierung der UN-Strukturen (z. B. die Abschaffung des Vetorechtes im Sicherheitsrat). Multinationale Konzerne und andere nicht-staatliche Organisationen, die gegen die Menschenrechte verstoßen, sollten in Zukunft den Pflichten und Sanktionen des internationalen Menschenrechtsschutzsystems unterworfen werden.
Amnesty International hatte sich in einem 10-Punkte-Programm vor allem eingesetzt für die Schaffung eines Sonderkommissars für Menschenrechte als einer neuen, hohen UN-Position, für ein Frühwarnsystem bei Menschenrechtskrisen, ein effektives Reaktionssystem der UN bei ernsthaften Menschenrechtsverletzungen, eine Stärkung des Menschenrechtsberatungsprogramms (UN advisory services), die Einbeziehung von Menschenrechtsfragen in friedenserhaltende und konfliktlösende Maßnahmen (bisher nur in Kambodscha und El Salvador). Frauen, indigene Völker und Kinder sollten im UN-Menschenrechtsprogramm besonders berücksichtigt werden.

Die WMRK war eine Regierungskonferenz, an der auch Vertreter der bei den UN akkreditierten NRO teilnehmen konnten. Ihr Zugang zur Konferenz, besonders zu dem Redaktionsausschuß, der die Schlußerklärung zu erarbeiten hatte, führte gleich zu Beginn zu einer Auseinandersetzung zwischen vor allem westlichen und anderen Staaten, die die NRO zulassen wollten, und einer Gruppe von vor allem afrikanischen und asiatischen Staaten, die dies ablehnten. Schließlich wurden die NRO-Vertreter zur Plenarkonferenz zugelassen, aber nicht zu den Verhandlungen des Redaktionsausschusses; nur zweimal durften sie diesem ihre Vorstellungen vortragen. Dieses Verfahren wurde jedoch durch die Berichterstattung einiger Delegationen, wie z. B. der US-Delegation, erfolgreich unterlaufen, so daß die NRO erfuhren, wie der Stand der Verhandlungen war. Die Debatte über den Zugang der NRO zu den UN wird weiter geführt werden. Sie ist das Hauptanliegen eines NRO-Komitees, das nach der Konferenz weiter an dieser Frage arbeiten soll.

Wie universal sind die Menschenrechte?

Die asiatisch-pazifische Ländergruppe hatte auf ihrer vorbereitenden Regionaltagung in Bangkok die *Universalität der Menschenrechte* in Frage gestellt, indem sie deren Verwirklichung von den wirtschaftlichen, sozialen und politische Verhältnissen des betreffenden Landes abhängig machen wollte. Daneben plädierte sie für die Verantwortung des einzelnen Staates beim Menschenrechtschutz und betonte das Prinzip der Nichteinmischung nach Art. 2 Abs. 7 der UN-Satzung. Einige Staaten vertraten diese Linie in abgeschwächter Form auch in Wien.
Der indonesische Außenminister *Ali Alatas* betonte z. B., die Menschenrechte seien zwar im Westen universell, ihre Anwendung sollte jedoch in der Kompetenz der jeweiligen Regierung verbleiben. Daher müsse bei der Bewertung der Umsetzung der Menschenrechte der Entwicklungsgrad des jeweiligen Landes berücksichtigt werden. Indonesien hat sich seiner Meinung nach stets für die Menschenrechte eingesetzt und werde dies auch in Zukunft tun. Der mexikanische Außenminister warnte, mit Menschenrechten dürfte keine Politik betrieben werden. Sein Land wende sich entschieden gegen Intervention und Einmischung; an ihre Stelle solle man internationale Zusammenarbeit setzen. Am weitesten ging der stellvertretende chinesische Außenminister *Liu Huaqiu:* „Es gibt keine absoluten individuellen Rechte und Freiheiten", stellte er in seiner Rede fest, „außer denen, die innerhalb des Rahmens der Gesetzgebung festgeschrieben sind." Andere Staaten hätten kein Recht, sich einzumischen.
Während der Konferenz identifizierte die US-Delegation

Länder, die sie für die Verschleppung der Konferenz verantwortlich machte: China, Iran, Irak, Kuba, Libyen, Malaysia, Myanmar (früher: Birma), Nordkorea, Singapur, Syrien, Sudan, Yemen und Vietnam. Kurze Zeit später kritisierte der Leiter der niederländischen Delegation, daß China, Malaysia, Pakistan, Singapur, Syrien und Yemen systematisch die Verhandlungen über eine Erhöhung der Ressourcen für das UN-Menschenrechtszentrum blockierten. Scharfe Proteste einiger der kritisierten Staaten waren die Folge. Im Ergebnis handelte es sich jedoch nicht um einen Nord-Süd-Konflikt, sondern der Westen stand mit einem großen Teil des Südens, nämlich der Mehrheit der afrikanischen und lateinamerikanischen Staaten, einer Reihe von islamischen und asiatischen Staaten gegenüber.

Am letzten Tag der Konferenz, dem 25. Juni 1993, konnte bis nachmittags noch keine *Abschlußerklärung* veröffentlicht werden. Der Grund hierfür waren erhebliche Meinungsunterschiede in der Frage, ob die Einrichtung eines Hochkommissars für Menschenrechte gefordert werden sollte. Westliche und auch andere Staaten hatten sich dafür ausgesprochen, während eine Gruppe von Staaten mit China, Iran und Syrien an der Spitze dies ablehnte. Schließlich kam es doch noch zu einem Krompromiß: Der Generalversammlung wurde empfohlen, mit Vorrang die Einrichtung eines Hochkommissars zu behandeln; eine erstaunliche Entscheidung, nachdem dieser Vorschlag über lange Zeit hinweg von zahlreichen Ländern strikt abgelehnt worden war. Die Einrichtung eines Menschenrechtsgerichtshofes hatte keine Chance. Die Arbeit der Völkerrechtskommission an der Schaffung eines Internationalen Strafgerichtshofes wurde jedoch begrüßt.

Die Vereinten Nationen sind für die Menschen im Norden, bei aller Kritik, eine überwiegend positive und objektive Organisation. Für einige Regierungen des Südens, aber auch für Intellektuelle und NRO werden sie weitgehend oder völlig vom Westen/Norden beherrscht, ebenso wie die Weltbank und der Internationale Währungsfonds. Der universelle Menschenrechtsschutz ist aber durch Erklärungen, Verträge, Organe und Überprüfungsverfahren unmittelbar an die UN gebunden. Regionale Organisationen wie die Organisation Amerikanischer Staaten (OAS), Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) und die europäischen Organisationen (EG, Europarat) – in Asien existiert keine regionale Organisation – leisten ebenfalls einen Beitrag, verfügen aber nicht über ein so umfassendes Berichts- und Prüfungssystem wie die UN (OAS und die europäischen Institutionen besitzen jedoch weitergehende Ermittlungskompetenzen).

Das Verhältnis zu den UN, die zunehmend die Rolle einer weltweiten Schlichtungsinstanz einzunehmen versuchen, deren Handeln aber vielfach undeutlich von den Interessen der USA abgrenzbar ist, erzeugt Mißtrauen und Vorbehalte. Soll man dieser Organisation noch weitere Eingriffsbefugnisse auf Kosten einzelstaatlicher Souveränität einräumen? Dieses Mißtrauen zeigte sich bei der Diskussion, ob ein noch zu schaffender Hochkommissar für Menschenrechte an den vom Norden kontrollierten Sicherheitsrat oder an die als demokratischer empfundene Vollversammlung angebunden werden soll. Vielfach lehnten Länder des Südens die erste Option ab, andere Staaten wandten sich aber grundsätzlich gegen eine solche neue Institution.

Politische Resolutionen und eine Abschlußerklärung

Bereits im Vorbereitungsprozeß hatten sich die Regierungen darauf geeinigt, auf der Konferenz keine Länderthemen, wie bei den Tagungen der Menschenrechtskommission, zu behandeln. Auf starken Druck islamischer Staaten kam es dann jedoch gleich in der ersten Woche zu einem Appell an den UN-Sicherheitsrat, die notwendigen Maßnahmen zur Beendigung des Völkermordes in Bosnien-Herzegowina und besonders in Goražde zu treffen.

In der zweiten Konferenzwoche brachte Pakistan eine ausführliche Resolution zu Bosnien ein, die u. a. die Rückkehr zum Vance-Owen-Plan, die Wiederherstellung der territorialen Integrität Bosniens und die Aufhebung des Waffenembargos forderte. Die USA, die EG- und andere Staaten waren gegen die Abstimmung, da sie den Erfolg der Konferenz durch weitere länderbezogene Diskussionen gefährdet sahen. Nachdem stundenlang einzeln abgestimmt worden war, befürworteten 88 Staaten die Resolution, Rußland stimmte dagegen und 54 Staaten enthielten sich der Stimme. Eine zweite Resolution zu Angola, in der u. a. die sofortige Durchsetzung eines Waffenstillstands, Anerkennung der Wahlergebnisse durch die UNITA und humanitäre Hilfeleistungen für die von neuem Bürgerkrieg heimgesuchte Bevölkerung gefordert wurde, nahm die Konferenz im Konsensverfahren an.

Die Wiener Erklärung besteht aus drei Teilen, der Präambel, den Prinzipien und dem Aktionsprogramm. In den Prinzipien wird festgehalten, daß Menschenrechte universell, unteilbar, voneinander abhängig und miteinander verbunden sind. Ihre Förderung und ihr Schutz ist ein vorrangiges Ziel der Vereinten Nationen und ein legitimes Anliegen der Völkergemeinschaft. Auch wenn die Bedeutung der nationalen und regionalen Besonderheiten und der verschiedenen historischen, kulturellen und religiösen Hintergründe zu beachten sind, so heißt es in der Erklärung, „ist es die Pflicht der Staaten, alle Menschenrechte und Grundfreiheiten, unabhängig von ihren jeweiligen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Systemen zu fördern und zu schützen".

Mit diesen Aussagen dürfte vorläufig die gefährliche Diskussion über eine *kulturelle Relativierung* von Menschenrechten und das Bestehen auf der alleinigen Verantwortung von Regierungen, für deren Einhaltung verantwortlich zu sein, vorbei sein. Dies ist ein wesentlicher Durchbruch für die zukünftige Arbeit, auch wenn einzelne Staaten ihre alte Argumentation sicher beibehalten werden. Der Einwand, dies sei ja schon alles in der Allgemeinen Erklärung der Menschen-

rechte von 1948 enthalten, trifft nicht, weil damals nur 56 Staaten Mitglieder der Vereinten Nationen waren, heute sind es aber über 180. Auch gab es bisher keine Gruppe von Staaten, die die Prinzipien der Menschenrechte so in Frage stellten, wie dies in den letzten Jahren durch einige asiatische und islamische Staaten geschehen ist.

Das *Aktionsprogramm* ist dagegen eher unausgeglichen: Die Vorschläge zu einigen Themen wie Frauen, Kinder, indigene Völker, „ethnische Säuberungen" und Folter weisen in die Zukunft und helfen der Weiterentwicklung der Menschenrechtsarbeit. Andere Themen wie „Verschwindenlassen" politischer Gegner, außergerichtliche Hinrichtungen, Minderheiten sowie soziale und wirtschaftliche Rechte werden nur kurz erwähnt. Die Mitverantwortung des Westens für die Entwicklung im Süden wird nur sehr zurückhaltend thematisiert: Es sollen günstige Bedingungen für Handel und Entwicklung geschaffen werden. Nur in einem Punkt ist die Erklärung konkret: Eine Bindung der *Entwicklungshilfe* an die Menschenrechte wird abgelehnt. Ausdrücklich heißt es, daß Demokratie, Entwicklung und Respekt für die Menschenrechte und Grundfreiheiten voneinander abhängig sind und sich gegenseitig verstärken: „Die Völkergemeinschaft sollte die Stärkung und Förderung von Demokratie, Entwicklung sowie Achtung der Menschenrechte auf der ganzen Welt unterstützen."
Zwar wird eine „substantielle" Stärkung des UN-Menschenrechtszentrums in Genf gefordert, das bisher nur rund ein Prozent des UN-Haushaltes erhält. Jedoch werden weder Zahlen noch ein Prozentsatz genannt, wie hoch der Ressourcenzuwachs ausfallen soll und wer die Kosten trägt.

Einige Passagen sind problematisch. Zur *Medienarbeit* heißt es nur lapidar, daß Journalisten in Zukunft eine noch stärkere Rolle bei der Berichterstattung über Menschenrechtsverletzungen und humanitäre Fragen zukommen soll, für die ihnen Freiheit und Schutz „im Rahmen nationaler Gesetze" garantiert werden soll. Der fehlende Bezug auf internationale Menschenrechte macht es Regierungen einfach, in ihren nationalen Gesetzen Zensur und Kontrolle festzuschreiben. Es ist ärgerlich, daß ein solcher Paragraph in das Dokument aufgenommen und dann ohne Korrekturen akzeptiert werden konnte. Alle Interessierten, Opfer von Menschenrechtsverletzungen, Menschenrechts-NRO, engagierte Regierungen und Reformkräfte in den Ländern selbst hängen in hohem Maße von unabhängiger, mutiger journalistischer Arbeit ab. Viele Journalisten wurden aufgrund ihres Menschenrechtsengagements ermordet.
Zu Todesstrafe, außergerichtlichen Hinrichtungen und Reaktionsmöglichkeiten in Krisenfällen – Amnesty International hatte ein Frühwarnsystem gefordert – finden sich keine Aussagen in der Erklärung, auch nicht über die Schaffung eines *internationalen Menschenrechtsgerichtshofes.*
Noch auf der Konferenz bezogen die NRO zu dem Entwurf der Schlußerklärung Stellung. Während sie das Bekenntnis zu Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz aller Menschenrechte begrüßten, kritisierten sie, die Erklärung sei in bezug auf Förderung, Schutz und Einhaltung der Menschenrechte nicht mutig genug. Den NRO fehlte eine klare *Selbstverpflichtung der Staaten* zur weltweiten Ratifizierung der Menschenrechtsdokumente, die Herstellung eines positiven Zusammenhanges zwischen Entwicklungszusammenarbeit und den Menschenrechten und die Forderung nach einer *Demokratisierung des UN-Sicherheitsrates.* Sie kritisierten auch, daß die Hauptverantwortung für die Einhaltung der Menschenrechte weiter bei dem einzelnen Staat liege, daß den NRO der Zugang zu Menschenrechtsinformationen verweigert und ein hinreichender Schutz für Menschenrechtsaktivisten nicht gewährleistet werde.

Was hat die Konferenz gebracht?

Ein englischer Journalist stellte die knappe Frage nach Erfolg oder Mißerfolg der Konferenz in drei Pressekonferenzen und erhielt natürlich unterschiedliche Antworten. Die erste Rückfrage muß lauten: Was ist der Maßstab für die Beurteilung dieser Mammutkonferenz?
Wenn als Maßstab die in vielen Ländern katastrophale Lage der Menschenrechte, besonders auch in Kriegssituationen, genommen wird, dann hat die Konferenz praktisch-politisch keine Erfolge aufzuweisen. In einigen von Amnesty International veröffentlichten Fällen hat es kleine Verbesserungen gegeben, aber keine einschneidende Konsequenzen, nicht in Bosnien, Tibet, Irak, den USA oder wo auch immer. Amnesty-International-Generalsekretär *Pierre Sané* sprach nach der ersten, schleppenden Konferenzwoche von einer „Schande".
Geht man von den zahlreichen neuen Vorschlägen für den universellen Menschenrechtsschutz aus, die die NRO vorher der Konferenz den Regierungen übergeben haben, dann sind einige der Vorschläge angenommen worden (Frauen, Kinder, indigene Völker, Folter), während es auf anderen Gebieten nur zur Bekräftigung bereits bestehender Schutzmechanismen kam.
Orientiert man sich schließlich an den Vorschlägen für strukturelle Verbesserungen, d. h. mehr Ressourcen für das UN-Menschenrechtszentrum in Genf, Frühwarnsystem, Hochkommissar für Menschenrechte mit erheblichen Befugnissen und Einrichtung schneller Reaktionsmöglichkeiten für die UN in Fällen von massiven Menschenrechtsverletzungen, dann sind die Empfehlungen überwiegend *konservativ und zögerlich.* Selbst der Generalsekretär der Konferenz, *Ibrahima Fall,* hatte in seiner Eröffnungsrede betont, daß bei schweren Menschenrechtsverletzungen vorbeugendes Handeln erforderlich sei, besonders Frühwarnung, vorbeugende Diplomatie und vorbeugende Erforschung der Ursachen, die mögliche Quellen für schwere Menschenrechtsverletzungen sein könnten.

Allerdings war dies keine Versammlung von Westeuropäern, sondern eine Weltkonferenz. Es war zu erwarten, daß erhebli-

che Meinungsverschiedenheiten zum Ausdruck kommen würden, besonders mit bestimmten asiatischen und islamischen Ländern (aber nicht mit *Asien* oder *den* islamischen Ländern!). Gemessen an der fundamentalen Herausforderung des Menschenrechtsgedankens durch diese Staaten – Zweifel an der Universalität der Menschenrechte, Ablehnung internationaler Prüfinstanzen zugunsten staatlicher Souveränität – hat die Konferenz klar und unmißverständlich Förderung und Schutz der Menschenrechte als vorrangiges Ziel der UN und als legitimes Anliegen der Völkergemeinschaft bezeichnet. Da sich wahrscheinlich viele Regierungen in Zukunft auf die Schlußerklärung beziehen werden, ist dies ein wichtiger Teilerfolg. Die Vorschläge für einen verbesserten Menschenrechtsschutz werden der *UN-Generalversammlung im September 1993* vorgelegt. Insgesamt war die Wiener Konferenz eine wichtige Station in der Diskussion über die Fortentwicklung des universellen Menschenrechtsschutzes.

Zwei weitere positive Ergebnisse sind festzuhalten: Wie selten zuvor sind Meinungsverschiedenheiten zwischen den Regierungen in der Öffentlichkeit sichtbar geworden. Damit besteht die Möglichkeit, über eine geduldige, offensive Informations- und Öffentlichkeitsarbeit den politischen Druck auf Regierungen zu erhöhen, die menschenrechtsfeindliche Positionen vertreten. Zumindest in einigen Ländern könnte dies mittelfristig eine Kurskorrektur bewirken.

Schließlich haben sich zum ersten Mal weltweit so viele Menschenrechtsorganisationen getroffen, Erfahrungen ausgetauscht und politische Positionen erarbeitet. Obwohl dies naturgemäß ein schwieriger Prozeß war, wird es in den nächsten Jahren aufgrund zunehmender Vernetzung einen immer stärkeren Druck von diesen privaten Bürgerorganisationen gegenüber den eigenen Regierungen und der Weltöffentlichkeit geben, ein wichtiger politischer Faktor in dem weiterhin schwierigen Kampf um die Durchsetzung universeller Menschenrechte. „Unsere Rechte, unsere Welt" können nicht den Regierungen überlassen werden. *Wolfgang Heinz*

„Zu einer gesamteuropäischen politischen Konzeption finden"

Ein Gespräch mit dem österreichischen Vizekanzler Erhard Busek

Was bedeuten die Veränderungen in seinem Umfeld, was bedeuten die Vorgänge auf dem Balkan für Österreich? Wie versteht es nach dem Umbruch von 1989/90 seine Rolle vor allem gegenüber seinen östlichen und südöstlichen Nachbarn? Wieweit trägt die Idee „Mitteleuropa"? Fehlt es noch an einer politischen gesamteuropäischen Konzeption als Antwort auf die neuen Herausforderungen und die grundlegend veränderte Sicherheitssituation seit dem Ende der Blöcke? Über diese Fragen sprachen wir mit dem Vorsitzenden der ÖVP, dem österreichischen Vizekanzler und Wissenschaftsminister Erhard Busek. Die Fragen stellten Fritz Csoklich und David Seeber.

HK: Herr Dr. Busek, wenn Sie erlauben, daß wir beim politischen Konkurrenten beginnen: Der jüngste SPÖ-Parteitag stand unter dem Leitwort „Sicherheit in bewegter Zeit". Ist Sicherheit inzwischen zur neuen Priorität Österreichs geworden?

Busek: Ganz ohne Zweifel. Wir von der Volkspartei hatten einen Parteitag mit ganz ähnlicher Thematik. Und unsere ganze Öffentlichkeitsarbeit läuft zur Zeit unter dem Stichwort „Sicherheit und Stabilität".

HK: Sieht sich Österreich von außen gefährdet durch die Veränderungen in seiner Nachbarschaft, oder was gibt es sonst für Beweggründe für das neue Sicherheitsbedürfnis?

Busek: Die Situation ingesamt ist unsicherer geworden. Wir leben in einem Europa der neuen Konturen und Fragestellungen. Gleichzeitig ist die wirtschaftliche Lage unsicherer geworden. Aber das besonders Markante für uns in Österreich ist, daß sich die außenpolitischen Existenzbedingungen grundlegend geändert haben. Bisher waren wir ein westlich orientierter demokratischer Staat zwischen den Blöcken. Inzwischen haben wir mehr und andere Nachbarn bekommen. Damit haben sich auch die Existenzbedingungen Österreichs geändert.

HK: Als wie bedrohlich wird in Österreich der Krieg im ehemaligen Jugoslawien empfunden?

Busek: Der Grad der Bedrohlichkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß es von Wien nach Innsbruck nicht weiter ist als zum Kriegsschauplatz auf dem Balkan.

HK: Zu Beginn des Konflikts und noch im frühen Stadium des Krieges war Österreich politisch stark engagiert. Jetzt hat man den Eindruck, Österreich ziehe sich wieder mehr auf sich selbst zurück. Ist Österreich trotz der Nähe zum Schauplatz des Geschehens und der besonderen historischen Erfahrungen von derselben Ratlosigkeit befallen wie die europäischen/westlichen Staaten insgesamt oder ist man einfach vorsichtiger geworden?

Busek: Die exponierte Lage Österreichs im Jugoslawienkonflikt ergibt sich aus der geographischen, historischen und auch mentalen Nähe zum Konfliktgebiet. Nach meiner Überzeugung waren die österreichischen Analysen der Situation und die Vorschläge, die insbesondere Außenminister *Alois Mock* gemacht hat, zu jeder Zeit die richtigen. Wir kommen einfach an der Feststellung nicht vorbei, daß alles, was die Europäische Gemeinschaft tat, zu wenig war und zu spät geschah. Was ich jetzt sage, ist zwar zeitgebunden, aber jetzt im Juni 1993, in einer Situation, deren Bedrohlichkeit weit über die unmittelbar Betroffenen hinausgeht, wird darüber diskutiert, ob airstrike and save heaven das Richtige ist. Zu Beginn der völkerrechtlichen Anerkennung der ehemaligen Teilrepubliken war allgemein die Überzeugung vorherrschend, es brauche peacekeeping forces der Vereinten Nationen an den Grenzen. Das scheiterte dann damals aus finanziellen Gründen. Wir haben als Österreicher und als österreichische Regierung viel Ungemach auf uns genommen, weil uns gar unterschoben wurde, wir hätten Einflußsphären für Österreich gewinnen wollen oder seien drauf und dran, in die Rolle der alten Monarchie zurückzufallen. Slowenien als neuntes Bundesland usw.

„Mein Eindruck ist, daß leider auch die Westmächte in Denkweisen des 19. Jahrhunderts zurückfallen"

HK: Da hat Österreich speziell gegenüber Serbien vermutlich sehr ähnliche Probleme wie Deutschland.

Busek: Die Probleme sind etwas anders akzentuiert. Sarajewo ist seit Generationen ein Reizwort und die Serben haben auf diesem Klavier auch heftig gespielt. Wir waren aber wirklich überrascht, solche Meinungen insbesondere von französischen Regierungsmitgliedern zu hören, nachdem sie vorher in den Medien zu lesen waren. Dies ist ein eklatantes Mißverständnis österreichischer Politik. Uns ist es noch nie so gut gegangen, wie seitdem wir, ohne nach Einflußsphären zu schielen, einfach in geordneten Verhältnissen und in friedlicher Nachbarschaft leben wollen. Ich möchte aber noch weiter gehen. Mein Eindruck ist, daß leider auch die Westmächte, ich sage das bewußt, in eine Denkweise zurückfallen, die in der Zeit etwa vor dem Ersten Weltkrieg zu Hause war. Das Eigentümliche ist, daß die Friedensschlüsse von Paris heute nicht nur fraglich sind in ihren Ergebnissen und eigentlich aufgehoben werden, sondern daß diejenigen, die sie beschlossen oder wesentlich beeinflußt haben, immer noch glauben, sie müßten sie verteidigen, obwohl der historische Beweis inzwischen erbracht ist, daß handfeste Fehlentscheidungen darunter waren. Ich möchte da einmal die Amerikaner in Schutz nehmen, die zwar weit weg sind vom Ort des Geschehens, sich aber eher als lernfähig erweisen.

HK: Haben Europäer noch einen Versailles-Komplex oder nehmen sie angesichts der veränderten Sicherheitslage in Gesamteuropa, auch ein wenig erschreckt über die neue Lage, einfach zu einem Status quo-Denken Zuflucht?

Busek: Ich möchte es nicht Status quo-Denken nennen, sondern es ist einfach eine Faulheit, die sich weigert, sich anderes zu überlegen, und, wie ich immer wieder feststellen muß, eine mangelnde Kenntnis der jugoslawischen Situation. Da heißt es quieta non movere, obwohl es nicht mehr quieta waren. Es war nicht mehr ruhig und das hat man nicht zur Kenntnis genommen. Es war nicht mehr haltbar. Und wenn ich an die Mission der beiden „Jacques" denke, nämlich von *Jacques Delors* und *Jacques Santer*, die als erste Abgesandte der EG dort waren und zurückkamen mit der Versicherung, Jugoslawien sei ruhig und lebensfähig, dann kann ich nur sagen, das war eine eklatante Verkennung. Schon da zeigt sich, wie dringlich eine politische Union Europas ist und Außenpolitik verlangt Professionalität. Das Troika-System, jedes halbe Jahr ein federführender Außenminister mit dem früheren und dem kommenden gemeinsam, das ist irreal.

HK: Hat, was Sie kritisieren, die mangelnde Kenntnis der jugoslawischen Situation im westlichen Europa außer den trägen Denkgewohnheiten und den Organisationsproblemen europäischer Außenpolitik auch damit zu tun, daß erfahrungsnahe Länder wie Österreich noch nicht in der Europäischen Gemeinschaft sind?

Busek: Das ist die Erwartungslage der Europäischen Gemeinschaft, die uns gegenüber auch immer wieder zum Ausdruck gebracht wird. Zugleich aber müssen wir feststellen, daß Vertreter von EG-Mitgliedsstaaten unseren Repräsentanten immer wieder sagen, die Rolle, die ihr im Fall Bosnien gespielt habt, könnt ihr als EG-Mitglied nicht mehr spielen bzw. wenn ihr EG-Mitglied werden wollt, dann müßt ihr euch auch entsprechend der Linie der EG verhalten. Die Linie der EG wird aber wesentlich von den Siegermächten des Ersten Weltkriegs bestimmt. Deutschland hat nicht sehr viel Spielraum, weil es auch immer wieder in eine bestimmte Ecke gedrängt wird. Nur diejenigen, die potentiell auch irgendwann einmal in eine Europäische Gemeinschaft müssen wie Polen, Tschechen, Kroaten, Ungarn, sehen diese Entwicklung natürlich mit wenig Freude, weil begriffen wird, daß diese Generalprobe in Bosnien für große Konflikte ein absolut verabscheuungswürdiges Beispiel ist.

HK: Im Westen willkommen als Erfahrungsträger, aber weniger als Ratgeber: Wie sieht Österreich seine Rolle zur Zeit in östlicher Richtung? Unter den Bedingungen des Eisernen Vorhanges war Österreich oft eine wenn auch nur bedingt tragende Brücke, eine wenigstens informelle Vermittlungsinstanz zu seinen östlichen und südlichen Nachbarn. Jetzt unter den Bedingungen der neuen Freiheit scheint es auch um diese Beziehungen wenigstens politisch stiller zu werden.

Busek: Wir haben zur Zeit der Blöcke, so bilde ich mir wenigstens ein, die Rolle der Neutralität einigermaßen geschickt gespielt. Wir sind von den damaligen kommunistischen Nachbarn auch in diese Rolle geschoben worden. Kontakte zu Österreich waren im großen und ganzen keine Belastungen, obwohl Österreich ein „kapitalistisches" Land war. Man hatte sich nichts zu vergeben und war doch irgendwie mit drinnen. Heute haben wir meines Erachtens die Rolle des guten Nachbarn und Dolmetschers. Wir versuchen zu übersetzen, wie die Denkweisen und Zustände dieser Länder sind. Wir versuchen, diese Aufgabe deutlich wahrzunehmen, nicht nur außen-, sondern auch wirtschafts- und kulturpolitisch.

HK: Fühlt sich Österreich etwa im Verhältnis zum EG-Europa auch in dieser Rolle noch eher allein?

Busek: Ich glaube, daß sich die Europäische Gemeinschaft überhaupt erst eine Politik gegenüber den ost- und südosteuropäischen Ländern zurechtlegen muß. Der Blick der Europäischen Gemeinschaft ist eigentlich noch nicht bis dorthin gelangt. Man wird Polen, der Tschechischen Republik, Ungarn usw. erst noch eine Perspektive bieten müssen...

HK: Eine Perspektive in welchem Sinne?

Busek: Für mich ist ganz klar: Wenn die Europäische Gemeinschaft diesen Staaten gerecht werden will, muß sie sich von der ökonomischen Gemeinschaft wieder zur politischen wandeln. Die Grund- und Ursprungsidee der europäischen Integration war doch die friedensstiftende und friedenserhaltende zwischen Frankreich und Deutschland. Dies ist verloren gegangen durch die Ost-West-Spannung. Dies ging zugleich einher mit der wirtschaftlichen und auch wissenschaftlich-technologischen Eurosklerose. Die Europäische Gemeinschaft muß nun wieder zurückfinden zu ihrer friedensstiftenden Rolle einer Europäischen Union angesichts der veränderten Verhältnisse.

HK: Hatte Österreich angesichts der Teilung Europas einen besonderen Stellenwert, den es nun nicht mehr hat? Und hat Österreich, so komisch das klingt, dadurch an Bedeutung eher verloren?

Busek: Wir haben jetzt sicher nicht mehr die Bedeutung, daß bei uns die Sicherheitsdienste des Ostens und Westens sitzen, weil das ein besonders günstiger Platz für beide Seiten war. Wir sind aufgrund der Ereignisse von 1989/90 sicher auch nicht mehr bevorzugter Konferenzort. Man kann heute aus dem Osten ohne Probleme durch den Westen reisen. Meine Freunde aus der Dissidentenzeit sind heute genauso wenig zu Hause anzutreffen, wie wir es sind. Doch im räumlichen Sinne und ohne daß ich einer Tendenz Vorschub leisten möchte, in den Ländern der ehemaligen Monarchie haben wir heute sicher eine stärkere Funktion als früher.

„Die EG sieht unsere östlichen Nachbarländer immer in Kompaktpackungen"

HK: Trifft es zu, daß wie gelegentlich in den Medien zu lesen und zu hören ist, das kleine Österreich im Vergleich zu Deutschland beim Ausbau der Wirtschaftsbeziehungen in diesem Raum, erleichtert durch die historischen Bindungen, wesentlich aktiver ist, als man es der deutschen Wirtschaft nachsagt?

Busek: Das ist richtig. Ich muß aber fairerweise hinzufügen, daß Deutschland an der Wiedervereinigung zu kauen hat. Aber wir sind bei den Joint ventures in der Slowakei, in Ungarn, in Slowenien führend. Wir haben den zweiten bzw. den dritten Platz in der Tschechischen Republik und in Polen. Die mittelständische Struktur unserer Wirtschaft bietet dafür gute Chancen. Wir können nicht Škoda übernehmen, das kann Volkswagen oder Renault. Wir sind nicht in der Lage, Ursus in Warschau eine neue Struktur zu verpassen. Da würden die Größenordnungen nicht mehr stimmen. Aber wir müssen unseren Österreichern bei der Gelegenheit auch sagen: Wir haben auch ungeheuer profitiert vom Umbruch im Osten. Wenn bei uns der Wirtschaftsaufschwung etwas stärker war als in anderen OECD-Ländern, so deswegen. Und wenn bei uns jetzt der Abschwung etwas schwächer ist, so auch deswegen. Wir haben allerdings auch relativ viel geleistet auf wissenschaftlichem und kulturellem Gebiet. Um nur eine Zahl zu nennen: Wir haben im Raum Polen, Tschechien, Slowakei, Ungarn und Slowenien etwa 120 Lektoren, während die Bundesrepublik nur 30 hat. Wir haben also nicht nur profitiert, sondern auch gegeben. Und dies ist von diesen Ländern auch sehr anerkannt worden.

HK: Aber steht Österreich nicht vor dem Problem, daß es auch aus Gründen der eigenen Sicherheit eine starke Westverankerung in der EG sucht und sich damit in gewisser Weise zugleich von seinen Interessen an den östlichen Nachbarn abkoppelt?

Busek: Dies ist das klassische Problem und zugleich die klassische Aufgabenstellung Österreichs. Wer die österreichische Geschichte ein wenig durchkämmt, begegnet immer wieder dieser Doppelrolle. Nehmen wir nur eine historische Figur wie Prinz Eugen. Er hat sowohl als Feldherr wie als Politiker in Richtung Ost wie in Richtung West agiert. Diese Rolle gibt uns die Geographie mit auf den Weg. Und ich denke, daß wir diesmal damit ganz gut fertig werden, weil es ja wenigstens der formulierten Erwartungslage der EG entspricht, daß wir in diese Richtung gehen. Wir haben ja die eigentümliche Si-

tuation, daß die EG unsere östlichen Nachbarstaaten immer in Kompaktpackungen versteht, zum Beispiel ist immer die Rede von Visegrad-Staaten ...

HK: Also von Polen, Ungarn, Tschechei, Slowakei.

Busek: ... Aber die Visegrad-Staaten verstehen sich gar nicht als eine solche Einheit, sondern die Tschechen zum Beispiel möchten allein und rasch in die EG und verstehen sich womöglich als noch westlicher als wir.

HK: Für die Tschechen in ihrer Sonderrolle trifft das sicher zu, aber ...

Busek: Sie wollen mit dem östlichen Umfeld rein gar nichts zu tun haben, während wir uns der Aufgabe durchaus stellen.

„Die EG blickt bei ihren Entscheidungen immer sehr einseitig nach Moskau"

HK: Aus wohlverstandenem Interesse ...

Busek: Ich glaube, daß dies auch der EG guttut. Wir können manches deutlicher formulieren, als es die Deutschen in ihrem Innenverhältnis tun können, und weil die EG, ich deutete es schon an, unter der moralischen Provokation steht, wenn sie sich nicht ändert, bleibt sie eine westeuropäische Gemeinschaft. Und ein zweiter Aspekt ist in meinen Augen wichtig: Die EG blickt – hier unter dem Einfluß der USA , man merkt es an den G7 und G24-Entscheidungen – immer noch sehr einseitig nach Moskau. Osteuropäische Reformstaaten, das Baltikum, Weißrußland und die Ukraine werden vernachlässigt. Das ist sowohl politisch wie wirtschaftlich ein riskanter Weg. Die Sowjetunion und das Comecon waren ja eine Art Binnenmarkt. Wollten alle diese Staaten sich auf den Absätzen nach Westen umdrehen, gäbe das im Westen beträchtliche Probleme schon wegen der niedrigen Lohnkosten. Und diese Wirtschaften waren ja stark ineinander verflochten. Deswegen plädieren wir sehr massiv dafür, die Hilfe der G7 und der G24 nicht allein auf Moskau zu konzentrieren und Jelzin um jeden Preis zu halten, sondern auch die anderen Staaten zu sehen.

HK: Herr Dr. Busek, Sie sagten vorhin, Österreich suche keine Einflußsphäre, sagten aber auch, Österreich habe heute in den Ländern der ehemaligen Monarchie einen größeren Einfluß als früher. Das führt notwendig zur Frage: Was wird aus diesem Raum längerfristig politisch? Geht „Mitteleuropa" in den neuen Nationalismen endgültig unter? Oder gibt es für den Donauraum eine gemeinsame Zukunft?

Busek: Wir neigen in der Sicht des Tages dazu, zu meinen, Mitteleuropa sei durch die „neuen" Nationalismen und den damit aufbrechenden Problemen tot. Ich glaube, es ist so lebendig wie noch nie.

HK: Viele vermuten dahinter eher Nostalgisches, womit man am wenigsten gegen die neuen Antagonismen aufkommen kann.

Busek: Das ist viel zu vordergründig. Man muß endlich zur Kenntnis nehmen, daß unsere Nachbarstaaten dort fortfahren, wo sie vor Beginn des Kommunismus aufgehört haben. Wir im Westen müssen begreifen, daß in diesen Ländern jetzt vieles so ist wie es bei uns Ende der vierziger Jahre war. Der Schleichhandel war nach 1945 in Österreich wie in Deutschland eine nahezu unendliche Geschichte. Vieles, was ich jetzt in den Reformstaaten erlebe, erinnert mich an die Erzählungen meiner Eltern über die damalige Zeit. Es ist dort wie bei uns nach dem Weltkrieg, nur daß es kein Weltkrieg war, sondern Zerstörungen, die in der Wirtschaftsstruktur, im staatlichen Ordnungsgefüge und vor allem im Geistigen anzutreffen sind. Gerade wegen der Zerstörungen im Geistigen erfolgt der Rückgriff dorthin, wo der Nationalismus noch sehr stark ist. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Meine slowakischen Freunde erzählen mir immer wieder begeistert, daß sie ja schon unter Tiso einen selbständigen Staat hatten. Daß der Tiso-Staat ein Staat von Hitlers Gnaden war und deswegen im Westen ganz sicher ein schlechtes Argument darstellt, ist in die Verarbeitung der eigenen jüngeren Geschichte noch gar nicht eingegangen.

„Ich halte den Faktor Mitteleuropa für hilfreich"

HK: Und wie soll in einer solchen Bewußtseinslage die Sache Mitteleuropa überhaupt Fuß fassen können?

Busek: Ich halte den Faktor Mitteleuropa gerade in diesen Entwicklungen für hilfreich. Nun müssen wir darauf verzichten, vergangene Zeiten zu glorifizieren. Vielmehr müssen wir die Bewußtseinslage so akzeptieren, wie sie ist und uns voreingenommen dem Diskurs darüber stellen, dem Diskurs über das Geschichtsbuch, in dem alles drin steht und nichts weggelassen wird; dem Diskurs auch über die Frage der Minderheiten, über Regionalismus, über wirtschaftliche Kooperation; dem Diskurs über die geistig beherrschenden Prinzipien im Positiven. Ich fürchte nur, daß der Westen letztlich das alles nicht versteht. Ich beobachte mit besorgtem Interesse die Politiker und Journalisten, die Slowaken, Slowenen, Slawonien ständig miteinander verwechseln, die gar nicht wissen, wo das alles ist.

HK: Das ist, je weiter westlich jemand das sagt, auch umso schwieriger. Aber es ist wohl einzuräumen, daß Mittel-, Mittelost- und Südosteuropa aus dem Blickpunkt Wiens sehr viel anders aussieht als schon in Bonn oder in Stuttgart.

Busek: So sehe ich das auch. Deswegen sage ich ganz massiv: Wenn wir diese Probleme nicht begreifen und helfen, sie zu bewältigen, werden sie uns auch in Bonn, in Straßburg oder Stuttgart mit aller Macht einholen in Form von Wanderungsbewegungen, von Wirtschaftskrisen oder von Kriegen. Es kommt ein weiterer einschneidender Faktor hinzu – und das

ist für Österreich eine sehr einschneidende Veränderung: Wir hatten unter den Bedingungen der Ost-West-Spannung eine Situation der „highest required stability", primitiv gesagt: Wenn einen Krieg anfängt, hat mit ungeheuren Folgen zu rechnen. Heute kann jemand mit ein paar Panzern losfahren und schon gibt es einen Krieg, von dem wir glaubten, daß er von der Art der Kriegführung her nicht mehr möglich sei. Dies ist unsere wirkliche Situation und das verlangt ein anderes Verhalten auch in der Sicherheitsdimension.

„Die Neutralität hat sich als völkerrechtliche Antwort überholt"

HK: Wie sehen Sie unter den veränderten Verhältnissen Gesamteuropas die Neutralität Österreichs? Es gibt in letzter Zeit darüber ja heftige Diskussionen. Für die Österreichische Volkspartei scheint die Neutralität eher gegenstandslos geworden zu sein. Die SPÖ hält sie weiterhin für wichtig. Mit welchem Ergebnis ist zu rechnen?

Busek: Niemand bestreitet, daß die Neutralität nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes ihren Adressaten verloren hat. Zur Zeit des Eisernen Vorhanges war die Neutralität so eine Art Versicherungspolice. Ihre Bedeutung wurde natürlich auch überinterpretiert. Ich bekenne mich selbst zu dieser Überinterpretation. An sich besagt Neutralität völkerrechtlich ja nur, daß wir im Streitfall und zwischen den Streitparteien nicht mit dabei sind. Daß mehr daraus gemacht wurde, hatte durchaus eine Funktion. Die Frage ist nur, wie wir die Sicherheit österreichisch aktualisiert auch durch die Europäische Gemeinschaft weiterentwickeln. Besonders kompliziert wird die Sache dadurch, das muß ich gerade als ÖVPler sagen, daß die Neutralität zu einer Chiffre der Verstärkung der österreichischen Eigenstaatlichkeit geworden ist.

HK: Also ein Element nationaler Identität darstellt?

Busek: Ein Element nationaler Identität, das auch bleibend unseren Weg von dem Deutschlands getrennt hat. Deswegen haben natürlich viele Bürger die Sorge, wir würden wieder zu Fragestellungen kommen, die wir längst hinter uns gelassen haben.

HK: Aber wie verhält es sich mit der völkerrechtlichen Bindewirkung der Neutralitätserklärung?

Busek: Persönlich glaube ich, daß die völkerrechtliche Antwort sich überholt hat. Gefragt sind heute kollektive Sicherheitssysteme. Wir tun uns allerdings sehr schwer dabei. Wir sagen, das eine hat nicht mehr die Funktion, die wir uns wünschen würden; das andere aber existiert noch nicht. In dem Moment, wo die Westeuropäische Union funktionstüchtig würde, wo es einen Europäischen Sicherheitsrat oder eine Europäische Sicherheitsgruppe gäbe, würde das alles leichter. Zur Zeit befinden wir uns noch in einer Art Niemandsland. Wir kennen, was wir verlassen haben, wissen aber noch nicht, wo wir ankommen.

HK: Aber das abschreckende Beispiel Bosnien zeigt ja, daß es eine gemeinsame europäische Sicherheitspolitik nicht gibt. Als Optimist könnte man sagen, noch nicht gibt. Müßte die österreichische Neutralität deshalb als eine Deklaration der Nichteinmischung nicht so lange aufrechterhalten werden, bis es so etwas gibt?

Busek: Die österreichische Neutralität garantiert jetzt nicht mehr, was sie zur Zeit der Ost-West-Spannung garantiert hat. Sie kann heute nur bedeuten, daß wir unser eigenes Bundesheer stärken, extrem formuliert, uns bis an die Zähne bewaffnen. Die Militärdoktrin ist zu ändern. Früher hat man immer angenommen, wir können das Land im Kern verteidigen. Heute müssen wir es an den Grenzen verteidigen. Das verlangt schwerwiegende Umorientierungen. Die frühere Annahme, wenn die einen uns angreifen, werden die anderen kommen, uns zu helfen, ist keine richtige Annahme mehr. Die liebenswerte Überzeugung, wir seien einem Teil der Welt so viel wert, daß er uns gegen jeden Angreifer verteidigen würde, die ist halt heute nicht mehr richtig.

HK: Heißt das, die Österreicher befürchten, daß es ihnen im Falle eines Angriff so ergehen könnte wie den Muslimen in Bosnien?

Busek: Es ist eine real gegebene Angst, und die Antwort darauf kann nur lauten, daß wir selbst mehr für unsere Sicherheit tun müssen. Die nicht sehr angenehme Botschaft, die ich unseren Mitbürgern schon oft verkünden mußte, lautet: Die anderen werden uns nur verteidigen, wenn wir signalisieren, daß wir bereit sind, uns selber zu verteidigen.

HK: Kann die Frage der österreichischen Identität selbst im positiven Sinne als erledigt, als ausgestanden gelten, oder könnte die unsicherer gewordene Umgebung wieder jene Stimmen stärken, die sich neu an Deutschland orientieren?

Busek: Ich glaube das nicht. Es gibt eine gewisse österreichnationalistische Komponente. Aber es gibt kein Schielen nach dem großen Bruder. Bis jetzt steht dem auch die Einsicht entgegen, daß die Deutschen durch die Wiedervereinigung so viele Probleme haben, die wir uns eigentlich gar nicht antun wollen. Ob dies eine sehr edle Motivation ist, sei dahingestellt, aber sie ist sehr wirksam.

HK: Aber in dem Augenblick, wo Deutschland diese Probleme bewältigt haben wird, der Tag kann ja kommen, könnte sich das Problem eines deutschen Nationalgedankens in Österreich neu stellen?

Busek: Deswegen verstehe ich *Helmut Kohl* sehr gut. Er drängt sehr darauf, daß es zu einer europäischen Konzeption kommt. Die größte Sicherheit gegenüber einem deutschen Nationalismus ist eine europäische Konzeption.

HK: Aber nimmt man alles in allem, das Gezerre um die Wirtschafts- und Währungsunion, das Gefälle Ost-West, die Blamagen in Bosnien, dann kann nur sagen, Europa ist noch weit.

Busek: Das Eigentümliche und nicht wirklich Bedrängende ist, daß wir zwar in der Lage waren, uns 1989/90 über den Zusammenbruch des Kommunismus zu freuen, daß das demokratische Europa um ein tüchtiges Stück größer geworden ist, daß es aber keine politische Konzeption für Gesamteuropa gegeben hat und bis heute tatsächlich nicht gibt.

HK: Und was könnte eine gesamteuropäische Konzeption sein? Wie könnte sie aussehen?

Busek: Ich möchte darauf eine symbolische Antwort geben. Ich biete immer an das Bild eines Dorfes, in dem es unterschiedlich große Häuser in unterschiedlichem Zustand gibt. Die Situation, die wir jetzt im wiedervereinigten Dorf Europa haben, ist die, daß wir uns sorgen um Straßen und Gassen, Wasser und Kanäle, um Wirtshäuser und Schulen und Kirchen natürlich auch, um Feuerwehr und Gendarmerie. Aber die Richtung, in die es gehen soll, ist von der Politik noch nicht wahrgenommen und noch nicht angenommen. Es fehlt seitens der EG und seitens der europäischen Staaten dafür noch an der notwendigen Phantasie. Gegenwärtig haben wir zwei Phantasien: die nationalstaatliche und die supranationale. Daß es aber abgestufte Kooperationen geben muß, von denen der Regionalismus nur eine ist, das ist in der Vorstellungswelt der Politiker aber noch zu wenig drin.

HK: Aber ist ein Europa mit 500 Millionen Menschen politisch überhaupt machbar? Und wären, anders gefragt, Staatenbünde, wie sie etwa hier im Donauraum denkbar sind, nicht eine mögliche Vorform für weitere Entwicklungen?

Busek: Ich glaube schon, daß das zu machen ist, wir brauchen nur mehr staatsrechtliche Phantasie dafür. Bisher arbeiten wir immer noch mit den Mitteln des Nationalstaats des 19. Jahrhunderts. Politik, Staatsphilosophie und Staatsrecht haben kaum eine Weiterentwicklung durchgemacht, obwohl sich die Verhältnisse gesamteuropäisch rapide verändern. Oder was sich entwickelt, geht furchtbar zäh vonstatten. Denken Sie nur daran, daß die UN nicht einmal ihre eigenen Maßnahmen im internationalen Recht kodifiziert haben. Sämtliche peacekeeping missions sind in der Charta der Vereinten Nationen überhaupt noch nicht verankert. Sie verdanken sich irgendwelchen Beschlüssen meist obskurer Art der Vollversammlung oder des Sicherheitsrates. Daß hier aber wirklich schon internationales Recht geschrieben wird, ist überhaupt noch nicht so richtig niedergekommen. Das gleiche gilt für den europäischen Bereich und überhaupt für den Zusammenschluß größerer Bereiche. Demgegenüber würde ich Staatenkonzeptionen, dort Westeuropäische Gemeinschaft, da etwas Mitteleuropäisches oder einen Donaustaatenbund, eher als etwas Rückschrittliches ansehen, denn dann kommen wieder die Dominatoren.

HK: Muß das so sein, oder anders gefragt, kann das EG-Europa mit seinen Euronormen noch ein Modell für Gesamteuropa sein?

Busek: Ich glaube, es bedarf einer weitergehenden Entwicklung. Alles Bisherige greift noch zu kurz. Das wird sichtbar an der Institutionenfrage. Die ständige Frage nach der Vertiefung ist ja in Wirklichkeit die Frage nach der staatsrechtlichen Konzeption der Gemeinschaft. Man wird sich entschließen müssen, zu einer Art Regierung zu kommen und den Dualismus von Ministerrat und Kommission zu überwinden. Das alles paßt nicht mehr zur europäischen Größenordnung. Schaffen wir es nicht, das zu ändern, wird es ganz sicher einen bösen Rückfall geben. Der eigentliche historische Hintergrund ist nun der: Europa ist geteilt gewesen in Einflußsphären zweier außereuropäischer Mächte, der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion. Jetzt hat Europa die Chance, selbst für sich ein Faktor zu werden. Wenn Europa sich nicht dafür entscheiden kann, wird es wieder zu einer Einflußsphären-Angelegenheit.

„Man nimmt die Blaupausen von einer früheren Zeit"

HK: Ist Ex-Jugoslawien bereits das blutige Vorspiel eines neuen Rückfalls?

Busek: Ich will nicht den Propheten spielen. Aber das Obskure am Fall Ex-Jugoslawien ist gegenwärtig, daß die westeuropäischen Staaten den Russen das ermöglichen, was Tito gegenüber Stalin verhindert hat. Es ist geradezu ein Treppenwitz der Geschichte. Die klassischen russischen Ziele haben immer geheißen, Bosporus und Dardanellen, über den Balkan an die Adria. Jetzt sind sie nach allem, was wir beurteilen können, da, und kein Mensch begreift diesen historischen Vorgang. Das Eigentümliche ist, das gilt für die Westeuropäer, aber auch für andere: Man greift in den Akten irgendwie weit zurück, schlägt bei Sarajewo oder Bosnien nach und nimmt die Blaupausen von einer früheren Zeit. Wenn jetzt noch der Berliner Kongreß oder etwas Ähnliches käme, dann würde es mich nicht wundern. Das spricht gegen die Politiker.

HK: Politik scheint aber auf das Heute bezogen auch in anderer Hinsicht zu versagen. Es wurden zwar viel Zeichen der Solidarität gegenüber den Menschen in Osteuropa und auch auf dem Balkan gesetzt. Aber inzwischen haben alle westeuropäischen Länder auch Österreich, auch Deutschland, auch Ungarn und Slowenien die Grenzen dicht gemacht. Sogar Kriegsflüchtlinge kommen kaum noch herein. Was bleibt da an Solidarität übrig?

Busek: Das ist natürlich eine Frage mit zwei Seiten. Die eine Seite ist die humanitäre Verpflichtung, Flüchtlinge aufzunehmen. Die andere Seite ist die, wenn der Westen alle aufnimmt, unterstützt er damit die serbischen Kriegsziele. Dann bleibt nicht einmal das moralische Problem, das man einer noch so entmenschten serbischen Regierung vorhalten kann. Dies ist eine ungeheuer schwierige Situation. Sie wird erschwert noch dadurch, daß die Solidaritätsbereitschaft unterschiedlich

ausgeprägt ist. Jede Regierung muß sich überlegen, was geschieht, wenn sich nicht auch andere Länder finden, die das gleiche tun, was Österreich und die österreichischen Bürger bei großer Not getan haben.

HK: Sie spielen auf die große Sammelaktion mit dem Ergebnis von 600 Million Schilling, also fast 100 Millionen DM an?

Busek: Zum Beispiel. Aber die Dinge sind ungeheuer schwierig. Und wenn die dann noch die zynischen Kommentare hören „let's burn it out", dann hat das auch seine Wirkung auf die österreichische Öffentlichkeit. Dabei kommt eine Menge Historisches an die Oberfläche, und so heißt es dann: Die waren schon immer so, da kannst du nichts machen. Es ist wirklich eine der schwierigsten Fragen: Inwieweit ermöglicht bzw. unterstützt man durch Aufnahme von Flüchtlingen ethnische Säuberungen?

HK: Aber diese finden ohnehin statt. Die Serben oder wer immer darin verwickelt ist, kümmern sich nicht, wo die Flüchtlinge hinkommen. Sie müssen gehen. Wer sie aufnimmt, ist den Vertreibern ziemlich gleichgültig.

Busek: Das sehe ich etwas anders, und ich bitte, mir das abzunehmen. Ich nenne Ihnen dafür auch ein historisches Beispiel. Die Palästinenser haben es verstanden, durch die Haltung der kritischen Masse der Vertriebenen das Problem am Leben zu erhalten und in irgendeiner Phase der weiteren Entwicklung möglicherweise auch eine Lösung zu erzwingen. Die Lösung ist gegenwärtig noch offen, aber es sieht nach einer möglichen Lösung aus. Für mich ist es wirklich eine Frage, ob man durch Akzeptieren eines durch Brutalität hergestellten Zustandes dazu ermuntert, in anderen Bereichen und unter anderen Umständen dasselbe zu tun. Ich kenne natürlich auch das Gegenargument: Man garantiert, daß Kriege auf diese Weise ewig stattfinden. Die Antwort wird nur die Geschichte geben können. Für Politiker ist das eine der schmerzlichsten und schwierigsten Fragen.

Kirche als Gemeinschaft

Ein vatikanischer Kommentar zum Communio-Schreiben der Glaubenskongregation

Das am 15. Juni 1992 veröffentlichte Schreiben der Glaubenskongregation über „einige Aspekte der Kirche als Communio" (vgl. den Text, HK, Juli 1992, 319 ff.) hat sowohl innerkatholisch wie vor allem auch ökumenisch viel Staub aufgewirbelt. Offenbar sah man sich in der Kurie angesichts einer Welle von kritischen Stimmen genötigt, im Jahresabstand nochmals verdeutlichend auf das Schreiben einzugehen. Das geschah in einem ungezeichneten Kommentar der Tagesausgabe des „Osservatore Romano" (23. 6. 93). Der Vorgang ist als solcher wie in der Sache bemerkenswert; wir dokumentieren deshalb den Osservatore-Artikel im Wortlaut.

Am vergangenen 15. Juni war es ein Jahr, seitdem das Schreiben „Communionis notio" der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht wurde. Dieses an die Bischöfe der katholischen Kirche gerichtete Schreiben, von Johannes Paul II. am 28. Mai 1992 approbiert, behandelte „einige Aspekte der Communio".

Der Zeitraum nach dieser Veröffentlichung ist zu kurz, als daß man die tatsächliche Auswirkung des Dokuments auf den „erwünschten Prozeß der theologischen Vertiefung", von dem unter Nr. 2 die Rede ist, entsprechend würdigen könnte. Anläßlich dieses ersten Jahrestages seiner Veröffentlichung scheinen dennoch einige Überlegungen im Hinblick auf die ersten Reaktionen angezeigt, die von diesem Schreiben während der vergangenen Monate in katholischen und nichtkatholischen theologischen Kreisen sowie in internationalen ökumenischen Organisationen hervorgerufen wurden.

Man kann vor allem mit Befriedigung feststellen, daß der Begriff Communio bzw. Gemeinschaft allgemein anerkannt wurde zu einem besseren Verständnis der Natur der Kirche im Licht der neutestamentarischen Quellen, wie es das Schreiben in der Einleitung vor Kap. I „Die Kirche, Geheimnis der Gemeinschaft" tut: „Der Begriff Gemeinschaft... 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" (Nr. 1). Gleichzeitig wurden viele Einzelaspekte, von denen in unserem Schreiben die Rede ist, sehr positiv aufgenommen und kommentiert: von der trinitarischen Wurzel der Communio bis zur ekklesialen Natur der Einrichtungen, die von der Apostolischen Autorität für bestimmte pastorale Werke gegründet wurden, usw. Drei der eng miteinander verbundenen zentralen Themen des Schreibens riefen jedoch die

ausführlichsten, manchmal auch kritischen Kommentare hervor, und sie verdienen jetzt aufgrund ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Ökumenismus näher erörtert zu werden.

Gesamtkirche und Teilkirchen

Das II. Kapitel („Gesamtkirche und Teilkirchen") des Schreibens behandelt das Thema der Ausdrucksformen des Geheimnisses: der Kirche als Gemeinschaft; konkreter gesprochen, die Organizität der Kirche als Gemeinschaft von Kirchen (Nr. 8). In diesem Zusammenhang formuliert das Schreiben „Communionis notio" das, was als sein hermeneutischer Schlüsselbegriff betrachtet werden kann: das gegenseitige Ineinander von Gesamtkirche und Teilkirchen, das mit folgenden Worten beschrieben wird: „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' in einer besonderen Beziehung ‚gegenseitiger Innerlichkeit' 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" (Nr. 9).
Diesem Leitprinzip entsprechend, das von einigen Kommentatoren als gelungene Formulierung bezeichnet wurde, werden sowohl die Gesamtkirche als auch die Teilkirchen im Licht einer Beziehung gesehen, „die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleichwelcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft" (Nr. 9). Jede Teilkirche ist tatsächlich Kirche, wenn auch nicht die ganze Kirche; gleichzeitig unterscheidet sich die Gesamtkirche nicht von der Gemeinschaft der Teilkirchen, ohne jedoch deshalb nur deren Zusammenschluß zu sein. Diese Beziehung in ihrem „Geheimnischarakter" (Nr. 9) wird in der berühmten Formulierung des Konzils „ex quibus et in quibus" („die Kirchen in und aus der Kirche"; Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", Nr. 23) zusammengefaßt; sie ist es auch, die das Schreiben mit dem Ausdruck „Ecclesia in et ex Ecclesiis: Ecclesiae in et ex Ecclesia" (Nr. 9) weiterentwickelt.

Dieses gegenseitige Ineinanderwirken, durch das in jeder Teilkirche die Gesamtkirche „exsistit, inest et operatur" (besteht, gegenwärtig ist und wirkt; vgl. Apostolische Konstitution „Lumen gentium", Nr. 23), gestattet es nun, die dem ganzen Schreiben innewohnenden Voraussetzungen zu verstehen, nämlich daß die Teilkirche nur insoweit in sich vollständig ist, als in ihr die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenwärtig und am Werk ist, d. h. in dem Ausmaß, in dem sie alle Bindungen der universalen Gemeinschaft in sich trägt. Wir werden noch auf die Folgen dieser Feststellung zurückkommen. Zunächst ist es angezeigt, einen der Punkte zu klären, der im Zusammenhang mit diesem Prinzip des gegenseitigen Ineinanderwirkens einige kritische Kommentare hervorgerufen hat.

Manche hatten nämlich den Eindruck gewonnen, dieses gegenseitige Ineinanderwirken werde von der im Schreiben enthaltenen Feststellung verdunkelt, die Gesamtkirche „ist nicht das Ergebnis von deren (der Teilkirchen) Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit" (Nr. 9). Hier stellt sich eine klare Frage. Wenn man auf dem Weg der Kirche durch die Geschichte ein gegenseitiges Ineinanderwirken von Gesamtkirche und Teilkirchen feststellen kann, bedeutet das, daß zuerst die Gesamtkirche allein bestand und daß dann die Teilkirchen als von ihr verschiedene Einheiten hinzugekommen sind? In welchem Sinn ist also die Gesamtkirche gleichzeitig immanent und geht jeder einzelnen Teilkirche voraus? (Wir möchten die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Wort „einzelne" lenken, das das Schreiben sogar im Schriftbild hervorhebt).

Will man den Sinn dieser Feststellung erfassen, ist es notwendig – was auch in einigen Kommentaren betont wurde –, in erster Linie jenen Abschnitt des Briefes in Betracht zu ziehen, in dem festgehalten wird, daß es eine „einseitige ekklesiologische Sicht" wäre, zuerst die Teilkirchen anzuerkennen, während „die Gesamtkirche das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Teilkirchen" sei (Nr. 8). Dieser Auffassung widersprechend, wird unter Nr. 9 Johannes Paul II. zitiert: „Die Gesamtkirche (kann) nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefaßt werden und ebensowenig als Zusammenschluß von Teilkirchen." Zweck des Schreibens ist es also in erster Linie, die Meinung zu widerlegen, es habe sich zuerst in Jerusalem eine Ortskirche gebildet, von der aus es nach und nach zur Gründung anderer Ortskirchen gekommen sei, die mit ihrem allmählichen Zusammenschluß die Gesamtkirche ins Leben gerufen hätten. Die neuere Exegese weist andererseits auf die übertriebene Vereinfachung dieser Auffassung im Schreiben „Communionis notio" hin, die abgelehnt wird und hier auch mit dem gemeinsamen Arbeitsdokument „Église: locale et universelle", (Nr. 22) der katholischen Kirche und des Weltrats der Kirchen übereinstimmt. Aus der selbstverständlichen Tatsache, daß sich der Ausdruck „ontologische Priorität" nicht in der Heiligen Schrift findet, kann man nicht den Schluß ziehen, sein Gehalt sei außerbiblisch. Die Feststellung der ontologischen Priorität der Gesamtkirche den einzelnen Teilkirchen gegenüber gründet sich vielmehr auf die paulinische Ekklesiologie, wie sie sich vor allem aus den Briefen an die Epheser und an die Kolosser ergibt.

Von hier ausgehend, ist es angezeigt, die Feststellung von Nr. 9 als solche näher zu untersuchen. Die Kirche, die sich als vorrangig bezeichnet, ist sicher das am Pfingsttag offenbar gewordene „Kirche-Geheimnis", die „eine und einzige Kirche". Diese Kirche von Jerusalem, die „örtlich bedingt" auftrat, war jedoch keine Ortskirche (oder Teilkirche) in dem Sinn, der heute diesem Begriff beigemessen wird; sie war also nicht eine „portio Populi Dei" (ein Teil des Volkes Gottes, vgl. Dekret „Christus Dominus", Nr. 11), eine „einzige Teilkirche", wie es in unserem Schreiben heißt, sondern „Populus Dei" (Volk

Gottes), war „Ecclesia universalis“ (Gesamtkirche), war die Kirche, die alle Sprachen spricht und in diesem Sinn Mutter aller Teilkirchen ist, die dank den Aposteln wie Töchter aus ihr hervorgehen.

Der Grund, weshalb die chronologische Priorität, die das Schreiben der Gesamtkirche zuweist, manchmal nicht richtig verstanden wurde, liegt vielleicht darin, daß diese allzuoft als abstrakte Tatsache aufgefaßt wird. Unser Schreiben betrachtet jedoch in dem genannten Satz, der die Priorität behandelt, die Gesamtkirche auf die konkreteste Art, die gleichzeitig die geheimnisvollste ist. Die Gesamtkirche, von der dort die Rede ist, ist die Kirche von Jerusalem, die Kirche des Pfingstereignisses. Es gibt nun nichts Konkreteres und örtlich Genaueres als die dort versammelten 120 Personen. Die einmalige Originalität und das Geheimnis der Hundertzwanzig liegt in der Tatsache, daß die kirchliche Struktur, die sie zur Kirche macht, die der Gesamtkirche ist: Da sind die zwölf Apostel mit Petrus, ihrem Haupt, und in Gemeinschaft mit ihnen finden wir die ganze Kirche, die im Wachsen begriffen ist – zunächst sind es 5000 Personen – und alle Sprachen spricht, in einem Augenblick der Einheit und der Universalität der Kirche, die gleichzeitig durchaus örtlich, jedoch als pfingstliche Kirche keineswegs eine „einzelne Ortskirche“ im heutigen Sinn dieses Begriffes ist. Zu Pfingsten gibt es keine „gegenseitige Innerlichkeit von Gesamtkirche und Teilkirche, da diese beiden Dimensionen sich noch nicht voneinander unterscheiden. Es liegt das christologische „ephapax“ (vgl. Hebr 7,27) vor, die eschatologische Vorwegnahme der Kirche, des mystischen Leibes Christi als solchen.

Wenn wir sagen, daß die pfingstliche Kirche ebenso wie das Pfingstfest selbst in gewissem Sinn dem „ephapax“ Christi, der unwiederholbaren Einzigartigkeit des Heilsgeschehens, angehört, so soll damit gesagt sein, daß diese Kirche, der Petrus gemeinsam mit den anderen Aposteln vorsteht, die Norm aufstellt, die in Zukunft in der Kirche verwirklicht werden soll (die Kirche, welcher der Nachfolger Petri und mit ihm die Nachfolger der Apostel vorstehen). Die Kirche, die sich trotz ihrer unwiederholbaren Einmaligkeit zu Pfingsten kundtut, ist nämlich ganz einfach die Kirche Christi, die wir mit ihren vier Eigenschaften im Credo bekennen und die deshalb zu allen Zeiten der Urgrund der Gesamtkirche – im Sinne der „Communio Ecclesiarum“ (Gemeinschaft der Kirchen) – und der Teilkirchen bleibt, wie sie im „tempus Ecclesiae“, in der Zeit der Kirche, bestehen. Während dieses Pilgerwegs auf Erden wird die Gesamtkirche, als historischer Begriff aufgefaßt, zur Kirche der Diaspora, zur Kirche der über alle Welt verstreuten Apostel und ihrer Nachfolger. Von diesem Augenblick an ist es dem historischen Begriff der Teilkirche eigen, daß sie als Oberhaupt nicht mehr das gesamte Apostelkollegium hat, sondern *einen* Apostel oder *die* Nachfolger der Apostel. In diesem Sinn kann man die in unserem Schreiben festgehaltene zeitliche oder chronologische Priorität der Gesamtkirche jeder einzelnen Teilkirche gegenüber verstehen, eine Priorität, die also keinen Widerspruch darstellt, sondern vielmehr die gegenseitige Innerlichkeit von Gesamtkirche und Teilkirche erhellt.

Kirchliche Gemeinschaft, Eucharistie und Bischofsamt

Im Licht des gegenseitigen Ineinanders von Gesamtkirche und Teilkirchen erläutert das Schreiben „Communionis notio“ einige Überlegungen, die sich aus ihm ergeben. In erster Linie betreffen diese die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe, die als einziger Akt mit zweifacher – weltweiter und örtlicher – Dimension beschrieben wird, denn „wer zu einer Teilkirche gehört, gehört zu allen Kirchen“ (Nr. 10). In diesem Sinn ist, wie verschiedene Kommentare zu dem Schreiben entsprechend betont haben, die Zugehörigkeit zur Gesamtkirche ebenso unmittelbar wie die zu einer Teilkirche. Zugehörigkeit zur Gesamtkirche und zu einer Teilkirche sind eine einzige christliche Wirklichkeit.

Das Schreiben geht dann zur Darlegung der eucharistischen Eigenheit der Kirche über: In der Feier der Eucharistie vollzieht und drückt sich das gegenseitige Ineinander von Gesamtkirche und Teilkirchen in höchstem Maß aus, denn überall, wo die Eucharistie gefeiert wird, ist die Kirche in ihrer Fülle gegenwärtig, nicht nur die Ortskirche, sondern die katholische Kirche, von der der hl. Augustinus spricht; hieraus ergibt sich die jeder örtlichen Eucharistiefeier eigene Katholizität. Deshalb betont das Schreiben „Communionis notio“ an dieser Stelle, daß die Eucharistiefeier das Geheimnis der Kirche in seiner Totalität gegenwärtig macht, da sie, was ihre Natur erfordert, auch alle Prinzipien der kirchlichen Einheit und Universalität in ihrer Fülle aufnimmt und lebt, einschließlich des bischöflichen Prinzips der Apostolischen Sukzession. Deshalb ist „die Einheit oder Gemeinschaft der Teilkirchen in der Gesamtkirche... außer in demselben Glauben und der gemeinsamen Taufe vor allem in der Eucharistie und im Bischofsamt verwurzelt“ (Nr. 11).
Das Schreiben bringt daraufhin die eucharistische Wirklichkeit in enge Verbindung zum Bischofsamt und in dessen Rahmen mit dem Petrusamt als einem dem Bischofskollegium innewohnenden Element (vgl. Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Nr. 22). Dabei sollen selbstverständlich nicht das eucharistische Geheimnis und das petrinische Prinzip auf die gleiche Ebene gebracht werden, und man will auch nicht behaupten, dieses sei das einzige Element der Kirchlichkeit; es soll vielmehr betont werden, daß jede gültige Eucharistiefeier des Volkes Gottes eine die Kirche tragende Struktur erfordert, nämlich die organisch aufgebaute Priesterschaft und somit das gemeinschaftliche Band, das die Ortskirche mit ihrem Bischof vereint und diesen wiederum mit seinen Mitbrüdern im Bischofsamt und seinem Haupt, also mit dem Kollegium, das „dem Kollegium der Apostel... nachfolgt“ (Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, Nr. 22). Die Gemeinschaft des Bischofskollegiums mit seinem Haupt ist

daher kein der Eucharistiefeier und demnach dem Wesen der Teilkirchen als solchem äußerlich anhaftendes Element, sondern eine innere Dimension, ein inneres Element.

Die letztere Feststellung, die im ganzen Dokument einen entscheidenden Platz einnimmt, überträgt die innere Gegenwart der Gesamtkirche in jeder Teilkirche auf die der hierarchischen Gemeinschaft eigene Ebene. Das Schreiben wendet sie selbstverständlich im Zusammenhang mit dem Petrusamt an (Nr. 13), doch muß man bedenken, daß das Dokument, indem es auf die jeder Teilkirche innewohnende Dimension Bezug nimmt, diese auch im Hinblick auf das Bischofskollegium als solches betont. Es findet sich also in diesen Feststellungen kein Anspruch auf „päpstliche Einseitigkeit", sondern vielmehr ein vertieftes Wissen um das Innewohnen der organischen Dimension der Gesamtkirche im Sein der Teilkirche als solchem. In diesem Sinn fällt die Tatsache auf, daß dieser Feststellung nicht immer die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt worden war: Das Bischofskollegium mit seinem Haupt bildet dieses jeder Teilkirche innewohnende Element aus dem einfachen Grund, weil jede Kirche wirklich katholische Kirche an einem bestimmten Ort ist. An keiner Stelle beabsichtigt das Schreiben, eine „neue" Auslegung der universalen und unmittelbaren Jurisdiktion des römischen Papstes zu bieten, sondern vielmehr ein entsprechendes Schema für die Beziehung zwischen dem Bischofskollegium und dem Papst und die zwischen der Gesamtkirche und den Teilkirchen.

Kirchliche Gemeinschaft und Ökumenismus

Das Prinzip des gegenseitigen Ineinanders erlaubt es, die ökumenischen Erwägungen des Schreibens zu verstehen, die zunächst die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die schon bestehende (wenngleich noch unvollkommene) Gemeinschaft mit den nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Erinnerung rufen. Es besteht bereits eine Gemeinschaft, die eine Anerkennung der orientalischen orthodoxen Kirchen als Teilkirchen gestattet (Nr. 17). Dieser Aspekt, den einige Kommentare nicht genügend berücksichtigt haben, ist höchst bedeutsam. Eine Teilkirche ist ja tatsächlich jene, die zur Gesamtkirche in einem Verhältnis des gegenseitigen Ineinanders steht, d. h., in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenwärtig ist (Nr. 7). Der tiefe Grund für diese Gegenwart ist die Eucharistie. Unter Bezugnahme auf das Dekret „Unitatis redintegratio", Nr. 15 zitiert das Schreiben diese wichtige Feststellung: „In der Tat ‚baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes'." Die Eucharistie baut die Kirche auf und läßt sie wachsen, „denn" – so fährt das Schreiben fort – „in jeder gültigen Eucharistiefeier wird die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenwärtig".
Das Schreiben will jedoch weiter in den „nexus mysteriorum", den „geheimnisvollen Zusammenhang", eindringen, indem es

HERDER/SPEKTRUM

Das Taschenbuch mit Linie

Neu im August



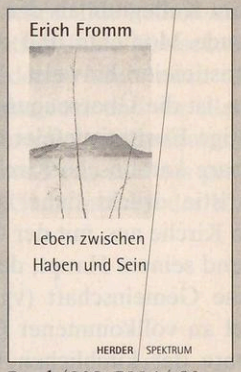
Band 4230, DM 14,80



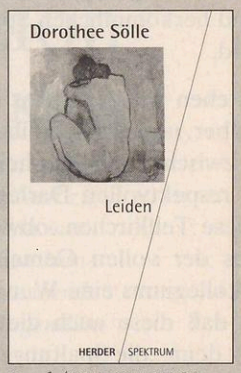
Band 4220, DM 16,80

Eva Rachor-Waldeck
Mama, sag bravo!
In der Familie offen miteinander umgehen
Band 4210, DM 17,80
Friede, Freude, Eierkuchen - so sieht kein Familienalltag aus. Dennoch gibt es Wege, das Zusammenleben von Kindern und Eltern harmonisch zu gestalten.

Armin Krenz
Seht doch, was ich alles kann
Was uns Kinder sagen wollen
Band 4209, DM 14,80
Die Innenwelt des Kindes. Ein Buch, das die Vielfalt kindlicher Ausdrucksformen lesbar macht und hilft, Fähigkeiten besser zu entfalten.



Band 4208, DM 14,80



Band 4215, DM 17,80



Band 4211, DM 16,80



Band 4162, DM 14,80

Fordern Sie kostenlos das farbige Taschenbuch-Gesamtverzeichnis an: Verlag Herder, Herrn Heiko Windfelder, 79080 Freiburg

hier auch auf die Lehre über die Gemeinschaft mit dem Papst und dem Kollegium als der Kirchlichkeit der Teilkirche innewohnende Momente und deren objektive Kundgabe in der Eucharistiefeier hinweist. Was das Schreiben hervorheben möchte, ist die Überzeugung der katholischen Kirche, daß jede gültige Eucharistiefeier die eine, d. h. die in ihrer Einheit unteilbare katholische Kirche aufbaut und wachsen läßt; die Eucharistie drückt daher die volle Gemeinschaft mit der ganzen Kirche aus, mit der Gesamtkirche, vom Bischofskollegium und seinem Haupt, dem Papst, vertreten, oder erinnert an diese Gemeinschaft (vgl. Nr. 17). Daraus folgt, daß der Mangel an vollkommener Gemeinschaft, das Fehlen einiger Elemente der kirchlichen Einheit eine mehr oder weniger große Trennung mit sich bringt (vgl. Nr. 17), die im allgemeinen und herkömmlichen Sprachgebrauch als Wunde bezeichnet wird.

Hier stehen wir zweifellos einem besonders heiklen Aspekt gegenüber, und das Schreiben ist mehr denn je um einen Ausgleich zwischen der Klarheit des katholischen Glaubens und seiner respektvollen Darlegung bemüht. Wenn es feststellt, daß diese Teilkirchen, obwohl sie solche sind, aufgrund des Fehlens der vollen Gemeinschaft mit dem Haupt des Bischofskollegiums eine Wunde in sich tragen, so will es damit sagen, daß diese auch die katholische Kirche betrifft (vgl. Nr. 17), denn „die Spaltungen der Christen sind für die Kirche ein Hindernis, daß sie die ihr eigene Fülle der Katholizität in jenen Söhnen wirksam werden läßt, die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer völligen Gemeinschaft getrennt sind. Ja, es wird dadurch auch für die Kirche selber schwieriger, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen" (Dekret „Unitatis redintegratio", Nr. 4). Es könnte auch nicht anders sein, wenn die Kirche, die aufgebaut wird und in dieser Wirklichkeit wächst, die eine Kirche Christi ist. Die Spaltung betrifft uns alle, und wir alle sind in einem nur Gott bekannten Maß für sie verantwortlich; deshalb wird von allen ein neues Bemühen um die Bekehrung zum Herrn gefordert, der alle dazu beruft, „eine Herde und ein Hirt" zu sein (vgl. Joh 10, 16).

Die Folgen der Spaltung sind nun, theologisch betrachtet, verschiedener Art. Während das Fehlen der vollen Einheit die Kirchlichkeit jener Teilkirchen selbst betrifft, berührt sie in der katholischen Kirche den Ausdruck ihrer historischen Katholizität (vgl. Nr. 17). Die katholische Kirche fühlt sich daher veranlaßt, dahin zu wirken, daß es „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" (Nr. 18), d. h. die volle Einheit, die, objektiv betrachtet, für jede gültige Eucharistiefeier erforderlich ist.
Es sollte jedoch nicht verwundern – was hingegen bei einigen Kommentatoren der Fall war –, daß das Schreiben für die Folgen der unvollkommenen Gemeinschaft der katholischen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften eine andere Erklärung gibt; man kann diese auch nicht als „Verhärtung" der lehramtlichen Stellung der katholischen Kirche bezeichnen. Das II. Vatikanische Konzil konnte aussagen, daß die katholische Kirche von sich glaubt, die einzige Kirche Christi zu sein: „In dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist (sie) verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" (Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", Nr. 8). Diese Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der römisch-katholischen Kirche ist nicht so aufzufassen, als ob es außerhalb ihrer Grenzen keine Elemente der Einheit und Wahrheit der Una Sancta gäbe. Was die katholische Kirche behauptet, ist, daß die Einheit, die Christus von ihren Anfängen an seiner Kirche anvertraut hat, „unverlierbar in der katholischen Kirche besteht und..., wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten" (Dekret „Unitatis redintegratio", Nr. 4). Man möge sich darüber hinaus in Erinnerung rufen, was das II. Vatikanische Konzil über die Beziehungen der katholischen Kirche zu den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinden ausgesagt hat (vgl. Dekret „Unitatis redintegratio", Nr. 23).

Es erscheint daher *unverständlich*, daß in einigen Kommentaren die Aussagen des Schreibens „Communionis notio" als Anspruch ausgelegt wurden, über die vom II. Vatikanischen Konzil festgelegten Lehren über die Einheit der Kirche und den Standort des römischen Papstes in der vollen kirchlichen Gemeinschaft hinauszugehen. Das Schreiben erinnert nur daran, daß die Auffassung, wonach der Primat des Bischofs von Rom gemäß dem Willen Christi ein der Struktur der Kirche angehörendes Element ist, keine neue Lehre darstellt: „Einzig dem Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu konstituieren, welchem alle völlig eingegliedert werden müssen, die schon auf irgendeine Weise zum Volk Gottes gehören" (Dekret „Unitatis redintegratio", Nr. 3). Der Bischof von Rom ist ebenso untrennbar mit seinen bischöflichen Mitbrüdern verbunden, wie es Petrus mit den anderen Aposteln ist, und das, was den zwölf Aposteln anvertraut ist, empfängt Petrus als einzelner. Die Lehre über den Primat des Papstes „legt die heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor" (Dogmatische Konstitution „Lumen gentium", Nr. 18). Die katholische Kirche wünscht und hofft, daß diese Lehre zum Gegenstand theologischer Vertiefung werde, wohl wissend, daß der Primat „unbeschadet seiner kraft göttlicher Einsetzung unveränderlichen Substanz auf verschiedene, den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen gemäße Weisen zum Ausdruck kommen kann, wie die Geschichte bezeugt" (Nr. 18).

Inzwischen möchte die Kirche den ökumenischen Dialog von der eigenen ekklesiologischen Identität her fortsetzen, und

diese Auffassung erscheint nicht nur berechtigt, sondern, dem Geist und dem Buchstaben des II. Vatikanischen Konzils entsprechend, auch unerläßlich (vgl. Dekret „Unitatis redintegratio", Nr. 11). Das Schreiben „Communionis notio" verfolgt auch zweifellos nicht den Zweck, einen Rückschritt im Bereich der Annäherung unter den Christen zu fördern, und noch weniger beabsichtigt es, die tatsächlich schon bestehenden Bande zwischen den nichtkatholischen christlichen Kirchen und der katholischen Kirche, die eine echte kirchliche Brüderlichkeit bewirken, zu schwächen. Die katholische Kirche hält ihre unwiderrufliche Bereitschaft zur Fortsetzung des Dialogs aufrecht, der die verschiedenen heute noch offenen Fragen zum Gegenstand hat, und das auch und vor allem aufgrund ihrer offensichtlichen ökumenischen Bedeutung hinsichtlich des Amtes des Nachfolgers Petri und des gesamten Bischofskollegiums, im Dienst der Gemeinschaft der Kirchen.

Autonomie gegen Institution

Neuere Jugendstudien zum Thema Religiosität und Kirche

Nimmt man etwa den Gottesdienstbesuch als Indikator für persönliche Religiosität, scheinen Religion und Kirche in ihrer Attraktivität bei den heutigen Jugendlichen gegen Null zu tendieren. Doch der „empirische Befund" dreier Studien, die im folgenden vorgestellt werden, zeigt: Das Verhältnis der Jugend zu Religion und Kirche ist auf keinen einfachen Nenner zu bringen. Entgegen häufiger Vorurteile sind jugendliche Biographien weder durch hemmungslosen Hedonismus oder Egoismus gezeichnet, noch treffen sich alle Jugendlichen nach Schule und Arbeit zum Pendeln und Gläserrücken.

Dem interessierten und zugleich besorgten Zeitgenossen bietet sich beim Blick auf das Thema „Jugend, Religion und Kirche" ein Szenario, das zumindest als sehr komplex bis ziemlich undurchsichtig bezeichnet werden kann: Kirchliche Jugendarbeiter und Religionslehrerinnen klagen über eine von gönnerhafter Toleranz bis Militanz reichende Indifferenz der Jugendlichen gegenüber allem, was mit Religion, besonders aber mit Kirche zu tun hat. Zudem fehle mehr und mehr selbst ein Minimum an Grundkenntnissen über christliche Lehre und Praxis. Zugleich sind Kirchen- und Katholikentage jedoch weiter fest in der Hand einer „bewegten" jungen Generation; auch gemeinhin mit dem Etikett „fundamentalistisch" versehene kirchliche Gruppen können gerade unter Jugendlichen kräftig rekrutieren. Darüber hinaus präsentieren die Medien schon seit Jahren ihrem erschrockenen Publikum Schauriges von jungen Satanspriestern, schwarzen Messen und Rockmusik, deren aggressive Botschaft voll von kryptischer Todesmystik zu stecken scheint; todessüchtige Jugendliche in schwarzer Kluft und weißgeschminkten Gesichtern werden beim allabendlichen Stelldichein auf den Friedhof gefilmt.

Steigendes Interesse an Jugendforschung

Wie bezüglich der anderen drängenden Probleme auch – ist die Jugend rechtsextrem, besonders gewalttätig, emotional verwahrlost? – richten sich aus dieser Unübersichtlichkeit heraus hohe Erwartungen an die *Jugendforschung*. Besonders dann, wenn – wie derzeit – eine spannungsvolle Gleichzeitigkeit von großen Hoffnungen und Fremdheit das Verhältnis der Erwachsenengesellschaft zur Jugend bestimmt. Der Siegener Erziehungswissenschaftler *Jürgen Zinnecker* hat dieses Interesse an der Zukunfts- und Lebensplanung junger Menschen in gewissen Krisenzeiten auf den Punkt gebracht: Je mehr die Geltung gesellschaftlicher und personbezogener Zielvorstellungen zur Disposition stehe, werde die Jugend zum Orakel, in dem die Gesellschaft der Erwachsenen ihre eigene ungewisse Zukunft zu ergründen suche. (Katechetische Blätter 10/91, 675).

Im vergangenen Jahr und zu Beginn dieses Jahres sind zu dem breiten Feld jugendlicher Kirchlichkeit, Religiosität und Lebensorientierung mehrere in ihrer Methodik, theoretischen Fundierung und Präsentation sehr unterschiedliche Studien erschienen: Ausschließlich dem Thema Jugend und Religion widmet sich eine in drei Bänden veröffentlichte Untersuchung – darunter ein wertender Literaturbericht zum Forschungsstand –, die der Heidelberger Sozialwissenschaftler *Heiner Barz* im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend (aej) vorgenommen hat. („Religion ohne Institution?", Bd. 1, 1992; „Postmoderne Religion", Bd. 2, 1992; „Postsozialistische Religion", Bd. 3, 1993, alle drei bei Leske + Budrich, Opladen).
Lebensziele, moralische und ethische Grundorientierungen junger Menschen sind Gegenstand einer ebenfalls 1992 veröffentlichten Studie des Züricher Soziologen *Gerhard Schmidt-*

chen („Ethik und Protest", Leske + Budrich, Opladen 1992), der darin nicht nur quasi zwangsläufig das Thema Religion und Kirche häufig berührt, sondern dieses auch explizit zum Gegenstand macht.
Im vergangenen Jahr erschien auch die elfte und zugleich erste gesamtdeutsche Jugendstudie (die zehnte war 1985 erschienen) unter der Herausgeberschaft des Jugendwerkes der Deutschen Shell, veröffentlicht in insgesamt vier Teilbänden unter dem Titel „Jugend '92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland" (Leske + Budrich, Opladen 1992). Deren wissenschaftliche Gesamtkonzeption lag bei Jürgen Zinnecker. Die Themen Religiosität und Kirchlichkeit sind in der „Shell-Studie" jedoch nur ein Teilbereich.

In ihrem methodischen Zugang sind die drei genannten Studien sehr unterschiedlich: Im Zentrum der Shell-Jugendstudie steht die Befragung (mit Hilfe standardisierter Fragebögen) einer repräsentativen Stichprobe von 4005 deutschen Jugendlichen (2669 West/1336 Ost) zwischen 13 und 29 Jahren im Juli und August 1991; ergänzt wurde diese Befragung durch weitere „qualitative" Vor- und Zusatzstudien, darunter 40 Tiefeninterviews und 20 Interviews für die Erstellung ausführlicher biographischer Porträts.

Unterschiedliche Methoden

Die Arbeit Schmidtchens resultiert aus einem bereits 1981 begonnenen Studienprozeß über Wertorientierungen und Wertkonflikte, dessen Kernstück eine Untersuchung bildet, für die im Juli, August und September 1986 etwa – repräsentativ für die „alte" Bundesrepublik – 2200 Personen zwischen 15 und 30 Jahren befragt wurden. Gegenstand der im vergangenen Jahr auf der Basis des Datenmaterials von 1986 veröffentlichten „Strukturuntersuchung" sind „Motivzusammenhänge", also Datenkonstellationen. Diese blieben, so Schmidtchen, stabil, auch wenn sich Rahmenbedingungen verschieben und die sich an ihnen beteiligten Meinungen quantitativ bewegen; Interviews, die bereits vor fünf Jahren geführt wurden, seien damit auch 1992 aussagekräftig. Insgesamt ist die Arbeit Schmidtchens sehr viel stärker theoriebezogen als beispielsweise die von Barz veröffentlichte Untersuchung.
Die Grundlage der Barz-Studie bildet keine quantitative Untersuchung mit repräsentativ ausgewählten Befragten, sondern eine „qualitative Leitstudie". Die Entscheidung für den qualitativen Weg in der Jugendforschung wird meist damit begründet, daß man Daten gewinnen will, die nicht durch bestimmte Vorentscheidungen bei der Erstellung eines starren Fragebogens deformiert sind. Vor allem aber soll das Selbst- und Wirklichkeitsverständnis der Befragten selbst so zur Sprache kommen, wie es die quantitative Forschung von ihrer Anlage her kaum leisten kann. Mit einem qualitativen Zugang stehen zugleich mehrere Möglichkeiten des Befragungsgespräches zur Auswahl (problemorientiertes Interview, narratives Interview, Leitfaden-Interview), die insgesamt jedoch möglichst so offen gehalten werden, daß sich die Befragten spontan äußern können.

Entsprechende Desiderate auch in der nach Religion und Kirchlichkeit fragenden Jugendforschung mit quantitativ-statistischer Methode will Barz angehen: Es sollten nicht einfach nur die „Kirchlichkeit" der Jugendlichen (mit den üblichen Indikatoren: Kirchenbesuch; Glaube an Gott, ja oder nein; Mitgliedschaft in einer kirchlichen Gruppierung) oder das Image der Kirchen und ihrer Angebote abgefragt werden, sondern auch andere, für die konkrete Lebensgestaltung relevante Haltungen. Insbesondere die „nicht-religiösen Jugendlichen" und das, woran diese „glauben", wurde in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Konsequenterweise arbeitet die Studie auch mit einem funktionalen, nicht spezifisch substantiellen Religionsbegriff, um so auch die „funktionalen Äquivalente" in der jugendlichen Religiosität aufspüren und eine möglichst weite Phänomenbeschreibung leisten zu können: „Wo erlebt der heutige Durchschnittsjugendliche elementare Faszination und abgründigen Schauder?"
Die von dem amerikanischen Religionssoziologen *Charles Glock* definierten fünf Kerndimensionen der Religiosität (die rituelle, die ideologische und die intellektuelle Dimension, die sozialen Konsequenzen der Religiosität und das religiöse Leben) dienten der Untersuchung als „heuristisches Suchraster". Entsprechend dem qualitativen Forschungsansatz wurden für die Interviews die 12 bis 24jährigen Gesprächspartner (62 in den alten und 24 in den neuen Bundesländern) nach inhaltlichen Überlegungen ausgewählt und sechs „kontrastierenden Vergleichsgruppen" zugeordnet, für deren Profilierung konkrete Erfahrungen aus der evangelischen Jugendarbeit bestimmend waren: Jugendliche ohne „offen religiöse Praxis" wurden weiter unterteilt in „religiös desinteressierte und interessierte" und die jugendlichen Anhänger „einer freien religiösen Szene" unterschieden in „Okkultismus-nah und „New-Age-nah". Die „kirchennahe" Quote – hierbei wurden ausschließlich Mitglieder evangelischer (Frei-) Kirchen interviewt, während innerhalb der anderen Gruppen Konfessionslose, Katholiken und Protestanten vertreten waren – wurden getrennt in Vertreter eines „politisch-diakonischen" und eines „missionarisch-biblischen" Christentums. Die Gespräche mit den Jugendlichen aus den alten Bundesländern, auf deren Ergebnisse sich die Darstellung im folgenden beschränken wird, wurden im Frühjahr 1991 geführt.

Mit diesem Vorgehen, beziehungsweise mit ihrem Auswertungsverfahren stieß die Studie jedoch auf massive Kritik. Insbesondere wurde Barz von anderen Fachvertretern vorgeworfen, in der ohnehin in ihrem Verfahren undurchsichtig bleibenden Analyse und Interpretation der Interviews mehrfach die qualitative Forschungslogik verlassen zu haben, ärgerliche Quantifizierungen bei der Auswertung seiner Interviews vorzunehmen und der Leserschaft zu suggerieren, repräsentativ abgesicherte Ergebnisse zu liefern. Bemängelt wurde ebenso die theoretisch nicht ausreichend differenzierte Rede von

Funktion, Leistung und funktionalen Äquivalenten von Religion. (Zur Diskussion um die Studie vgl. die in „Studientexte – Zeitschrift für Konzeption und Geschichte evangelischer Jugendarbeit", Heft 2/1992 veröffentlichte Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll oder auch die Rezension von *Karl-Fritz Daiber*, in: Lutherische Monatshefte 12/92).

Die breite Resonanz aber, die Barz auf Seiten der „Praktiker" findet, ohne daß sie im einzelnen immer der mitunter ziemlich steil ausgefallenen Interpretation folgen, zeigt doch, daß bei ihm in jedem Fall wichtige Trends – in einer eher journalistischen als wissenschaftlichen Diktion – zur Sprache kommen. Nimmt man seine Studie mit den anderen, methodisch anders vorgehenden zusammen, kann man ihr einen gewissen erhellenden Wert kaum absprechen.

Autonomieanspruch und Souveränitätswille

In den Kern-Aussagen bestätigen die jüngsten Studien die bereits in früheren Untersuchungen zur Jugendreligiosität erhobenen Trends. Dies zeigt der Vergleich mit einer Skizze zentraler Ergebnisse der Jugendforschung zum Thema Kirche und Religion bis 1992 des Braunschweiger Soziologen *Andreas Feige* im „Handbuch der Jugendforschung" *(Heinz-Hermann Krüger* [Hrsg.], 2. erweiterte Auflage, Leske + Budrich, Opladen 1993, S. 543-558): Demnach haben die von seiten der Kirchen initiierten und rein statistisch-repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der 70er Jahre ebenso wie die Studien der 80er mit einer „jugendspezifisch vertiefenden Perspektive" gezeigt, „daß konfessionelle Unterschiede weitaus geringer ausfallen als die zwischen ‚Kirchennahen' und ‚Kirchenfernen' beider Konfessionen."
Überdies ließen die Untersuchungen der 80er Jahre, die überwiegend auf das Problemverhältis Jugend und Kirche bezogen waren – als Beispiele nennt Feige etwa seine eigenen Untersuchungen über die jugendlichen Kirchentagsbesucher von 1984 und 1987, die Auswertung religiöser Selbstzeugnisse im Rahmen der Shell-Studie von 1985 und eine im Auftrag der EKD 1991 durchgeführte Befragung von Studierenden über ihr Verhältnis zu Kirche und Religion – zwei weitere in Spannung zueinander stehende Tendenzen erkennen: Es gebe sowohl deutliche Signale kritischer Distanz, bis hin zum „aktiven Desinteresse" durch Kirchenaustritt, als auch Belege für partielle Interessen an kirchlich-christlich getragenen Angeboten für eine individuell lebbare religiöse Deutungs- und Verhaltenspraxis. Voraussetzung sei dabei jedoch, daß diese den „Souveränitätswillen und Autonomieanspruch des Subjektes zweifelsfrei respektieren".
Ein weiteres Spannungsmoment ließen die früheren Daten ebenfalls erkennen: die Spannung zwischen „institutionellem

Auf dem Weg der Einigung

KNECHT

Katholische, evangelische, sozialpolitische, ökologische und weltkirchliche Perspektiven.

DM 32,–

Angesichts der kritischen Töne zur europäischen Einigung ist es an der Zeit, an die Anstrengungen zu erinnern, die Politiker der ersten Stunde im Hinblick auf die gemeinsame Zukunft Europas in kluger Voraussicht auf sich genommen haben.

Ihr Buchhändler hat's – schauen Sie mal rein bei ihm!

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt a.M.



Otto Weinkamm – Politiker der ersten Stunde

Aufbau und Konsolidierung eines demokratischen Europas – Berichte eines Zeitzeugen

Herausgegeben von Peter Eisenmann

Knecht

EUROPA AUFGABE FÜR CHRISTEN

Herausgegeben von Johannes Beutler und Werner Löser

KNECHT

DM 28,– (ISBN 3-7820-0653-4)

(ISBN 3-7820-0662-3)

Sollen" und „individuellem Wollen". Würden die Jugendlichen befragt, was sie für „religiös" halten, übernehmen sie zwar mehrheitlich die gemeinhin als kirchlich geltenden Definitionskriterien. Sie identifizierten sich jedoch nicht mehr mit diesen.

Das eigene Ich als letzter Sinnhorizont

Die schon in einer Vielzahl soziologischer Studien erhobene und in der Theorie längst zum Standard-Paradigma gewordene „Individualisierung" bestimmt auch den Tenor der Gesprächseinheiten – mit relativierenden Ausnahmen bei den „Kirchennahen" – bei Barz: die Orientierung der Jugendlichen am eigenen Ich als letztem Sinnhorizont sei so etwas wie der rote Faden durch die ganze Studie: Das zeigt sich an der vorrangig angezielten Selbstverwirklichung bei der Arbeit, an der Attraktivität von Berufen, in denen man der „eigene Herr" ist und an der Bevorzugung von Festen, wo man durch „schrilles Äußeres" im Mittelpunkt stehen kann; bewundert werden erfolgreiche, berühmte und attraktive Menschen mit souveränem Auftreten; bei dem in den Interviews immer wieder artikulierten Bedürfnis der Jugendlichen nach Geborgenheit spielte auch das Geborgenheitsempfinden des einzelnen in sich und mit sich selbst – „unter meiner Bettdecke" – eine wichtige Rolle; quasi auf der Negativseite einer sehr weit fortgeschrittenen Inidvidualisierung wurde besonders häufig die Angst vor dem Alleinsein, Unverstandensein, „Ganz-auf-mich-allein-gestellt-Sein" formuliert.

Deutliche Unterschiede zwischen den Angehörigen der freien religiösen Szene und „Kirchennahen" ergaben sich in der Artikulation dessen, was im Leben Sinn macht: Während die Aussagen ersterer durch „hohes Selbstreflexionsniveau, relativistischen Konstruktivismus (Jeder schafft sich seinen eigenen Sinn), starkes Autonomiestreben, Narzißmus, Risikobereitschaft (geringste Bedeutung von materieller Sicherheit und Gesundheit im Gruppenvergleich) und eine Identitätsfindung durch experimentelle Sinnsuche" charakterisiert waren, kennzeichnete die Aussagen der „missionarisch-biblischen" Kirchennahen „großes Sicherheitsbedürfnis (emotional und materiell), Entlastung durch Identifikation, Determinismus (Leben als Erfüllung einer Berufung), soziales Engagement und die hohe Bedeutung traditioneller Familienorientierung."
Für die „politisch-diakonischen" jungen Christen, unterstreicht Barz die in der Tendenz ganz ähnlichen Grundorientierungen wie bei den Kirchenfernen; dazu kommen „kulturpolitisches Abgrenzungsbedürfnis, Selbstverwirklichung durch Glaubensbindung, Betonung sozialer sowie ökologischer Verantwortung und Abgrenzung gegen aufgesetzte Frömmigkeit".

Der Anspruch auf Souveränität und Autonomie wird erst recht in der *Gestaltung des religiösen Lebens* erhoben, durchaus auch in der Gruppe der Kirchennahen. Affektive Ablehnung von Religion überhaupt – die besonders von der Gruppe „ohne religiöse Praxis" fraglos mit der christlichen Tradition identifiziert wird – wurde kaum geäußert: Mit zunehmender Religionsferne, so Barz, sei „desinteressierte Toleranz" vorherrschend. Entsprechend den zuvor geäußerten Leitbildern entschieden die Befragten: „Ich brauch' das nicht", denn Religion ist in ihren Augen etwas für Schwache, Außenseiter, Alte, Arme und Kranke.
Bei den an Religion noch Interessierten „ohne religiöse Praxis" war dagegen das Negativimage von Religion bestimmend. Die Stichworte lauteten: Intoleranz, Fanatismus, Ausgrenzung Andersgläubiger, Zwang, Unterdrückung und Ausbeutung. Qualitativ neue Zugänge zeigten sich jedoch bei der Gruppe der freien religiösen Szene. In Abgrenzung sowohl gegenüber einem „inkonsequenten, engen, ritualisierten" Christentum wie einem „egoistischem, auf den eigenen Bauch fixierten" Säkularismus finde eine Suche nach Orientierung, Wahrheit – in einem extrem subjektiven Verständnis – und ganzheitlichen Zusammenhängen statt. Besonders wichtig innerhalb dieser Gruppe von Jugendlichen ist denn auch die Auseinandersetzung und Kultivierung der eigenen Gefühlswelt. Doch die Studie von Barz scheint hier falsche Hoffnungen gleich im Vorfeld zerstören zu wollen: Wo Religion wieder gefragt sei, besäßen vor allem asiatische Religionen eine besondere Attraktivität.
Um die tradierten christlichen Inhalte ist es demnach schlecht bestellt, eklatant sind zuerst Unwissen und Ignoranz gegenüber dem Christentum. Der in Rezensionen vielbemühte Satz aus einem der Interviews lautet: „Wer glaubt heute schon an die sieben Gebote?" Dem christlichen Gottesverständis wird mit eher passivem Unverständnis begegenet, der „gesuchte" Gott hat deutlich pantheistische Züge. Ebenso haben sich die befragten Nicht-Kirchennahen entschieden gegen jedes dogmatisierte Jesusbild abgegrenzt, Bewunderung für außerordentliche Leistungen werden dem Menschen Jesus dennoch gezollt.
Welches Image Kirche bei den Jugendlichen hat und welche Bedeutung ihr im Alltag eingeräumt wird, kommt wohl am aussagekräftigsten zur Sprache, wenn die Befragten die „Religion im Jahr 2000" entwerfen sollen. Dieses Zukunftsszenario hat eine eindeutige Tendenz: Der christliche Glaube wird als nicht mehr zeitgemäß weiter absterben; die Kirchen müßten sich ändern, was jedoch zugleich nicht ernsthaft erwartet wird. Abgelöst werde die christliche Religion entweder von einer radikalen Diesseitsorientierung als einer Art Quasireligion oder von einer Zersplitterung des religiösen Marktes in viele kleine Gruppen. Überleben werden einzelne Bestandteile traditionell christlicher Lebensart, vor allem auch einige christliche Feste – die kirchliche Trauung und Weihnachten, gleich welche Motivation auch immer dahinter steht, erfreuten sich bei den Interviewten großer Beliebtheit. Interessant an diesem Zukunftsszenario ist – und das weist wieder zurück auf das Image von Religion und Kirche: „In der Dritten Welt wird den Kirchen anhaltender oder sogar wachsender Einfluß zugetraut."

Das Spannungsverhältnis zwischen Autonomiesuche, bzw hoher Autonomierwartung und Institution wird auch in der anders gelagerten Studie Schmidtchens deutlich. Sein Resümee hierzu: „Das institutionelle Christentum geht zurück und die unbehauste Religion dringt vor" (165).
Grundsätzlich wirkten die religiösen Strömungen der Gegenwart erratisch: Die Kirchenbesucherzahlen sinken und das religiöse Interesse wird lebhafter. Immer mehr würden die klassischen Voraussetzungen religiöser Sozialisation relativiert und aufgelöst, zugleich jedoch träten religiöse Gestaltungsmotive außerhalb der Obhut der Kirchen massiv in Erscheinung.

Personale Entscheidungen werden weiterhin als religiös empfunden

Aufgrund dieses allgemein-religionssoziologischen Befundes richtet Schmidtchen bei der Frage nach jugendlicher Religiosität das besondere Augenmerk auf religiöse und kirchliche Sozialisation, die sozialen Bedingungen für den Aufbau einer christlichen Identität und entscheidende Tradierungszusammenhänge. Die zweite Frage gilt dann der – in der von Barz verwendeten Glock'schen Kategorisierung – Dimension der „sozialen Konsequenzen": „Wie stehen junge Christen im Leben?"
Zum erstgenannten Punkt ergibt sich aus den erhobenen Daten folgender Befund: Untersuchungen im Umfeld des Gottesdienstbesuches Jugendlicher (die Frage nach der Teilnahme am Gottesdienst bringe zwar nicht die ganze Orientierung über Kirche und christliche Überlieferung zum Ausdruck, aber doch die Intensität der Verankerung im kirchlichen Leben) zeigten deutlich die Abhängigkeit des Kirchenbesuches von „sozialer Unterstützung" durch die Familie oder Freunde; grundsätzlich bestätige sich die These, daß sich das soziale Feld äußerst günstig auf die Entstehung einer kirchlichen Orientierung auswirke.

Die hohe Bedeutung aber, die beispielsweise immer noch die kirchliche Trauung für junge Menschen habe, lasse erkennen, daß weiterhin, beziehungsweise gar in zunehmendem Maße, *personale Entscheidungen* zutiefst als religiös empfunden werden. Die kirchliche Trauung sei gerade ein Beispiel dafür, daß sich auch diejenigen, bei denen die klassischen Voraussetzungen religiöser Sozialisation weitgehend ausgefallen sind – die ihr Verhältnis zur Kirche isoliert bestimmen, nach dem, was sie von ihr wissen – in zentralen Lebenssituationen der Kirche zuwenden (160).
Als einen besonders empfindlichen Indikator für die Einschätzung der Präsenz der Kirche in der Gesellschaft und für das persönliche Verhältnis zu ihr weist Schmidtchen die Frage nach der „Zeitgemäßheit der Kirche" aus. Dabei kommt ein überraschendes Ergebnis zu Tage: Trotz rückläufigen Kirchenbesuchs habe sich das Bild der Kirche als „merkwürdig stabil" erwiesen. Befragt, ob sie in einer Gesellschaft leben möchten, „in der es keine Kirchen mehr gibt, höchstens noch als Museen", antworten 59 Prozent der jungen Katholiken, die selten zur Kirche gehen, mit Nein. Die „Präsenz der Kirchen in der Gesellschaft" wollen auch 85 Prozent derer, die nur selten am Gottesdienst teilnehmen, erhalten. Die innere Beziehung zur Kirche komme also im Kirchenbesuch nicht immer vollständig zum Ausdruck.

Resümierend ergibt sich aus Schmidtchens Untersuchung folgendes Bild: „Die Mehrheit der Jugendlichen wächst in einem christlichen Selbstverständnis auf, 61 Prozent der protestantischen Jugendlichen und 77 Prozent der katholischen." (165) Das Verhältnis zur Kirche sei jedoch bei der Mehrheit deutlich distanziert; man fühle sich als Christ, aber die Kirche bedeute einem nicht viel. Fest zur Kirche , wenn großenteils auch kritisch, stünden 16 Prozent der evangelischen Jugendlichen und 30 Prozent der katholischen.
Die Ergebnisse Schmidtchens zeichnen auch ein spezifisches Profil kirchlich orientierter Jugend. Zunächst lasse sich, so Schmidtchen, eine überdurchschnittlich hohe Gemeinschaftsorientierung feststellen: Die in kirchlichen Gruppen aktiven fühlen sich zugleich dort gut aufgehoben und als Person angenommen. Bei der insgesamt hohen Bedeutung, die Vereine bei den Jugendlichen besitzen, wobei auch kirchliche Gruppierung unerwartet gute Resonanz finden, sind besonders jugendliche Kirchgänger beider Konfessionen „dem Vereinswesen zugewandt". Mit der Nähe zur Kirche wachse aber auch die Übereinstimmung der Jugendlichen mit den Eltern.
Deutlich unterschieden sich junge aktive Christen auch in ihren Verhaltensmaximen, was von einem stärken Verpflichtungsgefühl gegenüber der Wahrhaftigkeit, über größere Bescheidenheit bis hin zum ausgeprägten Wunsch reicht, „einer großen Sache zu dienen". Auch aus den Interviews bei Barz wurde erkennbar, daß die kirchennahen Jugendlichen – besonders im Vergleich zu den Angehörigen der offenen religiösen Szene – eine deutlich höhere Bereitschaft zu sozialem Engagement aufweisen. Schmidtchen stellt fest: „Die Bindung an kirchliches Leben und die zugeordnete Kommunikationswelt fördert sehr deutlich die Übernahme einer altruistischen Orientierung." (221) Eine solchermaßen ausgeprägte Orientierung charakterisiert 34 Prozent der protestantischen und 39 Prozent der katholischen Christen.

Durch die Shell-Studie ist vor allem ein Ost-West-Vergleich zu jugendlicher Lebensorientierung und Religiosität möglich (vgl. zum folgenden *Jürgen Zinnecker/Arthur Fischer*, Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, in Bd. 1: „Gesamtdarstellung und biographische Porträts, S. 213–306; *Dagmar Krebs*, Werte in den alten und neuen Bundesländern; *Jürgen Eiben*, Kirche und Religion – Säkularisation als sozialistisches Erbe, in Bd. 2: „Im Spiegel der Wissenschaften", S. 35–48 und 91–104). Barz hat die in seinem dritten Band veröffentlichten Ergebnisse zur Religiosität der Jugendlichen in den neuen Bundesländern sehr stark relativiert. Die Anzahl der befragten Jugendlichen/Ost scheint doch auch für eine nicht-repräsentativ angelegte Studie kaum mehr ausreichend.
Schon frühere Untersuchungen – wie etwa eine schriftliche

Schülerbefragung, die bereits Mitte 1990 in Sachsen/Sachsen-Anhalt und im Ruhrgebiet durchgeführt wurde (I.Behnken/C.Günther u.a., Schülerstudie 90, Weinheim/München 1991) – haben zunächst überraschend gezeigt, daß sich die Ostjugendlichen in Wertvorstellungen und Grundorientierungen ihren Altersgenossen im Westen schon längst angeglichen haben. Die Schülerstudie ergab für Ost- und Westjugendliche folgende „Hitliste" bei den Lebenszielen: 76 Prozent der Schüler im Westen und 67 Prozent im Osten nannten gute Freunde, 60 Prozent im Westen und 62 Prozent im Osten den Erfolg im Beruf als besonders wichtig für den Lebensentwurf. Der eigenen Familie als Lebensziel wiesen 58 Prozent der Schüler in den neuen Bundesländern eine ganz zentrale Rolle zu, 49 Prozent waren es bei ihren Kollegen in den alten. (In nahezu gleicher Reihenfolge haben auch die Interviewten bei Barz und Schmidtchen diese Lebensziele als besonders wichtig benannt.) Die Autoren der Shell-Studie sehen durch ihre Untersuchung die These bestätigt, nach der sich der Wertewandel im Sinne des Bedeutungsverlustes von Pflicht-, Akzeptanz- und sozioökonomischen Werten zur Selbstverwirklichung, Lebensqualität und Unabhängigkeit bereits vor der politischen Wende auch in der ehemaligen DDR vollzogen habe.

Eine krasse Ost-West-Differenz lassen die Ergebnisse der Shell-Studie jedoch im Bereich der religiösen Werte (i. S. handlungsleitender Motivationen) erkennen. Der unterschiedlichen Grad der „Säkularisierung" im Osten und im Westen wurde dabei mittels der Fragen nach Konfessionszugehörigkeit (resp. einer „Kirchlichkeitstypologie"), Gottesdienstbesuch, Betpraxis, Mitgliedschaft in einem kirchlichen Verein, Glauben an ein Leben nach dem Tod und Aspekten alternativer Religiosität erhoben. Bei einer Klassifizierung der Kirchlichkeit in Konfessionslose, Randmitglieder, Kirchgänger und Kernmitglieder ergibt sich erwartungsgemäß ein höherer Grad an „Kirchenferne" im Osten.
Jedoch bestehe innerhalb der Gruppe der Kirchlichen, so die Autoren, in Ost und West eine große Ähnlichkeit bei Betpraxis und Kirchgang, bzw.: „Im Gegenteil sind die Kirchlichen ‚Ost' im Durchschnitt ihrer Kirche und der religiösen Praxis verbundener als die Kirchlichen ‚West'."(Bd. 2, S. 94) Die größere Entschiedenheit zur Kirche, die sich im Osten zeige, werde auch durch die Beobachtung bestätigt, daß der höhere Anteil religiös Aktiver bei den konfessionell-gebundenen Jugendlichen in der ehemaligen DDR über alle Altersgruppen stabil bleibe. Die Westler dagegen werden hier mit zunehmendem Alter nachlässiger. Dabei hat sich aber auch grundsätzlich der Befund früherer Studien bestätigt, daß mit steigendem Alter – in beiden Teilen Deutschlands – die Kirchlichkeit von Jugendlichen abnimmt.

Ein interessantes Ergebnis erbringt die Shell-Studie bezüglich der gerade auch bei Schmidtchen beschriebenen Lebensentwürfe kirchlicher Jugendlicher: Deutlich zeigt sich – wie bereits in der 85er Shell-Studie –, daß die kirchlich orientierte Westjugend durch „konventionelle Lebensentwürfe" charakterisiert ist. Von den „Kernmitgliedern" hatten 97 Prozent keine oder nur geringe Subkulturneigung; die Konsumorientierung steigt mit der Kirchlichkeit; zudem zeigen Angehörige dieser Gruppe eine hohe Anpassungsbereitschaft, legen geringeren Wert auf Freiheit und lassen eine niederere Selbstbehauptungsneigung erkennen; Tradition, soziale Ordnung und nationale Sicherheit sind wichtig; das Interesse an Politik nimmt im Westen mit steigender Kirchlichkeit ab; bevorzugt werden CDU und CSU von 32 Prozent der „Kernmitglieder".

Hier stehen sich die Kirchlichen in Ost und West konträr gegenüber: Die Subkulturneigung nimmt im Osten mit wachsender Kirchlichkeit zu, die Konsumorientierung ab. Im Osten privatisieren die kirchlich orientierten weniger als die Konfessionslosen, ist das Politikinteresse bei Kirchengängern höher als bei den Konfessionslosen. Eine relativ klare Zuordnung von Parteipräferenz und Kirchlichkeit wie im Westen ist im Osten nicht zu beobachten. Während aber die Jugendlichen im Westen mit steigender Kirchlichkeit geringere Protestbereitschaft zeigen, ist dies im Osten nahezu umgekehrt.

Die oft beschworene Okkultwelle ist zuerst ein Medienereignis

Thesen, wonach „Kulte" und „Neue religiöse Bewegungen" dort einen besonderen Zulauf verzeichnen könnten, wo traditionelle kirchliche Zugehörigkeiten schwach sind, lassen sich mit den Shell-Daten für die neuen Bundesländer nicht bestätigen. Im Westen erfreuen sich okkulte Gruppen und religiöse Bewegungen größerer Beliebtheit.

Die Attraktivität des Okkulten scheine dabei, so die Interpretation von Barz, in der individuellen Überprüfbarkeit und Anwendbarkeit zu liegen. Grundsätzlich hat jedoch auch seine Studie gezeigt, „daß okkulte Techniken und Interessen durchaus nicht ubiquitär unter Jugendlichen verbreitet sind"(229). Etliche Jugendliche hätten Vorbehalte, vehemente Ablehnung oder Desinteresse geäußert. Erwartungsgemäß verfügte die Gruppe, die einer freien Religiosität nahe steht, über die breitesten Kenntnisse; bei den religiös Distanzierten hätten sich Interesse, Angst und Spott die Waage gehalten. New-Age-Ideen haben unter den Befragten praktisch gar keine Rolle gespielt.

Zur grundsätzlichen Problematik bei der empirischen Erforschung des Phänomens „privater" Okkultismus bei Jugendlichen schreibt Andreas Feige im Handbuch (wieder nur bezogen auf die alten Bundesländer): Bei der sogenannten „Okkultwelle Jugendlicher" handle es sich wohl um beides: „Zunächst ist es eine in der zweiten Hälfte der 80er Jahre durch die Massenmedien inszenierte ‚Informationswelle' über ein quantitativ marginales und in der Sache altes Phänomen. Zum anderen handelt es sich um die nachfolgend tatsächliche Thematisierung und partielle Praxis vornehmlich unter Schülern."(552) Für diesen Befund greift Feige beispielsweise

auf zwei Direktbefragungen von Schülern in Berlin West in den Jahren 90 und 91 und Untersuchungen, die von Psychosozialen Beratungsstellen vorgenommen wurden, zurück: Dringend müsse unterschieden werden zwischen „Davon gehört haben" und „Gelegentlichem Mitmachen" (Pendeln, Gläserrücken, Hand- und Kartenlesen, Horoskope) und einer für die Lebensführung der Jugendlichen relevanten Mitgliedschaft in einer „Okkultgruppe". Vor allem aber, so Feige, hätten die Studien deutlich gezeigt, daß die primäre Motivation an okkulter Praxis „Neugier, Unterhaltung, das Interesse am Außergewöhnlichen" ist.

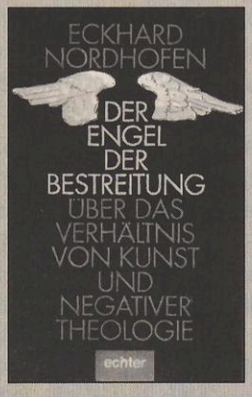
Zu der medialen Berichterstattung, „flankiert und ergänzt vor allem durch kirchliche Experten", über okkulten Praktiken bei Jugendlichen stellt der Frankfurter Soziologe *Werner Helsper* in seiner auch im letzten Jahr veröffentlichten Studie zu neoreligiösen Richtungen und Okkultpraxen bei Jugendlichen und deren Hintergründe und Motivationen fest (Werner Helsper, Okkultismus – Die neue Jugendreligion?, Leske + Budrich, Opladen 1992, S. 5f): „In kaum einem anderen Bereich der Berichterstattung über Jugendphänomene und Jugendkultur ... stieß ich auf eine derart drastische Verkennung und Verzerrung jugendlichen Alltagshandelns und auf eine geradezu anachronistische Produktion des ‚Teufels' in Jugendgestalt."
Das Resümee, das Helsper aus seinen Studien zieht, ist kämpferisch-nüchtern: Zunächst sei die These einer Okkultwelle keineswegs empirisch gesichert, denn die bisherigen Studien würden die mediale Wissensverbreitung zum Okkulten immer schon mitmessen. Die dominante gesellschaftliche Strömung bleibe der fortschreitende Bedeutungsverlust des Religiösen, Okkulten und Magischen. Konkret drücke das okkulte Interesse weniger die Sehnsucht nach Wiederbeheimatung in einer sinnentleerten Welt aus, sondern sei selbst noch einmal Ausdruck der Ablehnung globaler Sinnangebote: nicht um Sinngebung gehe es, sondern um *Erlebnisintensität*. Wenn Jugendliche Sinn suchten, dann eher „als Sinnbastelei", „als Erstellung eines individuellen Sinnes unter Zuhilfenahme auch von okkulten oder magischen Aspekten – neben anderen"(24).

Seine Untersuchungen über die ethisch-moralische Grundorientierung der Jugendlichen brachte Schmidtchen mit der Aussage auf den Punkt: Die junge Generation wirke problembeladen, aber nicht demoralisiert. Besonders sensibel für den sich rasant vollziehenden gesellschaftlichen Wandel müßte sie versuchen, neue Vorstellungen der Organisation und Planung ihrer „freigesetzten Biographien" zu finden; die Kritik an den „alten" Bildern sei aber immer schon begleitet von der Suche nach neuen moralischen Strukturen. Dieser Befund läßt sich analog auf die Botschaft der verschiedenen Studien zur Jugendreligiosität übertragen, ohne damit ein vielschichtiges Phänomen auf ein zu einfaches Bild zu reduzieren: Die junge Generation ist nicht areligiös und sie wirkt problembeladen.
Als problembeladen wird sie dann erkennbar, wenn abnehmende Kirchlichkeit im Sinne erodierender Institutionenbindung und das Phänomen der individuellen und autonomen „Sinnbastelei" nicht nur defizitär verstanden werden, die Klage über eine „total säkularisierte" Jugend nicht nur die Rückseite enttäuschter kirchlicher Rekrutierungshoffnungen ist.

Jugendliche müssen sich mit ihren Sinn- und Orientierungsbedürfnissen in einer radikal pluralistischen Welt behaupten, ebenso mit ihren in den Aussagen zu Lebenssinn und Lebenszielen erkennbaren Gemeinschaftsbedürfnissen. Sie tun dies als Individuen, für die Orientierung und Selbstidentität nicht einfach abrufbereit immer schon vorhanden sind. Die Botschaft, die die Befragten explizit oder nicht an die Kirche richten, ist ambivalent: Es sind noch Erwartungen vorhanden, die auch über oder besser hinter die begehrte „reine Dienstleistung" eines stimmungsvollen Weihnachtsgottesdienstes oder der kirchlichen Trauung hinausgehen. Voraussetzung dieser Erwartungen aber ist eben, daß der „Anspruch auf Autonomie und Souveränität" respektiert wird. Dieser Anspruch ist für die Jugendlichen alternativlos, conditio sine qua non für ihre Behauptung in der sie umgebenden Welt. Eine Kirche, die ihre Selbstverpflichtung zur „Diakonie an der Jugend" ernst nimmt, wird diese schwierige Identitätssuche unterstützen, auch wenn das, was früher Kirchlichkeit definierte, kaum mehr anzutreffen ist.

Alexander Foitzik

Zur Neuorientierung
inmitten einer säkularisierten Kultur



Eckhard Nordhofen
Der Engel der Bestreitung
Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie.
176 Seiten, 7 Abbildungen.
DM 34,- / öS 265,- / SFr. 35.-.
ISBN 3-429-01528-6.

Der Autor geht den Zusammenhängen von Kunst, negativer Theologie und Religion angesichts der aktuellen Suche nach Neuorientierung nach, mit der sich häufig ein recht diffuses Interesse an Religion, an „Realpräsenz" (Georges Steiner) verbindet. Er leistet hier einen wichtigen Beitrag zur gerade begonnenen Neubesinnung unserer sich als säkularisiert (miß)verstehenden Kultur und Gesellschaft.

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

Eine vielfältige Landschaft

Die orthodoxen Kirchen in Deutschland

Wer in Deutschland von „den Kirchen" spricht, meint in der Regel die katholische Kirche und die Gliedkirchen der EKD. Dabei geraten die evangelischen Freikirchen ebenso leicht aus dem Blickfeld wie die orthodoxen Kirchen, die in Deutschland inzwischen in einer großen Vielfalt von Gemeinden vertreten sind. Es ist oft nicht leicht, sich als Außenstehender unter den verschiedenen orthodoxen Kirchen und Gemeinden zurechtzufinden. Reinhard Thöle, Orthodoxie-Referent im Konfessionskundlichen Institut Bensheim, stellt im folgenden Beitrag die Landschaft der orthodoxen Kirchen in Deutschland vor.

Mehr als eine halbe Million Christen gehören heute zu den orthodoxen Kirchen und Gemeinden in Deutschland. Sie bilden damit die drittgrößte christliche Konfessionsgruppe bei uns. Verschiedene Entwicklungen der letzten Jahrzehnte haben dazu geführt, daß hierzulande, wo das Gegenüber und Miteinander von katholischer und evangelischer Kirchlichkeit prägend und nahezu klassisch geworden war, nun auch die Stimme der osteuropäischen und orientalischen Orthodoxie zu vernehmen ist.

Die Orthodoxe Kirche versteht sich als eine Gemeinschaft von selbständigen Landes- oder Volkskirchen. Diese sind durch die gleiche Spiritualität geeint. Sie feiern den in der gemeinsamen Liturgie aufgehobenen Schatz des christlichen Glaubens. „Orthodox" heißt in diesem Zusammenhang, die Kirche zu sein, die Gott in der richtigen Weise verherrlicht. Der dogmatische Rückgriff auf die Theologie der Kirchenväter ist die Leitlinie orthodoxen theologischen Denkens. Das eigene Kirchenrecht ist geprägt durch die Kanones, die von den gemeinsamen Synoden mehrerer Jahrhunderte beschlossen wurden. Sie stehen in einem lebendigen Verhältnis zu den liturgischen und dogmatischen Voraussetzungen.

Die orthodoxen Kirchen bilden in Deutschland *keine organisatorische Einheit.* Um ihr Leben bei uns zu begreifen, muß man sich zunächst auf die Vielfalt ihrer nationalen Herkunft einlassen. In einer Vielzahl von Muttersprachen und Kirchensprachen wird der orthodoxe Gottesdienst bei uns gefeiert. Das jeweils eigene nationalkirchliche Brauchtum darf jedoch nicht nur mit den Augen folkloristischer Neugier betrachtet werden. Entscheidend ist, daß sich die westlichen Christen auch den Sorgen und Belastungen öffnen, die die östlichen Christen mit zu uns in die Fremde gebracht haben. Unübersichtlich mag für manche die komplizierte *jurisdiktionelle,* d. h. die kirchenrechtliche Zugehörigkeit der einzelnen Gemeinden sein. Die Aufspaltung in Gruppierungen, die nicht miteinander in Kirchengemeinschaft leben, mag dabei auch auf Unverständnis stoßen. Verschiedene Bewertungen politischer Faktoren in ihrer Auswirkung auf das kirchliche Leben sind dabei oft ausschlaggebend gewesen. Aber hinter diesen strukturellen Schwierigkeiten ist durchaus zu spüren, daß alle orthodoxen Kirchen bei uns geeint sind durch das Bemühen, als Christen aus der orthodoxen Spiritualität zu leben. Dabei können sie sich auch über bestehende Differenzen hinwegsetzen.

In einer Zeit, in der vielfach der sogenannte „Traditionsabbruch" beklagt wird und von der „Verdunstung konfessioneller Identität" die Rede ist, geben die orthodoxen Gemeinden unter uns ein Beispiel, wie sie von ihren religiösen Traditionen als bleibender Quelle leben. Der westliche Christ, der sich in der Dürre protestantischer Rationalität nicht mehr zu Hause fühlt oder der sich mit einem zentralistisch verhärteten römischen Katholizismus nur noch partiell identifiziert, vermag u. U. neu angerührt zu werden, wenn er der Ganzheitlichkeit ostkirchlicher Spiritualität begegnet.

Dieser Beitrag möchte die ganze Bandbreite der in der Bundesrepublik vertretenen größeren und kleineren Kirchen kurz vorstellen. Solch eine kleine Kirchenkunde erfordert die Form einer Auflistung. Zuerst werden die durch die byzantinische Glaubenstradition geeinten Nationalkirchen aufgeführt. Dann folgt die Gemeinde der fünf orientalisch-orthodoxen Nationalkirchen, die miteinander in kirchlicher Gemeinschaft stehen. Den Reigen beschließt die eine Sonderstellung einnehmende „Kirche des Ostens".

Die größte Gruppe bilden die Griechisch-Orthodoxen

Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland wurde 1963 mit ihrem Bischofssitz und Diözesenzentrum in Bonn-Beuel errichtet. Als Gastarbeiter waren zahlreiche griechische Arbeitnehmer nach Deutschland gekommen. Ihre Familien waren nachgereist. Auch die Zahl griechischer Studenten hatte zugenommen. Zuerst hatten die von Laien gegründeten Gemeinden versucht, aus ihrer Heimat Pfarrer für den Dienst in Deutschland zu gewinnen. Nun wurden die bis dahin existierenden Gemeinden, die dem Londoner Erzbistum von Thyatheira unterstellt waren, für die Aufgabenarbeit in Deutschland neu geordnet. In einigen Städten im Osten und Westen von Deutschland hatte es seit dem 18. Jahrhundert kleinere griechische Gemeinden gegeben, die im wesentlichen durch das Leben von Handelsniederlassungen bestimmt waren. Historische Spuren von ostkirchlichem Interesse konnte man jedoch schon in der freundlichen Aufnahme des verbannten Kirchenvaters Athanasius in Trier und in der Gefangenschaft des Slawenapostels Method um 870 in Ell-

wangen sehen. Ellwangen ist zum Ziel einer jährlich stattfindenden Pilgerfahrt geworden.
Die Metropolie ist mit ca. 400 000 Gläubigen die an Mitgliedern größte orthodoxe Kirche in Deutschland und geistlich und organisatorisch gefestigt. Sie ist als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. In Nordrhein-Westfalens konnte griechisch-orthodoxer Religionsunterricht eingeführt werden. An den Universitäten Münster und München gelang die Einrichtung von Lehrstühlen für orthodoxe Theologie.
Die Sorge der Metropolie gilt den Familien, deren Angehörige zum Teil schon in der dritten oder vierten Generation in Deutschland leben. Über fünfzig Pfarrer betreuen mehr als hundertfünfzig Gemeinden. Viele eigene Gotteshäuser konnten errichtet werden, sonst sind die Gemeinden zu Gast in katholischen und evangelischen Kirchen. Dem Metropoliten von Bonn stehen Vikarbischöfe in Stuttgart, Hannover und München zur Seite. In der Aufbauphase wurde die Sozialbetreuung der orthodoxen Griechen vom Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche übernommen. Seit 1978 geschieht diese Arbeit in vertraglich geregelter enger Zusammenarbeit mit der Metropolie. Es gibt aber auch Gruppen „Orthodoxer Diakonie".
Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland ist als Auslandsgemeinde dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Sie beteiligt sich auf allen Ebenen ökumenischer Arbeit und ist Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Die „Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz" konnte 1989 die vielbeachtete Erklärung „Die Eucharistie der Einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft." herausbringen. Die Metropolie ist am Dialog beteiligt, den das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel seit 1969 mit der Evangelischen Kirche in Deutschland führt.
Als „Rum-Orthodoxe Kirche" bezeichnen sich Gemeinden, deren Mitglieder vornehmlich aus dem Libanon und dem Nahen Osten kommen. Ihre Muttersprache und Kirchensprache ist arabisch. Die Bezeichnung „Rum" leitet sich ab von Rom, gemeint ist allerdings Ostrom, d. h. Byzanz. Denn diese Gemeinden sind dem byzantinischen Ritus treu geblieben. Sie unterstehen dem Griechisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochien. Vier Priester und mehrere Diakone sorgen sich um eine wachsende Zahl von Gemeinden, die sich aus Familien von Geschäftsleuten, Praktikanten, Studenten, Wissenschaftlern und Asylanten zusammensetzen. Die schwierige Situation von Christen in den Herkunftsländern ist oft der Grund für ihre Anwesenheit in der Bundesrepublik.
Seit dem 18. Jahrhundert kam es in Deutschland zur Errichtung von *russisch-orthodoxen* sogenannten Hof- und Botschaftskapellen, die eine Begleiterscheinung der damaligen verwandtschaftlichen Beziehungen des europäischen Adels waren. Der erste Zustrom einer größeren Zahl russischer Christen erfolgte nach der kommunistischen Machtergreifung. Es kam zur Gründung von Emigrantengemeinden. Während des Zweiten Weltkrieges konnten Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter sich kaum diesen Gemeinden anschließen. Erst als Nazideutschland eine sogenannte Russische Befreiungsarmee aufstellen wollte, wurde der Besuch von Gottesdiensten geduldet. Nach 1945 kam es zu einem Zuwachs an Gemeindegliedern aus Rußland und durch nicht heimkehrwillige ehemalige Zwangsarbeiter. Es machte sich nun eine *Spaltung innerhalb der russischen Kirche* bemerkbar, die schon seit 1931 zu juristischen Spannungen zwischen Gemeindeteilen in Deutschland geführt hatte.
Heute gibt es zum einen die seit Anfang des Jahres 1993 neu geordnete Diözese von Berlin und Deutschland, die dem *Moskauer Patriarchat* untersteht. Dieses Bistum löst die vorherige pastorale Gliederung in drei bischöfliche Bezirke von Berlin/Leipzig, Düsseldorf und Wien/München ab. Der bisherige Erzbischof von Düsseldorf ist nun für die Koordinierung von Hilfslieferungen nach Rußland und für die Pflege der Beziehungen kultureller, wirtschaftlicher und politischer Art zuständig. Nach der Wende im Heimatland kommt es im Rahmen von Städtepartnerschaften und im Umfeld von Studienreisen zu einer Vielzahl von auch kirchlichen Begegnungen, die die deutsch-russische Verständigung trotz der historischen Belastungen dieses Jahrhunderts fördern. Zum Bistum gehören zwanzig kleine Gemeinden mit über zwanzig Geistlichen. Nach dem Umbruch konnte das Bistum auch Seelsorge für die Angehörigen der GUS-Armee aufnehmen. Mittlerweile ist das Bistum im Bundesland Brandenburg als Körperschaft des Öffentlichen Rechtes anerkannt. Es ist Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Moskauer Patriarchat besteht seit 1959 ein offizieller bilateraler theologischer Dialog.
Es gibt aber auch die „Russische Orthodoxe Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland". Dieses Bistum gehört zur Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland. Sie erhielt 1936 vom Preußischen Staatsministerium die Körperschaftsrechte. In ihrem Eigentum befindet sich die Mehrzahl der historisch bedeutenden russischen Kirchenbauten in Deutschland. In dieser Kirche sammelten sich die Gläubigen, die die Strukturen der Patriarchatskirche als vom kommunistischen Regime unterdrückt und bevormundet ablehnten. Vom Moskauer Patriarchat ist diese Exilkirche nicht anerkannt worden. Bisherige Bemühungen, beide Kirchenstrukturen nach der Wende in Osteuropa wieder zu versöhnen, sind noch nicht erfolgreich gewesen. In der letzten Zeit kommt es jedoch mehr und mehr vor, daß die Zahl neuer Gottesdienstbesucher russischer Herkunft in den Gemeinden beider Zugehörigkeiten ansteigt.

Verschiedene orthodoxe Nationalkirchen sind vertreten

Eine kleine Anzahl von Gemeinden, die aus der russischen Tradition hervorgegangen sind, gehört zum Orthodoxen Erzbistum von Westeuropa. Dieses Bistum, das seinen Sitz in

Paris hat und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel untersteht, entstand aus dem Bemühen, zwischen der Moskauer Patriarchatskirche und der Exilkirche einen sogenannten „Dritten Weg" in kanonischer Anerkennung durch die Gesamtorthodoxie zu finden.

Es war ganz überwiegend die Gastarbeiterzuwanderung, die in Deutschland eine *Serbisch-Orthodoxe Kirche* von derzeit über 180 000 Gliedern hat entstehen lassen. Bevor Jugoslawien seine Grenzen öffnete, gab es in der Bundesrepublik nur wenige Exilgemeinden, in denen Emigranten und ehemalige Zwangsarbeiter eine Heimat gefunden hatten. Diese Gemeinden stellten sich der neuen pastoralen Herausforderung. Der sprunghafte Anstieg der Mitgliederzahl machte aber die Gründung eines eigenen Bistums für Westeuropa nötig. So wurden im Jahre 1979 in Hildesheim-Himmelsthür Räumlichkeiten einer ehemaligen evangelischen diakonischen Einrichtung zu einem Diözesanzentrum umgestaltet. Hierhin wurde die Residenz des 1969 in London errichteten Bistums für Westeuropa verlegt. Zusammen mit über fünfzehn Pfarrern übt der Bischof in Deutschland seinen Dienst aus. Es bestehen sehr gute nachbarschaftliche Beziehungen zum katholischen Bistum Hildesheim und zur Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover. Auf mehreren Ebenen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen arbeitet das Serbisch-Orthodoxe Bistum mit. Eine Besonderheit ist das Gotteshaus in Osnabrück, das nach einem Vorbild der Klosterkirche von Kalenic erbaut ist und eine Krypta zum Gedächtnis der Verstorbenen erhält: In Osnabrück waren gegen Ende des Zweiten Weltkrieges bei einem Bombenangriff serbische Kriegsgefangene ums Leben gekommen.

In der serbischen Kirche gab es zur Zeit des Kommunismus keine scharfen Trennungen zwischen Exil- und Patriarchatsgemeinden, auch Mitglieder des Königshauses wurden im Exil pastoral betreut. Das Bistum von Westeuropa leistete zudem mit seiner von der Zensur unabhängigen Druckerei eine wichtige Hilfe für die Mutterkirche bei der Herausgabe theologischer Werke und pastoraler Schriften.

Die Betreuung *rumänisch-orthodoxer* Gemeinden wird zur Zeit von Pfarrern wahrgenommen, die zu verschiedenen Jurisdiktionen gehören. Die Vergangenheit der rumänischen Mutterkirche in der Zeit des kommunistischen Regimes wie auch die noch gegenwärtig unterschiedliche Einschätzung der Lage hat bislang eine gemeinsame Arbeit verwehrt. Eine Gruppe von Pfarrern untersteht dem Patriarchat von Bukarest. Die Gruppe der Exilgemeinden gehört zum rumänischen Vikariat der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland. Eine nordrhein-westfälische Gemeinde hat sich der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland angeschlossen. Zusätzlich sind mit der Welle der Asylbewerber weitere rumänische Priester nach Deutschland gekommen, die ihre eigenen kirchenpolitischen Zielvorstellungen haben. Die Kirche im Heimatland steht vor einer großen Aufbauarbeit, in einer neu gewonnenen Freiheit dem Staat gegenüber. Das Patriarchat von Bukarest führt seit 1979 einen offiziellen theologischen Dialog mit der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Die *bulgarisch-orthodoxen* Christen in Deutschland werden von drei Pfarrern betreut. Mit dem Patriarchat von Sofia gibt es von seiten der Evangelischen Kirche in Deutschland offizielle Gespräche, die aus dem theologischen Dialog hervorgegangen sind, den der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 1978 begonnen hatte.

In ihrem Heimatland *Polen* gehört die autokephale orthodoxe Kirche zu den Minderheitskirchen. In Deutschland untersteht ihr eine Pfarrei in Hamburg, die für einen großen Bezirk pastorale Verantwortung trägt. Aufgrund besonderer Beziehungen zwischen der Diözese Lublin dieser Kirche und dem Kirchenbezirk Balingen der Evangelischen Landeskirche in Württemberg ist es in diesem Jahr zu einer offiziellen Partnerschaft gekommen.

Die in Deutschland organisierten Gemeinden von *orthodoxen Ukrainern* gehören zur Ukrainisch-Autokephalen Orthodoxen Kirche. Ihr Entstehen auf dem Gebiet der Ukraine ist im Zusammenhang mit den nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen dieses Jahrhunderts zu sehen. Während des Zweiten Weltkriegs löste die Rückeroberung der Ukraine durch die Sowjetarmee eine größere Flüchtlingswelle aus. Mit ihr kamen zu uns und in die anderen westlichen Länder die Geistlichen der ukrainischen Kirche, die sowohl seit 1917 wie auch nach dem Einmarsch der deutschen Truppen versucht hatten, eine nicht dem Moskauer Patriarchat unterstehende Kirchenstruktur ins Leben zu rufen. Es wurde eine Exilkirche gegründet. Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Machtbereiches wandte sich im Heimatland ein Teil der orthodoxen Gemeinden der Exilkirche zu, während ein anderer Teil als autonome Kirche unter dem Moskauer Patriarchat verblieb. In Deutschland werden die Gemeinden von fünf Pfarrern betreut, zum Klerus gehören auch mehrere Diakone und der emeritierte Erzbischof von Westeuropa. In der pastoralen Arbeit gibt es hierzulande eine Zusammenarbeit mit der ukrainisch-katholischen Kirche des byzantinischen Ritus, mit der auch Gotteshäuser gemeinsam genutzt werden.

Die altorientalischen Kirchen in der Bundesrepublik

Die *koptische* Kirche und die folgenden fünf Kirchen gehören zur Gemeinschaft der altorientalischen Kirchen, die im Gegensatz zu den byzantinisch-orthodoxen Kirchen die Aussagen des Konzils von Chalkedon (451) nicht teilen konnten. Sie blieben ihrer eigenen theologischen Tradition treu und wollten auch ihre politische Unabhängigkeit vom byzantinischen Reich wahren. Die christologischen Auseinandersetzungen zwischen den byzantinischen und den altorientalischen orthodoxen Kirchen sind im ökumenischen Dialog einvernehmlich aufgearbeitet worden. Man gelangte 1990 in Genf zu einem übereinstimmenden Bekenntnis und einer gemeinsamen Christologie. Gleichzeitig folgten aus dieser wiedergewonnenen Gemeinschaft Empfehlungen zur pastoralen Zusammenarbeit.

In die Bundesrepublik und den Westteil Berlins kamen koptische Christen als Studenten und Praktikanten. Die antikoptischen Spannungen, die durch fundamentalistische islamische Kreise in Ägypten immer wieder zu Behinderungen der Kirche führten, veranlaßten viele Kopten zur Auswanderung nach Europa und in die USA. Vom Islam zum Christentum konvertierte konnten in ihrer Heimat nicht mehr sicher leben. In Deutschland wurden für die fast dreitausend Kopten mehrere Gemeinden gegründet. Als Zentrum der Kirche in Deutschland wurde ein Kloster im Taunus errichtet, in dem eine beeindruckende Kirche nach dem Vorbild der St. Markus-Kathedrale in Kairo 1990 geweiht werden konnte. Liturgiesprache ist das Koptische, die Predigt wird in Arabisch gehalten.

In Äthiopien wurde 1974 die Monarchie abgeschafft und eine nach kommunistischem Vorbild gestaltete Diktatur errichtet. Unter dieser Diktatur hatte die orthodoxe Kirche sehr zu leiden. Vor zehn Jahren wurde in Köln eine eigene äthiopisch-orthodoxe Pfarrei errichtet. Jetzt gibt es vier Pfarreien mit drei Geistlichen für zehn- bis dreizehntausend Gläubige. Die äthiopischen Christen besuchen auch die Gotteshäuser der koptischen Kirche, wenn es in der Nähe keine eigene Gemeinde gibt. Die äthiopische Gemeinde in Deutschland organisierte in der Zeit der großen Hungerkatastrophen Hilfe für ihr Mutterland und arbeitete dabei mit den anderen Kirchen zusammen.

Die Verfolgungen der *syrisch-orthodoxen* Christen in dem heimatlichen Mardin, Midiyat und Diyarbekir in der Osttürkei durch türkisch-islamische und durch kurdische Bevölkerungsgruppen führten zu einem Exodus dieser Gläubigen nach Westeuropa und in die USA. In die Bundesrepublik kamen sie als Gastarbeiter türkischer Staatsangehörigkeit oder als Flüchtlinge und Asylbewerber, die in der Regel Anerkennung fanden. Da die von offiziellen türkischen Stellen nicht eingestandene Verfolgung weiter anhält, kommt es zu einer fast völligen Verlagerung dieser Kirche ins Exil. Dabei müssen mit der Heimat sowohl wertvolle historische Bauwerke als auch die kulturell angestammte dörflich strukturierte Lebensweise aufgegeben werden. Kirchensprache und Muttersprache dieser Christen sind Formen des Westsyroaramäischen. Die Liturgie wird nach der westsyrischen Überlieferung gefeiert.

In Deutschland gibt es eine weiterhin wachsende Zahl von Gemeinden mit über 35 Pfarrern und mehr als 50000 Christen. Viele Gemeinden haben inzwischen eigene Gotteshäuser oder sind noch zu Gast in Räumlichkeiten katholischer und evangelischer Gemeinden. Das Diözesanzentrum mit dem Sitz des Erzbischofs und einem Kloster befindet sich an der deutsch-niederländischen Grenze in Losser. Die Kirche gehört zum syrisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien. In Anbetracht der Verfolgungssituation der Christen dieses Patriarchats im Vorderen Orient kam es 1984 zu einer pastoralen Vereinbarung mit der römisch-katholischen Kirche. In schwierigen Situationen dürfen Christen beider Konfessionen die Sakramente der Beichte, der Eucharistie und der Krankensalbung auch in der anderen Konfession empfangen.

Die geheimnisvolle Welt des Glaubens



Dem Geheimnis der Manichäer auf der Spur. Über Mani selbst, über die Geschichte seines Lebens wußten wir bis vor kurzem sehr wenig. Erst vor wenigen Jahren wurde in Ägypten ein unscheinbarer Papyrus gefunden. Als sich die Wissenschaftler an die Auswertung machten, war die Sensation perfekt: Vor ihnen lag die bislang unbekannte Autobiographie des Mani.
Dieses Buch bietet einem interessierten Publikum zum ersten Mal die vollständige Mani-Biographie.

104 Seiten, gebunden, DM 32,–
ISBN 3-451-23090-9

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Zur syrisch-orthodoxen Kirche des Ostens, deren gottesdienstliche Tradition ebenfalls die westsyrische Liturgie ist, die aber in der indischen Muttersprache gefeiert wird, gehören die orthodoxen Christen, die – oft als Thomaschristen bezeichnet – in ihrer Mehrzahl im indischen Bundesstaat Kerala beheimatet sind. Als vor ungefähr zwanzig Jahren indische Krankenschwestern ihre Ausbildung in den diakonischen Einrichtungen in Bethel erhielten und dort auch Dienst taten, wurde von der Evangelischen Kirche in Westfalen die Errichtung einer Pfarrstelle für einen indisch-orthodoxen Geistlichen gefordert, der die orthodoxen Christen indischer Herkunft in Deutschland betreuen sollte. Bis zur Gründung eigener Pfarreien besuchten auch die syro-aramäischen Christen die indischen Gottesdienste. Es bestehen gute Beziehungen der indischen Gemeinde zu vielen evangelischen Gemeinden, von denen der Pfarrer auch Predigtdienste übernimmt. Es konnten auch Patenschaften für diakonische Einrichtungen der indischen Kirche vermittelt werden.

Armenische und assyrische Christen

In Deutschland leben mittlerweile ungefähr 20 000 *Armenier,* die sich zuerst einmal in einer Anzahl von Kulturvereinen organisiert hatten. Die Armenier stammen der Mehrzahl nach aus der Türkei und sind als Arbeitnehmer nach Deutschland gekommen. Die Zahl der Armenier, die aus den Unruhegebieten des Vorderen Orients nach Deutschland kommen, steigt an. Die Armenische Apostolische Orthodoxe Kirche hat Anfang 1992 ein eigenes Bistum in Deutschland errichtet und einen Bischof eingesetzt. Die katholische wie die evangelische Kirche haben bei der Errichtung des Bistums und seines Sitzes in Köln tatkräftige Hilfe geleistet. Noch leidet das Bistum mit drei Priestern unter einem Mangel an Seelsorgern, in Armenien wurde zur Zeit der kommunistischen Herrschaft die Zahl der Priesteramtskandidaten beschränkt. Die armenische Kirche ist Mitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen.

Die Heimat der „Heiligen Apostolischen Katholischen Kirche des Ostens", die manchmal auch assyrisch-orthodoxe Kirche genannt wird, ist Mesopotamien. Bis ins 14. Jahrhundert war sie östlich der Grenzen des römischen Reiches in ihrer Ausdehnung die größte christliche Kirche überhaupt und wurde von Byzanz die „Kirche des Ostens" genannt. Noch vor dem Konzil von Ephesos (431) wurde sie mit einem eigenen Katholikos-Patriarchen unabhängig. Die Lehrentwicklung des Konzils von Ephesos konnte diese Kirche nicht akzeptieren. Allerdings ist ihr auch nicht simpel der Vorwurf des Nestorianismus zu machen. Auf einer Dialogsitzung mit dem Rat der Kirchen des Mittleren Ostens haben im September 1991 die assyrischen Theologen in einer Vorlage Mißverständnisse über ihre christologische Terminologie auszuräumen versucht.

Die Liturgie dieser Kirche wird nach ostsyrischer Überlieferung und Sprache gefeiert. Die politischen Konflikte im Umfeld des Irak haben auch Auswirkungen auf die Gemeinden der assyrischen Christen, viele werden in Lagern an der türkischen Grenze gefangengehalten. Es gibt eine Exilbewegung, die über Deutschland führt. In der ersten Etappe lassen sich die Flüchtlinge oft im Rhein-Main-Gebiet nieder und versuchen dann, in die USA zu emigrieren, wo sie sich ihren neugegründeten Gemeinden wieder anschließen können. In dieser Situation ist die Seelsorge für diese Christen in Deutschland jurisdiktionell nicht geklärt. Gleichwohl wohnen Christen dieser Kirche unter uns und können auch gelegentlich von Geistlichen mit Gottesdiensten und Amtshandlungen versorgt werden.

Es gibt in Deutschland kein eigenes Gremium, in dem alle orthodoxen Kirchen repräsentiert sind. Die Stimme der Orthodoxie hat daher bei uns noch nicht das Gehör gefunden, das ihrem eigentlichen Gewicht entsprechen würde, zu sehr dominieren die nationalen Traditionen. Die pastorale Betreuung in einer Minderheitensituation und der Aufbau gemeindlicher Strukturen in einem ausländischen Umfeld fordern fast alle Kräfte der orthodoxen Kirchen bei uns. In ihren osteuropäischen Heimatländern sind nach dem Niedergang des sich internationalistisch gebenden Kommunismus die nationalistische Gegenbewegungen nicht ausgeblieben. Dort muß die orthodoxe Kirche, die von einer traditionell engen Beziehung zwischen Nation, Kultur und Konfession ausgeht, ihre Rolle neu finden.

Möglichkeiten zur Begegnung vor Ort

Die meisten Kirchen sind eingebunden in die Strukturen weltweiter und lokaler ökumenischer Zusammenschlüsse und an dem Netzwerk der theologischen Dialoge zwischen den Konfessionen beteiligt. Die katholische Kirche fördert die Begegnung mit den orthodoxen Kirchen durch ihre Institute und durch Stipendienprogramme für ausländische Studenten. Die „Regensburger Symposien" sind zu einem namhaften und geachteten Begegnungsforum geworden. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat eine „Gemeinsame Kommission" mit allen kanonischen orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition und Gespräche mit den altorientalischen Kirchen eingerichtet. Sie fördert ebenfalls Stipendiaten durch ihre Programme. Zu wünschen wären Pastoralabkommen, in denen das Miteinander der orthodoxen und der katholischen wie evangelischen Kirchen geregelt würde. Dabei sollten auch die Fragen der Betreuung konfessionsverschiedener Ehen und Familien geregelt werden.

Vor Ort aber sind die Möglichkeiten der Begegnung noch längst nicht erschöpft. Die orthodoxen Gemeinden sollten bei ihren katholischen und evangelischen Nachbargemeinden Beachtung finden. Für viele ist die Gastfreundschaft dieser Gemeinden, die selbst in unserem Land als Gäste, oft aber eher

als Fremdlinge leben müssen, ein Phänomen. Abende, bei denen man gegenseitig das kirchliche und familiäre Brauchtum erklärt, vielleicht sogar Spezialitäten der Küche anbietet, können Freundschaften anbahnen. Bei der Betreuung in Krankenhäusern hat sich schon mehrfach herausgestellt, daß orientalische Christen fälschlicherweise im Speiseplan als Muslime geführt wurden. Hilfe im Umgang mit Behörden und beim Ausfüllen von Formularen ist immer willkommen. Wo kein eigener orthodoxer Religionsunterricht stattfindet, sollten die Kinder im katholischen und evangelischen Unterricht willkommen sein. Sie können dann auch von ihrer eigenen Herkunft berichten. Eine gepflegte gute Nachbarschaft zu den orthodoxen Gemeinden in Deutschland erweist sich als Segen für das eigene Gemeindeleben und nicht zuletzt auch für die Überwindung von Ausländerfeindlichkeit.

Reinhard Thöle

Neues Interesse am „Heiligen"?

Heutige Annäherungsversuche an eine religiöse Grundkategorie

Mit dem Begriff Religion wird derzeit eher großzügig umgegangen. Selten macht man sich die Mühe, genauer nachzufragen, was sinnvollerweise als „Religion" oder „religiös" qualifiziert werden kann, von welchem Vorverständnis man jeweils ausgeht und welcher Deutungstradition man sich anschließt. Kommt man dem eigentlichen Kern und Spezifikum von Religion auf die Spur, wenn man sich an der Kategorie des „Heiligen" orientiert? Ernst Feil geht dieser Frage nach und setzt sich dabei mit einer Untersuchung des evangelischen Berliner Religionswissenschaftlers Carsten Colpe über das Heilige auseinander.

Die „Sehnsucht nach dem Heiligen" ist heute durchaus ein Thema. Immerhin widmete sich ihm eines der Zentren des jüngsten Evangelischen Kirchentags (vgl. HK, Juli 1993, 350ff.). Verhandelt wurden hier „Sekten" und „Jugendreligionen", kurz: die „neue Religiosität", zu der z. B. „Esoterik", „Okkultismus", „holistische Lebensberatung", „Guruismus" und sogar „destruktive Kulte" gehören, so die Ankündigung im Kirchentagsprogramm. Offensichtlich schlägt diese Sehnsucht viele und nicht nur junge Leute in ihren Bann, und nicht wenige sind anfangs bereit und später vielleicht gezwungen, beträchtliche Geldmittel hierfür aufzuwenden. Wie viele mögen darunter sein, die der Kirchensteuer wegen aus den Kirchen ausgetreten sind?

Was aber haben all diese Gruppen mit dem „Heiligen" zu tun, und inwiefern ist in diesem Zusammenhang von „Religionen" die Rede? Und inwiefern wird hier von „neu" gesprochen? Scheint es nicht manchmal eher so, daß diese „neuen" Bewegungen und Gruppierungen zugleich auf alte Ansichten und Praktik zurückgreifen, die durch christlichen Glauben und durch aufklärerische Autonomiebewegungen überwunden schienen? Jedenfalls verspricht man sich von ihnen Ganzheit und Gesundheit, Kraft und Identität, die – nach verbreiteter Überzeugung – christliche Kirchen zu geben sich anheischig machen, aber nicht mehr oder noch nie wirklich haben geben können.

Statt von „Religion" oder „Religionen" könnte man im Hinblick auf alle diese Gruppen allenfalls von „Sekten" sprechen, wenn man sich auf Ernst Troeltsch beruft; dieser verstand darunter Abspaltungen von christlichen Traditionen, die die Reinheit des Anfangs wiederzuleben suchten und meinten, diese erreichen zu können, nicht selten durch rigorose Regeln und mit enthusiastischem Überschwang.

Immerhin: Auch von manchen kirchlichen Kreisen wird dieses Treiben um „Religion" trotz aller Kritik an vielerlei Fehlformen als Bestätigung dafür gesehen, daß „Religion" zum Menschen gehört. Damit ist für sie der Protest *Karl Barths* ad absurdum geführt, den dieser in seinem „Römerbrief" von 1919 gegen alle „Religion" erhoben hatte, wie sie im Kulturprotestantismus vertreten wurde. Für Barth war „Religion" nämlich nichts anderes als Sünde, Götzendienst, Verfehlung des wahren Gottes, der des „ganze Anderen" ist. Wie Barth mit einem Bild sagte, haben wir Menschen aus einem himmlischen Blitz einen irdischen Dauerbrenner gemacht, d. h., in der „Religion" haben wir uns einen Gott zurecht gemacht, mit dem wir gemütlich leben.

Die Kreise, die in protestantischer Tradition auf „Religion" setzen, sehen auch *Dietrich Bonhoeffers* Diagnose widerlegt, der 1944 in seinen Gefangenschaftsbriefen „Widerstand und Ergebung" von einem „religionslosen Christentum" gesprochen hat. Er meinte damit ein Christentum, in dem wir befreit sind von einem Gott, der nichts als ein „Vormund", ein „Lückenbüßer", ein Helfer ist, wenn unsere Macht zu Ende ist. Diese Gottesvorstellung schien Bonhoeffer – zu Recht – einem wirklichen Glauben in einer „mündig gewordenen Welt" nicht zu entsprechen. Demgegenüber also gilt vielen Leuten „Religion" inzwischen wieder als unerläßlich, und zwar

durchaus auch als „Zivilreligion"; diese soll den Überzeugungen und Werten, die für unser gesellschaftliches und politisches Leben unentbehrlich sind, den letzten Grund geben. In diesem Sinne möchte man auch an der Nennung Gottes im Grundgesetz festhalten.
Überblickt man diese Hinweise, zeigt sich sofort, wie ungeheuer disparat, ja verwaschen die Vorstellungen darüber sind, was unter „Religion" und was vor allem unter dem „Heiligen" zu verstehen ist.

Entwicklungslinien der letzten zweihundert Jahre

Angesichts dieser Lage muß man begrüßen, daß *Carsten Colpe* einen schmalen Band „Über das Heilige" (Frankfurt 1990) vorgelegt hat. In ihm geht es, wie der Untertitel sagt, um den „Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen". Man hätte vermuten müssen, daß diese Überlegungen auf Resonanz stoßen würden. Denn schon mit dem Thema zeigt sich, daß hier zentrale Fragen angeschnitten werden, die die neuzeitliche Entwicklung bis heute nachhaltig bestimmt haben. In der gegenwärtigen Situation haben sie sich jedoch ins Uferlose verzweigt und jede nähere Kontur verloren.
Welche Gründe mag es dafür geben, daß Colpe keinen Zu- oder Widerspruch ausgelöst hat? Ist er ein Grenzgänger zwischen Theologie und Religionswissenschaften, so daß Vertreter beider Disziplinen zum Zwecke ihrer eigenen Entlastung die Möglichkeit wahrnehmen, ihn jenseits der Grenze ihres Faches anzusiedeln und sich selbst von einer Auseinandersetzung zu dispensieren?
Heute einen Versuch „über das Heilige" vorzulegen, bedeutet, Entwicklungslinien anzusprechen, die bemerkenswerterweise dem evangelischen Bereich zugehören. Eine von ihnen führt zu *Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers* Reden „Über die Religion". Diese „Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern", wie der Untertitel lautet, stellen gleichsam so etwas wie die „Magna Charta" der „Religion" seit fast zwei Jahrhunderten dar.
Schleiermacher versucht, die „Religion" gegen ihre Verächter, genauer: gegen die Gebildeten unter ihnen, zu verteidigen, d. h. die Intellektuellen einzuladen, sich zu dieser „Religion" zu stellen, die in ihnen vorhanden ist. Schleiermacher bestimmt diese „Religion" als „Anschauung und Gefühl", als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche". Er mag bezeichnenderweise nicht von einem solchen Gefühl für „Gott" sprechen, er wählt lieber die neutrische Formulierung *„das* Unendliche", *„das* Universum", und dieses ist „mehr" als Gott! Aber immerhin: den Menschen bestimmt er als einen, der mit diesem Universum im „Gefühl" in Verbindung tritt, wobei dieses „Gefühl" im Grunde unfühlbar ist. In tiefster Seele, bevor man etwas empirisch zu fühlen vermag, bezieht sich der Mensch auf dieses „Unendliche". Wenn Schleiermacher meint, dieses „Gefühl" sei allen Menschen eigen, so stimmten ihm bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts weithin die Intellektuellen der europäisch-abendländischen Welt zu. Viele wußten sich trotz oder gerade in ihrer Distanz zu verfaßten Kirchen und konfessionellen christlichen Traditionen verbunden in dem „Gefühl", es mit diesem „Universum" zu tun zu haben.
Doch nicht mit der „Religion" beschäftigt sich Colpe, sondern mit dem „Heiligen". Damit steht sein Versuch in Verbindung mit jener bedeutenden Schrift, die *Rudolf Otto* 1917 unter dem Titel „Das Heilige" veröffentlicht hat. Auch dieses Buch ist mit einem markanten Untertitel versehen: „Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen". Somit spricht auch Otto nicht von „Gott", sondern wiederum in einer neutrischen Formulierung über *„das* Göttliche". Im Blick darauf will er einmal die rational erfaßbaren, sodann und vor allem aber die irrationalen Aspekte erläutern. Es geht somit eben nicht nur um das, was man bedenken und durch Denken klären kann, nicht nur um das, was gesagt werden kann, sondern eben auch und mehr noch um jenes „Unaussprechliche", das mit dieser Idee des „Göttlichen" verbunden ist. Otto hebt auch das „Gefühl" hervor, das zum „Innersten" aller Religionen gehört. Wie Schleiermacher geht er von diesem „Gefühl" aus und beginnt mit der Aufforderung an den Leser, sich auf eine starke und möglichst einseitige „religiöse Erregtheit" zu besinnen. Wer dies nicht kann, wer solche Momente in sich nicht findet, wird von Otto gebeten, nicht weiterzulesen.
Es handelt sich um das „Gefühl einer ‚schlechthinnigen Abhängigkeit'", in dem der Mensch das Geheimnis, das Mysterium, das Numinose in seiner „schlechthinnigen Überlegenheit" wahrnimmt, vor ihm empfindet er ebensowohl Furcht, wie er sich zu ihm hingezogen fühlt. Mit diesem „Gefühl" des *„Mysterium tremendum,* des schauervollen Geheimnisses", wie auch mit dem entgegengesetzten Gefühl, in dem dieses Numinose, dieses Mysterium als etwas *„Anziehendes,* Bestrickendes, *Faszinierendes"* erfahren wird, findet Otto jene beiden Aspekte benannt, mit denen wir diesem „Göttlichen" gegenüberstehen. Es ist also eine „Kontrast-Harmonie" aus Fürchten und Anziehung, die das *„Schauervolle"* wie das mit ihm zusammengehörende *„Wundervolle"* im beseligenden Geheimnis erlebter Gottheit" deutlich macht. Mit dieser doppelten und zusammengehörenden Bestimmung des Gefühls hat Otto Schule gemacht.

Es darf nicht beim religiösen Gefühl bleiben

Mit Ottos so wirkungsvoller Konzeption hatte ich stets meine Schwierigkeiten. Was ist, wenn jemand ein solches identifizierbares „Gefühl" des „Heiligen" nicht vorweisen kann? Sollte er dann das Buch von Otto gleich zur Seite legen, wie dieser empfiehlt? Colpe verdanke ich einen Verständnisschlüssel für Ottos Ansatz; er zitiert den Bericht, den dieser 1911 von seiner intuitiven, erlebnishaften Erfahrung des Heiligen in einer armseligen Synagoge in Marokko gegeben hat: „Plötzlich löst sich die Stimmenverwirrung und – ein feierlicher Schreck fährt durch die Glieder – einheitlich, klar und

unmißverständlich hebt es an: Qadosch Qadosch Qadosch... (Heilig Heilig Heilig ist Gott, der Herr der Heerscharen!...). Ich habe das Sanctus Sanctus Sanctus von den Kardinälen in St. Peter und das Swiat Swiat Swiat in der Kathedrale des Kreml und das Hagios Hagios Hagios vom Patriarchen in Jerusalem gehört. In welcher Sprache immer sie erklingen, diese erhabensten Worte, die je von Menschenlippen gekommen sind, immer greifen sie in die tiefsten Gründe der Seele, aufregend und rührend mit mächtigem Schauer das Geheimnis des Überweltlichen, das dort unten schläft."

Aus diesem autobiographischen Zeugnis wird deutlich, daß und in welchem Maße eine persönliche Erfahrung maßgeblich ist für Ottos Konzeption vom „Heiligen". Diese zutiefst das Gefühl betreffende Erfahrung thematisiert Otto unter dieser „Gottesidee", die zugleich rational und viel mehr noch irrational sich gleichsam empirisch erfahren und dennoch alle Erfahrung hinter sich läßt.

Colpe setzt anders, nämlich beim *Denken* des Menschen, an. Er kann Ottos Annahme nicht zustimmen, nur der könne sich mit dem „Heiligen" befassen, der sich auf das „religiöse Gefühl" einläßt. Es geht Colpe demgegenüber um Erkenntnis, um Diagnostizierung und Benennung von Erfahrung. Um ihretwillen stellt er sehr präzise Reflexionen an. Mit seinem Versuch bezweckt er, der „Verkennung" des Heiligen vorzubeugen. Demnach geht Colpe davon aus, daß das „Heilige" noch nicht verkannt ist, wohl aber der Gefahr einer Verkennung ausgesetzt und heute vielleicht in einem solchen Maße ausgeliefert ist, daß es ihr erliegt.

Er versucht, dieser Gefahr kritisch vorzubeugen. Das Adjektiv „kritisch" nimmt Colpe in jenem Sinn, der sich von Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft" herleitet. Diese Kritik meint einmal eine Tätigkeit der Vernunft, die alles beurteilt, und zum anderen und in eins damit aber eine Rückfrage an sie selbst, welcher Art ihre Wirklichkeitserkenntnis ist. Wenn Colpe kritisch der Gefahr, das „Heilige" zu verkennen, vorbeugen will, deutet er hiermit diesen Doppelaspekt an, daß sowohl das „Heilige" verkannt werden kann, wie auch daß die Vernunft in die Irre geht, wenn sie es verkennt.

Colpe nennt das „Heilige" einleitend ein „Zauberwort", und er erläutert, daß wir uns die hiermit angesprochene Sache „heutzutage, wenn überhaupt, am ehesten als etwas vorstellen, das unsere Welt, vielleicht sogar: *die* Welt, verzaubert". Als Wort bezeichnet es also etwas, das unsere Welt auszeichnet. Gleichwohl ist das „Heilige" nicht etwas, was wir dingfest machen können, was wir begreifen können; es ist vielmehr von der Art wie andere „nichtdingliche Grundgegebenheiten" auch. Es stellt sich in vielerlei Zusammenhängen dar, bei Zeiten, Orten, Sachen. Aber auch über alle Güter hinaus bis hin zum Zorn oder gar Krieg vernehmen wir die Bezeichnung „heilig". Im Hintergrund steht jene alttestamentliche Aussage, die über das Griechische und Lateinische im Deutschen mit „heilig" wiedergegeben wird, nämlich das „Heilig, heilig, heilig" in der alttestamentlichen Gotteserscheinung. Wer oder was läßt solche Verwendung dieses Adjektivs oder seiner Substantivierung „das Heilige" zu?

Colpe wendet sich zunächst früheren Deutungsansätzen und hier insbesondere Immanuel Kant und Ernst Cassirer, Emil Durkheim, Wilhelm Wundt und Nathan Söderblom sowie schließlich Ernst Troeltsch und dem schon genannten Rudolf Otto zu. Es dürfte kaum eine konzentriertere Zusammenfassung der fundamentalen Reflexionen im Hinblick auf das „Heilige" geben, als sie hier von Colpe vorgelegt wird. Insbesondere fünf Positionen sind herauszugreifen. Grundlegend für Colpes eigene Konzeption sind die Überlegungen von Kant und Cassirer. Er folgt Kant in der Annahme von Begriffen, die der menschlichen Vernunft vor aller Erfahrung eigen sind und durch die der Mensch überhaupt erst Erfahrungen machen kann. Beispielsweise – verkürzt gesagt – vermag der Mensch erst aufgrund der Begriffe von Raum und Zeit, die seiner Vernunft als Vernunft eigen sind, sich in der Welt zurechtzufinden, diese Wirklichkeit als räumliche und zeitliche zu erfassen. Entsprechend ist „Heiligkeit" bzw. „das Heilige" ein solcher Begriff, den wir, um mit Kant zu reden, „a priori", d. h. vor aller Erfahrung, von unserer Vernunft her haben, aufgrund dessen wir einen gewissen Gegenstand, eine gewisse Wirklichkeit oder Wahrnehmung überhaupt erst benennen können. Der Begriff „das Heilige" ermöglicht dem Willen, sich von vornherein und unbedingt auf das Gute auszurichten.

Sodann stimmt Colpe Cassirer zu in der Rede von „symbolischen Formen", wie sie sich insbesondere im Mythos darstellen. Wer nämlich „das Heilige" in seiner gegenwärtigen Welt nicht wahrzunehmen vermag, kann sich fragen, ob es sich nicht in der Sprache, genauer: in alten Mythen, darstellt. Nach Colpe kommt auch Durkheim eine herausragende Bedeutung zu, hat dieser doch die Bedeutung nichtsprachlicher Symbolisierungen des „Heiligen" zu klären versucht. Hierzu hat er vor allem auf kulturanthropologische Forschungsergebnisse seiner Zeit zurückgegriffen, speziell auf die Vorstellungen vom „mana" im Melanesischen sowie vom „tabu" im Polynesischen. Zudem hat er die klassisch-römische Unterscheidung von „profan" und „heilig" übernommen. Das „mana" als besondere Kraft und das „tabu" als besonders Verbotenes werden somit in Zusammenhang gebracht mit der Kategorie des „Heiligen" im Unterschied zu allem „Profanen". Dieses „Heilige" ist die Kraftquelle, der Kernpunkt, von dem her Stammesgesellschaften leben und sich entwickeln. Schließlich wendet sich Colpe vor allem Ernst Troeltsch und Rudolf Otto zu und zeigt auf, daß beide zwar von einem „religiösen Apriori" ausgehen, doch dieses nicht (von Kant her) erkenntnistheoretisch bestimmen, sondern wieder psychologisch verstehen und es damit im Grunde aufgeben.

Das „Heilige" als Vernunftbegriff gefaßt

Hiermit befinden wir uns nun tatsächlich am springenden Punkt: Die Annahme eines „religiösen Apriori" besagt, daß der Mensch von sich aus auf etwas ausgerichtet ist, was er als „heilig" bzw. als das „Heilige" bezeichnen kann. Sofern hier-

unter eine erfahrungs-und erlebnismäßige Hinordnung verstanden wird, lehnt Colpe sie ab. Seine Zustimmung findet nicht diese anthropologische, sondern nur die *erkennt-nistheoretische* Konzeption des „Heiligen".
Diese aber erlaubt Colpe – und das ist der nächste wichtige Themenkreis seiner Untersuchung –, sich der Beschreibung von Phänomenen zuzuwenden, wie sie gegenwärtig neu in Erscheinung treten. Hier nennt er über das „Erhabene" und „Numinose" hinaus das „Interessante" und den „Ernstfall". Beide berühren sich mit dem „Heiligen", insofern in ihnen der Mensch dem Besonderen, dem Ungewöhnlichen, aber auch dem Gefährdenden begegnet, dem er dann entschieden entgegentritt. Schwere Krisen wie ein Krieg können in diesem Zusammenhang stehen, aber auch Ekstase und Trance, Sexualität und Askese, Unschuld und Weisheit können im gegebenen Fall heilig sein.

Besonders bedenkenswert erscheinen mir Colpes Erwägungen zu der Frage, ob das Heilige und das Profane gleichzeitig oder aber nur das Heilige *oder* nur das Profane am Anfang der Menschheitsgeschichte gestanden haben. Colpe zeigt überzeugend, daß und wie wenig sich irgendeine dieser Konzeptionen historisch verifizieren läßt. Unser bevorzugtes Interesse findet natürlich die Frage der *Säkularisierung*, ob also Heiliges in Profanes überführt werden kann. Hier vertritt Colpe die Annahme, daß, wie auch erfahrungsmäßig belegt, Religionen untergehen können, und dies um so mehr, als sie institutionell verfaßt sind. Im Unterschied dazu aber scheint ihm das „Heilige" selbst dann, wenn es nicht mehr zur Benennung aktueller Erfahrungen dient, vorhanden zu bleiben in einer „Art nicht ausgedrückter Potentialität". Demnach bleibt das „Heilige" im menschlichen Geist gleichsam als ein „Archetypus" erhalten, „der jederzeit bereit ist, das numinose Gefühl wieder ins Bewußtsein zu bringen, wenn die Umstände günstig sind". Hier zeigt sich die Konsequenz der Annahme, daß das „Heilige" als eine Kategorie a priori eben nicht verlorengeht, wohl aber dann nicht mehr aktuell erscheint, wenn sie nicht mehr zur Benennung einer Erfahrung dient. Doch gibt es keine Vernunft ohne eine mindestens potentielle Kategorie des „Heiligen".

In Auseinandersetzung mit zwei Positionen überprüft Colpe noch einmal sein Konzept. Einmal setzt er sich mit *Mircea Eliade* auseinander, der bei all dem Reichtum der Phänomene, den er immer wieder hinreißend ausgebreitet habe, doch einem Mangel theoretischer Klärungen erliege, so, „als sei der ontologische Gottesbeweis nie kritisiert worden". Sosehr es sich also lohnt, sich von Eliade „wegen des unübertroffenen Reichtums an sachlicher Belehrung" inspirieren zu lassen, so sehr erscheint es Colpe erforderlich, theoretisch weiterzugehen.
Die andere Position hat im Anschluß an Durkheim *Jürgen Habermas* vertreten, indem er „Religion" im Kontext seiner Handlungstheorie reflektiert. Ihm scheint, daß eine „rituelle Praxis" für gesellschaftliche Solidarität unerläßlich und daß das „Heilige" für die Aufrechterhaltung kollektiver Vorstellung des Moralischen unaufgebbar ist, zu dem ein „System verpflichtender Normen" gehört. Mit dieser funktionalisierten Sicht gehört Habermas eher auf die Seite dessen, was Colpe „das Heilige heute" nennt, im Unterschied zu Eliade, der trotz aller Mängel an Theorie für ihn eher auf die Seite der „wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Heiligen" gehört.

Unter Vermeidung beider Aporien setzt Colpe auf eine von Kant her geprägte „Phänomenologie" des Heiligen. Dafür rezipiert er die verschiedenen Konzepte, die für sie wesentlich geworden sind: Aus dem Germanischen das Konzept von „heilig", das sowohl etwas „Heiles, Ganzes als auch etwas Dargebrachtes (Geweihtes...)" umfaßt; aus dem Indo-Iranischen und teilweise aus dem Griechischen das „Kräftige, Fruchtbare", aus dem Melanesischen das „Mächtige" (mana); aus dem Polynesischen das „Wort für das Verbotene" (tabu); aus dem Bereich des alten Israel und dem Römischen das „Heilige" als das „Abgetrennte", verschiedentlich auch als das Trennen von „Unreinem" und „Reinem". Hiermit hat Colpe die wichtigsten Konnotationen kenntlich gemacht, in denen uns der Begriff des „Heiligen" deutlich geworden ist.

Läßt sich das Heilige von jeder Erfahrung ablösen?

Colpe schlägt also für das „Heilige" vor, es „synthetisch" zu konzipieren, und zwar unter Einbeziehung des Sittlichen, der „Normen, Werte, Postulate und Maximen", so daß er das Heilige als eine „extrem zusammengesetzte Kategorie" bezeichnen kann. Gleichwohl ist sie nicht in dem Sinne umfassend, daß nun schlechterdings alles und jedes unter sie fällt. Überdies warnt er davor, in einem Anflug von „Eurozentrismus" alles zu „vereinerleien", nämlich alles einfach für identisch zu halten, was es irgendwo und irgendwann einmal an Numinosem und Geheimnisvollem gegeben hat. Das „Heilige" als eine Kategorie a priori aufzufassen, erlaubt Colpe vielmehr, diese eine Kategorie auf verschiedene empirische Gegebenheiten anzuwenden und sie gleichwohl nicht in ein Einerlei zu nivellieren.
Das neue Interesse am Heiligen, das Colpe gegeben sieht, nimmt er als „Mittel zum Weiterdenken, Weiterfühlen, Weiterglauben und Weiterhandeln". Die Klärung dieser Kategorie dient ihm zugleich dazu, das empirisch als „heilig" zu Bezeichnende nicht zu verkennen. Es geht ihm darum, den „Zauber der Welt" zu reflektieren. Er versteht dies als einen Dienst an unserer Welt, an der Aufrechterhaltung der Werte und der Entdeckung neuer Werte, als Dienst, „ein neues moralisches Verhältnis zur Schöpfung oder zur Natur" zu gewinnen.
In den abschließenden Bemerkungen kommt er darauf zu sprechen, daß wir nur von unserer abendländischen Tradition her versuchen können, die gesamte Welt in den Blick zu bekommen, und daß darin keine Überformung, kein Eurozentrismus liegt, sondern vielmehr unsere einzige Möglichkeit, in

der wir „durch das Heilige" sowie durch die auf Aristoteles zurückgehende Möglichkeit der Begriffsbildung befähigt sind, Verschiedenes unter einem Begriff zu subsumieren. An dieser Stelle nimmt Colpe eine bemerkenswerte Präzisierung vor: Bei der Aussage über die Befähigung „durch das Heilige" fährt er fort, daß wir „durch das Heilige, besser: durch den Heiligen der Bibel", zu dieser Aufgabe befähig sind. Hier findet sich der Überschritt von dem „Heiligen" im Neutrum zu dem im Maskulinum. Schon einmal, zu Beginn, hatte Colpe im Zusammenhang mit dem Wort „heilig" auf die „Heiligung des Menschen durch den Heiligen Gott" hingewiesen und dabei 3 Mose 19,2 zitiert: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig."

Colpes Überlegungen geben reichen Anlaß zum Nachdenken. Sie reflektieren eine bedeutende Tradition der letzten zwei Jahrhunderte, in denen das „Heilige" eine zentrale Kategorie und nicht selten auch eine zentrale Realität war, die man sehr wohl empirisch zu erfahren glaubte. In großer Strenge folgt er dem Ansatz, das „Heilige" tatsächlich als Kategorie zu wahren, als einen Begriff a priori, den er somit frei hält von aller Empirie und damit überhaupt erst instand setzt, Empirisches adäquat zu benennen, ohne es zu verdecken. Insofern bleibt für Colpe das „Heilige" selbst dann gegeben, wenn Menschen nichts mehr „heilig" nennen, weil ihrer Vernunft diese Kategorie auch weiterhin, wenn auch nur in einer Möglichkeit, in einer Potentialität eigen ist. Sie kann und sollte aktuell werden, nicht zuletzt deswegen, weil es allenthalben in der Geschichte und auch heute noch oder wieder oder vielleicht sogar mehr als zuvor Anlaß gibt, Empirisches „heilig" zu nennen. Dieses präzise zu erfassen und damit einer verbreiteten „Vereinerleiung" zu wehren, ist ein wesentliches Ergebnis der Studie von Colpe.

Indem er einen Heiligkeitsbegriff a priori festhält, vermag er einen kulturanthropologischen Relativismus zu vermeiden, der entsteht, wenn die verschiedenen und vielfach widersprüchlichen Überzeugungen, Philosophien und Wertsysteme nicht mehr erkennen lassen, ob irgendwas tatsächlich begründet und angemessen eine Letztverbindlichkeit beanspruchen kann und somit für alle Gültigkeit besitzt. Die philosophische Konsequenz, daß man eben keine letzte Wahrheit erkennen, sondern sich ihr allenfalls nur annähern kann, vermag nicht zu befriedigen: Spätestens bei den Menschenrechten hört der Spaß auf, wenn etwa jemand die Meinung vertreten wollte, Kannibalismus sei gleichermaßen ethisch vertretbar, da er doch faktisch vertreten wird, wie das in abendländischer Tradition formulierte Recht auf Leben und auf die Menschenwürde. Das Problem ist, wie man theoretisch dem Relativismus entkommen kann: Colpe zeigt von Kant her einen solchen Ansatz, und er reflektiert dafür in hoher Präzision entscheidende Stationen, die im Hinblick auf das „Heilige" in den letzten zwei Jahrhunderten erreicht worden sind.
Sosehr aber dieser Ansatz zu würdigen ist, so gibt er doch auch Anlaß zu Bedenken. Denn der Relativismus wird von Colpe vermieden durch die Annahme des „Heiligen" als eines Begriffs a priori, der mit der menschlichen Vernunft gegeben ist. Und er vergleicht diese Konzeption mit der Mathematik, deren Gesetze doch auch gelten unabhängig davon, wann sie entdeckt und aufgestellt und wann sie von einem Schüler gelernt werden.
Doch dieser Vergleich hat Grenzen. Denn in der Erfahrung der Welt leben wir strikt in der Geschichte. Es gibt keinerlei Möglichkeit, über sie hinauszukommen. Auch die Vernunft des Menschen selbst ist geschichtliche Vernunft. Gleichzeitig tendiert eben diese Vernunft auf Wahrheiten, die mehr sind als sog. Tatsachenwahrheiten, als zufällige Geschichtswahrheiten. Dem läßt sich aber nicht Rechnung tragen durch die Annahme, die Vernunft selbst trage solche Kategorien a priori in sich, die dann der Bewältigung der Welt und des menschlichen Lebens dienen. Die Fähigkeit, eine Sprache zu lernen, bedeutet eben nicht schon, eine solche Sprache zu lernen, die mit anderen adäquat konvertierbar ist. Wir können also eine transempirische und transhistorische Sicherung letztlich wahrer Erkenntnis nicht erreichen. Die Annahme eines „religiösen Apriori" läßt sich schwerlich begründen. Auch der Ausweg, eine solche Kategorie ‚existiere' zwar nicht, sie ‚gelte' aber, führt nicht zum Ziel. Denn auch hier liegt wieder ein Dualismus vor, der demjenigen von Geschichte und letztverbindlichen Wahrheiten vergleichbar ist.

Die Frage lautet, ob und ggf. in welchem Maße tatsächlich unsere europäische Kategorie „heilig" Bezeichnungen und Erfahrungen anderer Kulturen korrespondiert. Der Versuch einer Antwort darauf stößt natürlich auf die Grenze, daß in einer Sprache interpretierte und wiedergegebene Erfahrungsgehalte nicht oder mindestens nicht adäquat in eine andere übersetzt werden können. Wer sich mit Übersetzungen beschäftigt hat, ist unweigerlich und schmerzlich auf dieses Phänomen gestoßen.

Es braucht Menschen, die „den Heiligen" verehren

In der jüdisch-abendländisch-christlichen Tradition stellt sich denn auch das hier verhandelte Thema anders dar: Über „das Heilige" zu sprechen, hängt zutiefst an einer Begebenheit, wie sie der Prophet Jesaja berichtet, daß er in einer von uns so genannten Vision *„den* Heiligen" erfahren hatte. Die Umsetzung vom Maskulinum zum Neutrum, nach der dieser „Heilige" nicht mehr personal, sondern sächlich als *„das* Heilige" bezeichnet wurde, stellt eine sehr späte Entwicklungsphase dar. Daß wir in unserer abendländischen Tradition „Gott" als *„den* Heiligen" bezeichnen, hat theologisch und philosophisch eine lange Tradition, seit der Monotheismus nicht zuletzt auch aus intellektuellen Gründen über die damaligen Polytheismen gesiegt hatte.
Schon jüdische Tradition geht aber davon aus, daß der Glaube an den „Heiligen" wesentlich durch die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte begründet worden ist. Erst in den

letzten zwei Jahrhunderten dann hat sich ein Sprachgebrauch verbreitet, nicht mehr „Gott", sondern „das Unendliche" „das Universum" (so bei Schleiermacher), „das Absolute" und noch später „die Transzendenz" zu sagen. Diese Ausdrucksweise verdeutlicht, daß es zwar weiterhin um eine letzte Wirklichkeit geht, die aber nicht mehr in der genuinen Tradition jüdisch-christlicher Überzeugung steht. Im jüngsten Streit darum, ob im Grundgesetz von „Gott" die Rede sein soll, wurde verschiedentlich die Meinung vertreten, dieses Wort zu belassen, nicht weil damit ein Glaube an Gott angesprochen werde, sondern weil es um eine Legitimation für letztverbindliche Grundlagen unseres Menschseins gehe. Ich denke, das Wort „Gott" kann auf Dauer nicht als Chiffre für Letztverbindlichkeit stehen.

Diese Funktion vermag das Wort nur zu erfüllen, wenn auch weiterhin die Überzeugung lebendig ist und bleibt, daß nicht eine schließlich fiktive Letztverbindlichkeit angenommen wird, um sog. letzte Werte zu begründen und ggf. auch durchzusetzen (wie ein unschönes Wort immer wieder besagt). Letztverbindlichkeit kann vielmehr nur aufrechterhalten werden, wenn es jemanden gibt, von dem sie sich herleitet. Auf Dauer und je länger desto mehr wird von „heilig" nur die Rede sein können, wenn und soweit es Menschen gibt, für die hiermit nicht nur eine der menschlichen Vernunft eigene Kategorie aktualisiert, d. h. auf etwas angewandt wird, sondern die „den Heiligen" anerkennen und verehren. Von ihm stammt schließlich jener „Zauber der Welt" trotz aller heutiger Bedrohung, auf den Colpe zu Beginn und am Ende seiner Überlegungen zu Recht hinweist.

In seiner bedenkenswerten Studie macht Colpe auf ein zentrales Thema aufmerksam. Ob es heute ein neues Interesse am „Heiligen" gibt oder nicht, wird wohl kontrovers bleiben. Sich gleichwohl sorgfältig auf das „Heilige" zu besinnen und seiner Verkennung zu wehren, ist ein wichtiges Anliegen. In diesem Sinne verdient der „Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen", nur zu sehr unsere Aufmerksamkeit. Letztlich hängt dieser jedoch an einem Bekenntnis wie dem des Jesaja: „Heilig, heilig, heilig..." *Ernst Feil*

Kurzinformationen

Justitia et Pax diskutiert die Allgemeine Wehrpflicht

Zu der mit den Umstrukturierungs- und Reduzierungsmaßnahmen bei der Bundeswehr neuentbrannten Diskussion über den Fortbestand der Wehrpflicht in Deutschland hat Ende Juni die Deutsche Kommission Justitia et Pax einen Grundsatzbeitrag mit dem Titel „Allgemeine Wehrpflicht – ethisch noch vertretbar?" veröffentlicht, der von der Kommission Arbeitsgruppe „Dienste für den Frieden" in eigener Verantwortung erstellt wurde. Im Zentrum der 30seitigen Erklärung steht die Entwicklung *sozialethischer Kriterien* für die politische Entscheidung über Beibehaltung oder Abschaffung der Allgemeinen Wehrpflicht, die mit jeder veränderten Situation neu zu treffen sei – aus sich heraus sei die Beibehaltung der Allgemeinen Wehrpflicht ethisch nicht zu vertreten. Grundsätzlich, fordert die Kommission mit Nachdruck, müsse in allen Fragen der Friedenssicherung der Primat der Politik strikt beachtet werden; dies gelte besonders auch auf der Ebene der Vereinten Nationen: Streitkräfte dürften im Namen vorbeugender Maßnahmen nur dann zum Einsatz kommen, wenn dadurch der Konflikt nicht eskaliere. Ein solcher Einsatz müsse in seinem zeitlichen wie personell-technischen Umfang möglichst begrenzt bleiben. Die Bezugspunkte des von der Kommission zur Diskussion um die adäquate Wehrform erstellten Kriterienkataloges sind zum einen die Grundrechte des einzelnen Bürgers und der Gewissenskonflikt des Soldaten, zum anderen der Bedarf an politischer Legitimation für alle möglichen militärischen Einsätze der Streitkräfte, die Förderung der Akzeptanz ethisch begründeter sicherheitspolitischer Entscheidungen, die Kontrollierbarkeit der Streitkräfte und deren Integration in die Gesellschaft. Darüber hinaus gibt die Arbeitsgruppe zu bedenken, wenn die Wehrpflicht zur militärischen Friedenssicherung nicht mehr zwingend notwendig sei, müsse auf sie verzichtet werden. Dies sei auch gefordert, wenn die *Wehrgerechtigkeit* auf Dauer nicht mehr garantiert werden könne. Politisch sei die Wehrpflicht auch dann nicht mehr haltbar, „wenn die Mehrheit derjenigen, die der Wehrpflicht unterliegen, schon in Friedenszeiten aus Gewissensgründen den Kriegsdienst mit der Waffe ablehnt". Ausdrücklich wird darauf verwiesen, daß die künftige Wehrform Deutschlands noch einer breiten geistigen Auseinandersetzung bedürfe. Für diese soll mit dem Kriterienkatalog eine erste Hilfestellung gegeben werden, die detaillierte Analyse anhand der Kriterien sei noch zu leisten.

Caritas wendet sich gegen schärfere Jugendstrafen

Der Vorstoß zu einer Verschärfung des Jugendstrafrechtes sei eine ebenso unausgegorene wie kurzsichtige Strategie, monierten Fachvertreter des *Deutschen*

Caritasverbandes und der *Katholischen Arbeitsgemeinschaft zur Straffälligenhilfe* in einer Anfang Juli veröffentlichten gemeinsamen Stellungnahme. In einer mit Blick auf den wachsenden jugendlichen Rechtsextremismus zuvor gestarteten „Initiative zu Gewalt und Extremismus" hatte die CDU/CSU unter anderem gefordert, auf Heranwachsende (junge Erwachsene im Alter zwischen 18 und 21 Jahren) stets das *Erwachsenenstrafrecht* anzuwenden. Ebenso sollten die Jugendstrafen bei extremistischen Gewalttaten verschärft werden. Gegen härtere Strafen wenden die Caritas-Experten ein: Die Jugendlichen seien lediglich Symptomträger der Erwachsenengesellschaft, ein gesamtgesellschaftliches Problem dürfe nicht zur Sache einer einzelnen Gruppe reduziert werden. Vor allem kritisiert die Stellungnahme die Fixierung auf repressive Mittel, an deren Stelle Hilfsangebote für die Betroffenen notwendig wären, die diesen Auswege und Perspektiven anzeigen. Solche Perspektiven sind vor allem auch für die Jugendlichen in den neuen Bundesländern wichtig, betonen die Straffälligen-Helfer. Die Analyse der Lebensgrundlagen der Jugendlichen und ein Eingriff in deren Lebensbereiche durch „Streetworker" oder ähnliche Maßnahmen seien zwar kurzfristig die teurere, langfristig jedoch die billigere Variante. Gegen die CDU/CSU-Initiative mit ihrer Forderung nach der Herabsetzung der vollen Strafmündigkeit auf 18 Jahre wandten sich auch die Bundes-Justiz- und die Jugendministerin.

Der Papst nimmt Stellung zu Sexualdelikten von US-Priestern

In einem Brief an die Bischöfe der Vereinigten Staaten (Wortlaut in: Osservatore Romano, 24.6.93) zeigte sich Johannes Paul II. besorgt über die in jüngster Zeit in den USA bekannt gewordenen Sexualdelikte katholischer Priester an Kindern. Der Papst weist zum einen darauf hin, daß er die Sorgen der US-Bischöfe in bezug auf die Täter wie vor allem auch auf die Opfer teile. Im Mittelpunkt des Briefes steht der Hinweis, eine gemeinsame *Arbeitsgruppe* aus Experten des Apostolischen Stuhls und der US-Bischofskonferenz sei gebildet worden, um darüber zu beraten, wie die „universell gültigen kanonischen Normen auf die besondere Situation der Vereinigten Staaten am besten anzuwenden sind". Hintergrund dieses ungewöhnlichen Vorgangs ist die Tatsache, daß sich die kirchenrechtlichen Bestimmungen nach Ansicht betroffener amerikanischer Bischöfe bei Fällen von Sexualdelikten von US-Priestern als zu wenig flexibel in der Handhabung erwiesen haben. Die US-Bischöfe selbst sollen den Papst um Einrichtung der Kommission gebeten haben. Die Bischofskonferenz setzte, so wurde auf der Frühjahrsvollversammlung bekannt, ihrerseits eine eigene siebenköpfige Arbeitsgruppe zu diesem Thema unter dem Vorsitz von Bischof *John Kinney* von Bismarck (North Dakota) ein. Sie soll für alle Diözesen gedachte einheitliche Vorschläge erarbeiten, wie den Opfern sexueller Mißhandlung durch Geistliche geholfen werden könne, welche Schritte gegen die überführten Priester eingeleitet und wie bereits in den Priesterseminaren sexuelle Probleme von Priesteramtskandidaten erkannt und therapiert werden könnten. Auffällig an dem Papstbrief ist die Schärfe, mit der Johannes Paul II. bei allem berechtigten Informationsbedürfnis der Öffentlichkeit in diesen Fragen – wie er es eigens hervorhebt – die *Sensationsgier der Medien* geißelt. Die US-Bischöfe haben unterdessen auf ihrer Vollversammlung einen Bericht zu diesem Thema zur Kenntnis genommen, der von Ärzten, Klerikern und Opfern von Kindesmißhandlungen im Auftrag der Bischofskonferenz verfaßt wurde. Darin heißt es unter anderem, daß „die Beschuldigungen des sexuellen Fehlverhaltens von katholischen Priestern und die erkennbare Unfähigkeit einiger Bischöfe, die notwendigen pastoralen Schritte dagegen einzuleiten, zu einer anhaltenden Krise in der Kirche geführt" habe.

Spannungen zwischen den tschechischen Bischöfen und Ministerpräsident Klaus

Zu schweren Verstimmungen mit dem Episkopat der Tschechischen Republik führte ein Zeitungsinterview, in dem sich Ministerpräsident *Václav Klaus* kritisch zu den kirchlichen Feierlichkeiten anläßlich des Kyrill- und Methodius-Festes Anfang Juli im bekannten mährischen Wallfahrtsort Velehrad äußerte. Klaus bezeichnete die vom tschechischen Fernsehen übertragene Feier, bei der Erzbischof *Miloslav Vlk* von Prag vor etwa 100000 Gläubigen das tschechische Volk Maria geweiht hatte, als eine „Machtdemonstration" der Kirche, mit der sie die Grenzen ihrer religiösen Tätigkeit überschritten habe. Die Katholiken versuchten, ihre Position in der tschechischen Gesellschaft unzulässig auszuweiten. Die Bischöfe reagierten auf die Vorwürfe des Ministerpräsidenten mit einer Erklärung, in der es u. a. hieß, die Stellung der Kirche im Staat sei durch die Verfassung gesichert. Die Kirche lehne es ab, sich dafür schulmeistern zu lassen, daß sie ihre Freiheit in Anspruch nehme. Die Äußerungen von Klaus betrachteten die Bischöfe als eine Bestätigung ihrer Überzeugung, daß es notwendig sei, sich um die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat zu bemühen. Erzbischof Vlk wandte sich mit einem Schreiben an den Ministerpräsidenten und fragte darin, ob Klaus die Absicht habe, das tschechische Volk in Gläubige und Nichtgläubige zu spalten. Anstatt zu begrüßen, daß die Kirche auch im Interesse der Gesellschaft die moralischen Werte fördere und dabei mit dem Staat zusammenarbeiten wolle, scheine der Regierungschef der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat den Vorrang zu geben. Klaus verteidigte seinerseits in einem Interview mit der Tageszeitung „Lidová demokracie" seine Äußerungen zu den Feierlichkeiten in Velehrad bzw. ihrer Fernsehübertragung: Seiner Meinung nach erhalte die katholische Kirche in Rundfunk und Fernsehen übertriebene Publizität. Ihm scheine das im Hinblick

auf die Zahl der Gläubigen nicht angemessen. – In der tschechischen Republik sind die Katholiken zwar die mit Abstand größte Religionsgemeinschaft, aber innerhalb der Gesamtbevölkerung – vor allem im böhmischen Landesteil – doch eine *Minderheit.* Die Beziehungen zwischen der tschechischen Regierung und der katholischen Kirche sind vor allem durch den Streit um die Rückgabe des früheren, unter dem kommunistischen Regime verstaatlichten *kirchlichen Besitzes* belastet.

Vereinbarung mit der Polnischen Nationalkirche in den USA und Kanada über begrenzte Sakramentengemeinschaft

Die katholische Kirche und die *Polnische Nationalkirche in den USA und Kanada* (PNCC), eine Kirche, die der Utrechter Union der altkatholischen Kirchen angehört, haben eine Vereinbarung über *begrenzte* Sakramentengemeinschaft geschlossen. In einer gemeinsamen Erklärung aus Anlaß des Treffens einer Dialogkommission der beiden Kirchen vom 22. April in Dearborn Heights (Michigan) wird auf eine diesbezüglich ergangene Entscheidung des Apostolischen Stuhls hingewiesen. Demnach hat der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal *Edward Cassidy,* in einem Brief an den Vorsitzenden der US-amerikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *William Keeler,* eine Bitte der PNCC, vertreten durch Bischof *John Swantek,* um Zulassung von Mitgliedern der PNCC zu den von katholischen Spendern gespendeten Sakramenten *Buße, Eucharistie* und *Krankensalbung* positiv bescheinigt. Entgegen anderslautenden Pressemeldungen (vgl. HK, Juni 1993, 324) handelt es sich dabei nicht um eine *gegenseitige Zulassung* zu diesen Sakramenten. Die Vereinbarung entspricht der im Kirchenrecht (CIC Can. 844 § 3) enthaltenden Möglichkeit, Mitgliedern orientalischer Kirchen oder „Angehörigen anderer Kirchen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen" den Empfang der drei genannten durch katholische Spender gespendeten Sakramente zu erlauben. Für die Polnische Nationalkirche in *Polen* gilt diese Vereinbarung ausdrücklich nicht. Die Vereinbarung ist das Ergebnis eines mehrjährigen Dialogprozesses zwischen der katholischen Kirche und der PNCC in den USA, dessen vorläufige Ergebnisse in dem Bericht „Journeying Together in Christ" von 1989 zusammengefaßt wurden (vgl. *Laurence Orzell,* Polish National – Roman Catholic Dialogue. Reunion or Rapprochement? in: Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern, Heft 3/1992, S. 182 ff.). In Deutschland gilt eine Vereinbarung zwischen der katholischen und der altkatholischen Kirche von Anfang der 70er Jahre, nach der es Gläubigen beider Kirchen *unter bestimmten Bedingungen,* – u. a. daß ein Priester der eigenen Kirche nicht erreichbar ist –, erlaubt ist, die Sakramente Buße, Eucharistie und Krankensalbung von Spendern der jeweils anderen Kirche zu empfangen (vgl. HK, November 1973, 548).

Bücher

HORST ALBRECHT, Die Religion der Massenmedien. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 180 S. 32,– DM.

In den Kirchen wird viel darüber nachgedacht, wie man die modernen Massenkommunikationsmittel zu Zwecken der Verkündigung bzw. der Evangelisierung nutzen kann. Kirchen und Religionsgemeinschaften bedienen sich auch der Methoden, mit denen die Massenkommunikationsmittel arbeiten. Der 1990 verstorbene protestantische Praktische Theologe Albrecht – sein Buch wurde posthum auf der Basis eines weitgehend fertiggestellten Manuskriptes veröffentlicht – fragt demgegenüber, inwieweit die Massenkommunikationsmittel, in erster Linie das Fernsehen, nicht selbst Religion sind. Daß der dabei verwendete *Religionsbegriff* – nicht weit von Tillichs Kulturtheologie entfernt und auf der Basis der Durkheimschen Unterscheidung von „substantieller" und „funktionaler" Religion – in dem Zusammenhang recht *vage* und von dem der monotheistischen Religionen weit entfernt ist, verwundert nicht. Religion in den Medien ist für ihn diffus, Bilderreligion, regressiv und infantilisierend, Religion des Spiels und hedonistisch. Seine Forderung: Wer sich der Religion der Massenmedien zuwende, müsse bereit sein, die Maßstäbe bürgerlicher Theologie fallenzulassen, und sich der *Trivialität von Religion* stellen. Eine der Hauptschwierigkeiten bei der damit einhergehenden Auseinandersetzung mit der Fülle menschlicher Religionsmöglichkeiten bestehe darin, daß Theologen es gewohnt seien, Religion aus der Geschichte her zu verstehen. Religion der Massenmedien müsse jedoch als eigenständige Größe begriffen und ihre Gestalt unmittelbar aus der Gegenwart abgelesen werden. Religion durch die Brille dieser Medienreligion

zu betrachten verschafft interessante und überraschende Einblicke, etwa den, daß Religion weit weniger privatisiert erscheint, als es sonst herrschende Meinung ist: Diese Art der Religion ist zwar kein kirchliches, trotzdem aber durchaus ein überindividuelles, gesellschaftliches Phänomen. *K. N.*

THOMAS STERNBERG (Hrsg.), Neue Formen der Schriftauslegung? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 168 S., 39,80 DM.

Der Band – er geht auf eine Tagung im Franz-Hitze-Haus in Münster zurück – stellt nicht in extenso neue Formen der Schriftauslegung vor. Das thematische Schwergewicht liegt vielmehr auf der Frage, welchen Platz die historisch-kritische Exegese im Gesamtprozeß kirchlicher Schriftauslegung einnimmt, warum sie schlechterdings unverzichtbar ist und wo gleichzeitig ihre Grenzen liegen. Der Alttestamentler Christoph Dohmen setzt sich in seinem Beitrag mit den heutigen Anfragen an die historisch-kritische Exegese auseinander und zeigt, daß die unerläßliche Rückfrage nach dem Textsinn durch das Instrumentarium der historisch-kritischen Methode durch die Erhebung des „Rezeptionssinns" ergänzt werden muß: Schriftauslegung hat immer mit „mehreren Sinnen" der Schrift zu tun und bleibt nur dann lebendig, „wenn in ihr die Synchronie und die Diachronie der Glaubensgeschichte sichtbar bleiben" (S. 66). Der Neutestamentler Thomas Söding befaßt sich im zweiten Beitrag des Bandes mit der theologischen Legitimität der historisch-kritischen Exegese. Dabei macht er deutlich, wie sehr die für den christlichen Glauben konstitutive Geschichtlichkeit der Offenbarung die Auslegung der biblischen Texte als geschichtliche Zeugnisse fordert: Der theologische Ort historisch-kritischer Exegese liegt vor allem dort, „wo die Theologie als ganze und die Ekklesia darauf angewiesen ist, zu einem immer neuen Hinschauen auf die ursprüngliche Gestalt des alt- und neutestamentlichen Evangeliums angehalten und angeleitet zu werden" (S. 115). Söding plädiert gleichzeitig für die Entwicklung eines hermeneutisch-theologischen Problembewußtseins für die Exegese, damit sie so der Schrift als Wort Gottes gerecht werden und sich im Ganzen von Theologie und kirchlicher Schriftauslegung angemessen verorten kann. Im dritten Beitrag bricht der Patrologe Christoph Jacob seine Lanze für die Allegorese als Auslegungsmethode der Väterzeit, ohne ihre problematischen Seiten zu überspielen. Er stellt die Frage, ob es in Zukunft nicht möglich sein werde, „Exegese und Allegorese nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz, sondern als zwei in ihrer je eigenen Hermeneutik sinnvolle und wertvolle Interpretationsansätze zu sehen" (S. 163). Insgesamt liefert der Band aus der Reihe der „Quaestiones disputatae" wichtige Hinweise für eine konstruktive Weiterführung der Diskussion um Formen und Ziele der Schriftauslegung. *U. R.*

HARTMUT VON HENTIG, Glaube. Fluchten aus der Aufklärung. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1992, 142 S., 26,80 DM.

Der Reiz dieses sehr anregend geschriebenen Essays, der bisweilen den Charakter einer Streitschrift annimmt, besteht darin, daß hier ein engagierter Christ aus einer bewußt nicht theologisch-professionellen Perspektive schreibt, was ihm zur gegenwärtigen geistig-geistlichen Verfassung unserer Gesellschaft einfällt. Sie ist für Hentig in erster Linie durch eine abgerissene und verweigerte Verständigung „über die Voraussetzungen der Gemeinsamkeit unseres Lebens" charakterisiert. Die für den Essay zentrale Suche nach dem „Wendepunkt unserer Zeit", an dem der nach Orientierung suchende Mensch seine Wendung vollziehen kann bzw. könnte, entfaltet der protestantische Pädagoge in fünf Fragen: nach dem Stellenwert, den der Glaube für die Mehrzahl der Menschen heute überhaupt noch haben kann; den möglichen Anlässen, die zum Glauben hin oder ganz weg führen; der Möglichkeit der Verständigung zwischen Gläubigen und Ungläubigen; der Lehrbarkeit von Glauben; nach dem Glauben, der Aussicht hat, „der Verwirrung, der Angst, dem Zynismus, der Resignation abzuhelfen, die die Menschen angesichts der ‚gedeuteten Welt' und ihrer Sinnlosigkeit befallen". Hentig antwortet unbequem: Indem er einen ermatteten und erloschenen Glauben für das Ausbleiben rationaler Verständigung und die Vorherrschaft „platter rationalistisch-materialistischer Welterklärungen" verantwortlich macht, einen Glauben, der hermetisch verschlossen unter Berufung auf Glaubenserfahrung, nicht mehr vermittelbar ist; indem er Versuche, den Glauben zu lehren, kritisiert, die aus dem Bedürfnis heraus, nahe am Leben der Menschen zu sein, Religion in den Lebenserscheinungen zum Verschwinden bringen. Er zeigt mit einigen Seitenhieben gegen Theologen, Religionspädagogen und Katecheten –, wo das Bemühen um den christlichen Glauben selbst schon von „metaphysischer Auszehrung", „geistlicher Armut" und der „Immunschwäche Postmoderne" angegriffen ist. Und welcher Glaube heute? Als Bedingung von Glauben nennt Hentig zuerst – rückgebunden an das Grundproblem der Verständigung über das, was Basis einer humanisierten Welt sein kann – fünf Erwartungen an Religion: Ein Gott, der nicht als Person gedacht wird, der dennoch einer ist, auf den man sein Leben gründen kann, die Integration der ganzen Schöpfung, prinzipielle Offenheit für alle, Glaubhaftigkeit ohne die Forderung nach besonderer Glaubenserfahrung und Einklang mit der menschlichen Vernunft. Zur Formulierung dessen jedoch, was ihn heute glauben läßt, bemüht Hentig Heinz Zahrnt: „Ich glaube an den, an den Christus geglaubt und den er Gott genannt hat. Wer das ist, weiß ich nicht, aber ich weiß, wie Christus geglaubt hat" (138). Es seien nicht die Worte, die den Glauben beglaubigen, sondern die Person, unterstreicht Hentrig diese Aussage, die zugleich eine Art Resümee des in seinen vielen Facetten zur Auseinandersetzung reizenden Buches ist. *A. F.*

Notizen

Gegen die Verwendung der Bezeichnung „Fristenlösung" für die vom Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zum Schwangerschaftsabbruch (vgl. HK, Juli 1993, 339ff.) vorgezeichnete Linie für eine spätere Gesetzesänderung sprach sich der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Bischof von Mainz, Karl Lehmann, in einem Interview mit der Katholischen Nachrichtenagentur (6.7.93) aus. Das Urteil bringe deutlich zum Ausdruck, daß das „ungeborene Kind" von Anfang an den Schutz durch die Rechtsordnung genießen und erhalten müsse. Die Abtreibung sei daher rechtswidrig. Auch der Beratung sei eine eindeutige Zielrichtung gegeben. Durch die Beratung werde die Abtreibung nicht rechtmäßig. Eine solche auf den Lebenserhalt des ungeborenen Kindes gerichtete Beratungstätigkeit könnten die kirchlichen Beratungsstellen mittragen, selbst wenn sie nach Ausstellung des Beratungsscheines nicht wissen könnten, ob die Frau sich in der Folge für oder gegen das Kind entscheiden werde.

Insgesamt rund 130 nichtstaatliche Organisationen und Gruppierungen der Entwicklungszusammenarbeit – darunter auch die Hilfswerke Misereor und Adveniat sowie die deutsche Kommission Justitia et Pax – wandten sich im Vorfeld des Weltwirtschaftsgipfels Anfang Juli mit einem siebenseitigen Memorandum an die Bundesregierung und forderten sie auf, sich in Tokio für weitreichende Entschuldungsmaßnahmen gegenüber den Ländern des Südens einzusetzen. Falls kein Konsens über eine vollständige Schuldenstreichung bei den ärmsten Ländern und ein 50prozentiger Erlaß bei den anderen zu erreichen sei – dieser Konsens kam denn auch nicht zustande –, solle die Bundesregierung ihrerseits eine vollständige Streichung der ausstehenden Entwicklungshilfe-Kredite, eine vollständige Schuldenstreichung bei den Hermes-Krediten für alle oder zumindest die ärmsten Länder des Südens vornehmen, für eine Schuldenerleichterung auch bei IWF- und Weltbankkrediten eintreten und längerfristig deutsche Entwicklungshilfe ausschließlich als nichtzurückzahlbare Zuschüsse vergeben. Hilfen bei Programmen der Armutsbekämpfung, des Umweltschutzes und zur Förderung von Menschenrechten sollten deutlich gesteigert werden.

Zu der Auseinandersetzung um die Stellenbesetzung für das neu geschaffene Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland Ende Juni erneut Stellung bezogen (vgl. HK, Juni 1993, 320). In einem Kommuniqué zur Ratssitzung wird die 1991 beschlossene Konzeption bekräftigt: Das Zentrum habe allen Frauen offenzustehen und müsse unabhängig von einzelnen theologischen Strömungen und Frömmigkeitsstilen arbeiten. Bei Veranstaltungen müßten auch kontroverse Positionen zu Wort kommen. Bestimmte religiöse Vorstellungen wie etwa die Wiederbelebung von Göttinnen-Vorstellungen aus dem Umfeld des alten Israel, die Entwicklung synkretistischer Spiritualität oder die Ablehnung der Kreuzestheologie als sado-masochistische Denkweise werden als Beispiele genannt, die, weil unvereinbar mit dem evangelischen Bekenntnis, keinen Raum haben dürften.

In einer gemeinsamen Stellungnahme an das Oberhaus wandten sich die katholischen und anglikanischen Bischöfe Englands gegen eine Legalisierung der aktiven Sterbehilfe auf Verlangen. Die Gesellschaft müsse ihre auf Hilfe angewiesenen Glieder beschützen, auch wenn das zur Beschränkung der Freiheit anderer führe, über ihr Lebensende zu bestimmen. Die Stellungnahme insistiert auf dem grundlegenden ethischen Unterschied zwischen aktiver Euthanasie und dem Einsatz von schmerzstillenden Mitteln, die als Nebenwirkung das Leben des Patienten verkürzen.

Nach Informationen der Stuttgarter Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen (EZW) will die „Interessenvereinigung Jugendarbeit und Jugendweihe e.V." in diesem Jahr in den neuen Bundesländern 73000 junge Erwachsene zur Jugendweihe führen. Dies seien, so die EZW, 20000 Teilnehmer mehr als im vergangenen Jahr. Die „Interessenvereinigung Jugendarbeit" ist aus dem Zentralen Jugendweiheausschuß der DDR hervorgegangen.

Das Bischöfliche Hilfswerk Misereor und die Katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe bewilligten im Jahr 1992 insgesamt 2800 Projekte mit einer Gesamtsumme von 322 Mio. DM. Davon waren 140 Mio. kirchliche und 182 Mio. öffentliche Mittel. Das Spendenaufkommen von Misereor lag 1992 bei insgesamt 132 Mio. DM und damit 0,5 Prozent unter dem Ergebnis von 1991. Von den Spenden stammten 86 Mio. aus der Fastenkollekte, 45 Mio. waren Einzelspenden. Die Katholiken in den neuen Bundesländern spendeten 1993 für Misereor 2,2 Mio. DM. Bei den bewilligten Projekten entfielen 83 Mio. DM auf die Bereiche Landwirtschaft und ländliche Entwicklung, 48 Mio. DM auf das Gesundheitswesen und 45 Mio. DM auf das Bildungs- und Informationswesen.

In einem Interview mit der Zeitschrift „Ecclesia" (12.6.93) hat sich der Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Erzbischof Elias Yanes von Zaragoza, zu Licht- und Schattenseiten in der katholischen Kirche Spaniens geäußert. Als Schattenseiten erwähnte Yanes den minimalen Anstieg bei Priester- und Ordensberufungen, die mangelhafte Glaubensbildung der Mehrzahl der erwachsenen Katholiken und die steigende Anzahl von Nichtpraktizierenden, aus denen längerfristig Indifferente oder Agnostiker würden. Als Positiva nannte der Konferenzvorsitzende die vielfältige Laienmitarbeit in der Pastoral und im sozialen Einsatz der Kirche, die gewachsene Sorge um die Evangelisierung der Fernstehenden, die bessere Vorbereitung auf die Sakramente und das stärkere Bewußtsein von der Kirche als Gemeinschaft.

Die 14 Karmelitinnen, die in einem Gebäude an der Außenmauer des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz ein Kloster eingerichtet hatten und damit weltweit Proteste vor allem von jüdischer Seite hervorriefen, haben ihr bisheriges Domizil verlassen. Sechs Ordensfrauen zogen in das unweit gelegene und im Aufbau befindliche neue Internationale Gebets- und Begegnungszentrum um, die übrigen kehrten in ihre Mutterhäuser nach Posen, Krakau und Kielce zurück. Neue Konflikte zeichnen sich ab, seitdem bekannt wurde, daß die Oberin das Gebäude, das bisher als Kloster diente, offenbar an eine für ihre nationalistische Haltung bekannte polnische Kriegsopfer-Organisation vermieten will.

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist eine Eigenwerbung beigefügt (Verlegerbeilage).

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Michael Albus (Hg.), Hanna-Renate Laurien / Eugen Drewermann. Im Gespräch. Fragen an das Glaubensbekenntnis. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1993. 69 S. 12,80 DM.

Hartmut Benz, Finanzen und Finanzpolitik des Heiligen Stuhls. Römische Kurie und Vatikanstaat seit Papst Paul VI. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1993. 183 S. 58,– DM.

Jürgen Blattner/ Balthasar Gareis / Alfred Plewa (Hg.), Handbuch der Psychologie für die Seelsorge. Band 2: Angewandte Psychologie. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 568 S. 84,80 DM.

Herwig Büchele, Sehnsucht nach der Schönen neuen Welt. Kulturverlag. Thaur 1993. 436 S. 42,– DM.

Michael Clévenot, Geschichte des Christentums oder das Ende der Langeweile. Band 1: Von Jerusalem bis Rom. Edition Exodus, Luzern 1993. 193 S. 36,50 DM. Band 6: Im Herzen des Mittelalters. Edition Exodus, Luzern 1993. 302 S. 47,– DM.

Ernst Dassmann, Die Anfänge der Kirche in Deutschland. Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 232 S. 28,– DM.

Alfred Dubach / Roland Campiche (Hg.), Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. NZN Buchverlag, Zürich + Theologischer Verlag, Zürich 1993. 382 S. 38,– DM.

Leo Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1993. 165 S. 148,– DM.

Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 336 S. 29,80 DM.

Gert Hartmann, Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1993. 288 S. 48,– DM.

Christiane Hoeren, Katholisches Eherecht und das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe aus evangelischer Sicht. S. Roderer Verlag, Regensburg 1993. 176 S. 42,– DM.

Josef Homeyer, Aufbruch zu neuer Solidarität. Christen in grenzenloser Gesellschaft. Bernward Verlag, Hildesheim 1993. 160 S. 24,80 DM.

Gerhard Höver / Ludger Honnefelder (Hg.), Der Streit um das Gewissen. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1993. 176 S. 48,– DM.

William J. Hove, Gotteserfahrung? Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie. Benziger Verlag, Zürich 1993. 256 S. 34,– DM.

Cord Jakobeit / Alparslan Yenal (Hg.), Gesamteuropa. Analysen, Probleme und Entwicklungsperspektiven. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 740 S. 45,– DM.

Otto Kimminich / Alfred Klose / Leopold Neuhold (Hg.), Mit Realismus und Leidenschaft. Ethik im Dienst einer humanen Welt. Valentin Zsifkovits zum 60. Geburtstag. Andreas Schnider Verlags-Atelier, Graz – Budapest 1993. 480 S.

Claus Leggewie, Druck von Rechts. Wohin treibt die Bundesrepublik? Verlag C. H. Beck, München 1993. 167 S. 16,80 DM.

Joseph Moingt, L'homme qui venait de Dieu. Les Editions du Cerf, Paris 1993. 725 S. 250,– Ffrs.

Adelbert Reif / Ruth Renée Reif (Hg.), Grenz-Gespräche. Dreizehn Dialoge über Wissenschaft. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1993. 154 S. 38,– DM.

Peter Reifenberg / Walter Seidel (Hg.), Moral konkret. Impulse für eine christliche Weltverantwortung. Verlag Echter, Würzburg 1993. 240 S. 29,80 DM.

Hans Rotter, Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck – Wien 1993. 150 S. 36,– DM.

Daisetz Teitaro Suzuki, Wesen und Sinn des Buddhismus. Ur-Erfahrung und Ur-Wissen. Herder/Spektrum Band 4197. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 141 S. 14,80 DM.

Hans Schwarz, Im Fangnetz des Bösen. Sünde – Übel – Schuld. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1993. 224 S. 32,– DM.

Horst Stenger, Die soziale Konstruktion okkulter Wirklichkeit. Eine Soziologie des „New Age". Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 264 S. 44,– DM.

Angelo Tamborra, Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Edizioni Paoline, Milano 1993. 446 S. 32000 Lit.

Bassam Tibi, Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1993. 352 S. 39,– DM.

Martha Wegan, Ehescheidung möglich? Auswege mit der Kirche. Mit praktischen Hinweisen. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993. 310 S. 39,80 DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 8/1993

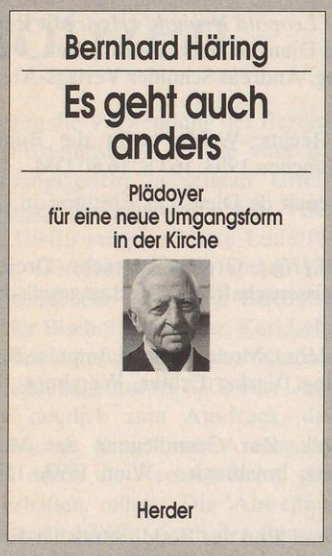
Wolfgang Seibel SJ: Kirchenkritik in der pluralistischen Gesellschaft – *Medard Kehl SJ:* Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche – *Roman Bleistein SJ:* Sexualerziehung zwischen Norm und Individualisierung. Lehrstücke aus der kirchlichen Jugendarbeit – *Marion Wagner:* Ein Kirchenbild für unsere Zeit? Ekklesiologische Aussagen des neuen Weltkatechismus – *Paul Konrad Kurz:* Von realer Gegenwart. Der Streit um Transzendenz in Literatur und Kunst – *Ernst Chr. Suttner:* Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat.

DIAKONIA
Heft 4/1993

Schwerpunkt: Initiationssakramente
Günter Biemer: Initiation: Komplexere Zugänge zur Kirche Gottes und der Menschen – *August Jilek:* Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen. Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme – *Dietrich Wiederkehr:* Sakramententheologie: Schrittmacher oder Schrittabnehmer der Sakramentenpastoral? – *Markus Lehner:* Firmpastoral nach Maß – *Michael N. Ebertz:* Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen – *Beate Brielmaier:* „Glauben Sie, da macht jemand mit?" Taufvorbereitung in der katechetischen Gruppe im Jugendalter: ein Erfahrungsbericht.

Verlag Herder Freiburg

Kirche aktuell!



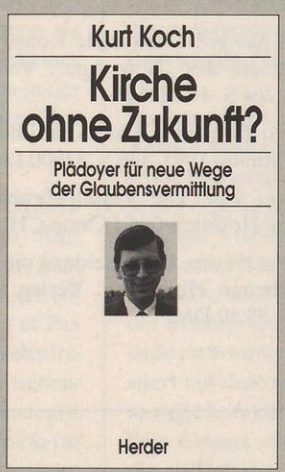
Das leidenschaftliche Engagement eines großen Theologen für eine menschlichere Kirche. Nüchtern, kritisch, konstruktiv.
An konkreten Beispielen zeigt Bernhard Häring, daß sich die Kirche zunehmend vom Geist Jesu Christi entfernt und Gefahr läuft, sich in autoritärer Machtausübung zu verlieren. Er zeigt, wo die größten Versuchungen sind und die größten Chanchen zur Erneuerung liegen.

NEU: 96 Seiten, DM 19,80
ISBN 3-451-23235-9



Vor Machtmißbrauch ist auch die Kirche nicht gefeit!
Mit prophetischem Weitblick gibt Spaemann Denkanstöße zu brennend aktuellen Fragen, die weit über vordergründige Polemik hinausgehen und zu den Wurzeln des Problems vordringen. Sein Buch ist eine aufrüttelnde und heilsame Gewissenserforschung.

NEU: 144 Seiten, DM 19,80
ISBN 3-451-23190-5



Die Weitergabe des Glaubens ist zur entscheidenden Überlebensfrage für die Kirche geworden. Doch wie reagiert sie auf diese Situation? Kann sie glaubwürdige Wege für die Zukunft finden? Kurt Koch plädiert für eine künftige Vermittlung des Glaubens, bei der die Kirche zum Anwalt jener Werte wird, die für eine Vermenschlichung unserer Gesellschaft unabdingbar sind.

NEU: 160 Seiten, DM 28,–
ISBN 3-451-22968-4

In jeder Buchhandlung!

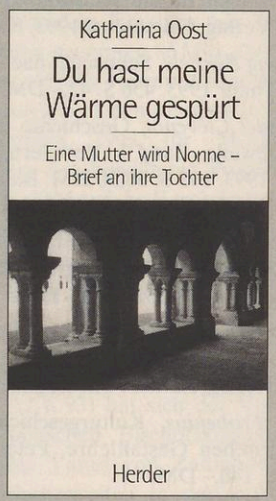
HERDER

Zeugnisse des Glaubens



Das Gleichnis vom verlorenen Sohn – eine leise Geschichte von der Sehnsucht nach Freiheit und von neuer Liebe, so tiefgreifend und berührend wie kaum eine andere Erzählung der Weltliteratur.

NEU: 160 S., DM 26,80
ISBN 3-451-23248-0

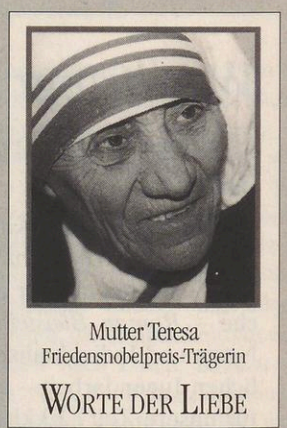


Auf der Suche nach der Erfüllung und dem Sinn des Lebens ändert die Autorin ihren bisherigen Lebensweg radikal und wird Nonne. Ein ungewöhnlich existentielles Erfahrungsbuch.

NEU: 64 S., DM 18,80
ISBN 3-451-23247-2

Ein Klassiker geistlicher Besinnung und Orientierung. Texte aus Gebeten, Meditationen, Briefen und Ansprachen Mutter Teresas. Hinter jeder Zeile wird ihre Überzeugung spürbar, daß die Liebe dem Leben jedes einzelnen Sinn und Würde zu geben vermag.

NEU: 128 S., DM 16,80
ISBN 3-451-23077-1



In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 9 47. Jahrgang September 1993

Wenn das Bildungswesen versagt, ist die ganze Gesellschaft in ihrem Bestand bedroht.

Georg Picht

Kann Bildung genesen?

Ein geflügeltes Wort heißt, Bildung sei der wichtigste Rohstoff aller fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Nur der allgemein und beruflich gleichermaßen gebildete Mensch finde sich in Gesellschaften mit hohen Anforderungen an technisches Können, an berufliche Spezialisierung und an Sach- und Orientierungswissen zurecht, könne mit dem gesellschaftlichen Wandel Schritt halten und überhaupt noch eine Beschäftigung finden. Wer Bildung, Ausbildung und Weiterbildung vernachlässige, gerate erbarmungslos an den Rand der Gesellschaft. Und Gesellschaften mit unterentwickeltem Bildungssystem und mit zu schwachen oder zu schmalen Bildungseliten verlören rasch ihre Konkurrenzfähigkeit und würden unweigerlich in Drittklassigkeit abdriften.

Die Bildungskatastrophe hat andere Züge angenommen, als sie Picht voraussagte

Die Sorge, im gesellschaftlichen und vor allem wirtschaftlichen Konkurrenzkampf zu unterliegen, war auch der Hauptgrund, warum *Georg Picht* vor bald 30 Jahren mit seiner berühmt gewordenen, 1964 in erweiterter Form auch als Buch erschienenen Artikelfolge „Die deutsche Bildungskatastrophe" in „Christ und Welt" Alarm schlug und die Deutschen mit der „Verheißung" wachrüttelte, wenn es der (damaligen) Bundesrepublik nicht gelinge, in wenigen Jahren ihre Abiturienten-, Hochschüler- und Lehrerzahlen so substantiell zu erhöhen, und Deutschland in der vergleichenden Schulstatistik nicht vom Ende europäischer Länder wegkomme, würden dem Land bald nicht nur ein qualifizierter Naturwissenschaftler- und Ingenieurnachwuchs fehlen, ohne den im technischen Zeitalter kein Produktionssystem etwas leisten könne.

Pichts katastrophische Prognosen haben ihre kathartische Wirkung nicht verfehlt. Der Boden dafür war offenbar bereits bereitet. Das im Prinzip höchst bildungsbereite deutsche Bürgertum war damit am richtigen Portepee gefaßt worden. Wer wollte sich schon nachsagen lassen, als Bildungsmuffel die eigene Zukunft und die des Landes zu verschlafen. Selten hat trotz aller Differenzen im Geistigen und trotz aller föderalen und parteipolitischen Dissonanzen eine ganze Nation in so wirkungsvoller Eintracht Buße getan.

In den letzten Jahren haben wir eine *Bildungsexplosion* ohnegleichen erlebt. Die Bildungsausgaben stiegen in Prozent des Bruttosozialprodukts laut Auskunft des Bildungsministeriums um 3,4 (1965) auf 5,5 Prozent (1975), gingen allerdings 1990 auf 4,2 Prozent zurück. Die Schüler-Lehrer-Relation verbesserte sich von 31,1 (1965) auf 16,7 (1990). 1961 lag der Anteil der Abiturienten an den 20jährigen bei etwa 6 Prozent, Deutschland war Schlußlicht unter allen vergleichbaren Staaten. 1991 haben, bezogen auf die 18- bis 21jährigen, 36,2 Prozent die Hochschul- oder Fachhochschulreife erlangt (allgemeine Hochschulreife ohne Fachhochschulabiturienten 26,1 Prozent). 1961 gab es ganze 234621 Studenten. Heute haben wir in Gesamtdeutschland 1,8 Mio Studenten (zum Vergleich: 1,6 Mio Lehrlinge). 1992/93 lag die Zahl der Erstsemestrigen zum ersten Mal höher als die der Auszubildenden im ersten Lehrjahr. 1991 besuchten, bezogen auf die 19- bis 26jährigen, 25,4 Prozent eine Hochschule oder Fachhochschule.

Die Fakten sind bekannt, die Klagen darüber auch: Die Uni-

versitäten drohen an Übervölkerung und Bürokratisierung zu ersticken. Die Aussichten auf kurz- oder mittelfristige Entlastung sind gering – trotz erster greifender Versuche der Verkürzung von Studienzeiten durch Regelstudienzeiten, Bonussysteme etc. Am Eingang zur Uni vegetiert ein seines traditionellen Charakters weitgehend entwertetes Abitur. Die Probleme mit der reformierten Oberstufe und ihrer Reform wegen gutgemeinter, aber allzu früher Spezialisierung hören nicht auf. Professoren klagen fortwährend über mangelnde Studierfähigkeit von Abiturienten.

Das Bildungswesen krankt am ganzen Leib, aber die Katastrophe hat andere Züge angenommen, als sie von Picht und seinen Mitstreitern vermutet wurden: Der Numerus clausus verzerrt als indirektes Berufslenkungsinstrument die Begabungs- und Berufseignungsstrukturen. Die Höhe der Abiturnote entscheidet, was einer wie studiert, egal ob der Einserabiturient nur für ein Medizinstudium taugt oder auch für den Umgang mit Kranken. Lehramtsanwärter haben es schwer, trotz der vielen für die öffentlichen Hände kostspieligen Beurlaubungen und halben Deputate eine Stelle zu finden. Selbst Physikern und allmählich auch Ingenieuren werden schlechte Berufsaussichten prognostiziert, während Unternehmen, mittelständische und handwerkliche zumal – in der alten Bundesrepublik –, händeringend nach Auszubildenden suchen und die Hauptschule als „Restschule" für die geistig Minderbemittelten der Verachtung der Bildungsnation anheimfällt.

So ist das Bildungswesen zwar auf der mittleren wie auf den höheren Ebenen fast unbegrenzt in die Breite gewachsen. Wir haben eine *insgesamt gebildetere junge Generation.* Aber das Bildungssystem insgesamt erweist sich als wenig angepaßt an die Erfordernisse der Gesellschaft wie an die Bedürfnisse des einzelnen. Sicher ist nur, daß der Trend zur Akademisierung auf Kosten der Orientierung an der beruflichen Praxis unvermindert anhält.

Die Bildungsexpansionisten haben zu schlicht gedacht und zu viel bewirkt

Warum ist es so gekommen, und warum ist es trotz der offensichtlichen Kalamitäten so schwer, mit Lehrern, Eltern, selbst Bildungspolitikern eine gründliche Kurskorrektur herbeizuführen? Sind es nur die Standes- und Berufsinteressen oder ist es schlicht der Mangel an bildungspolitischer Phantasie?

Die Bildungsexpansionisten Pichtscher Prägung hatten sich gleich drei Illusionen hingegeben.
Illusion eins: Sie meinten oder taten so, als sei ein gutes Bildungswesen zuallererst eine Frage der *Menge:* Mehr Abiturienten, mehr Studenten, mehr Lehrer. Richtig ist: ein arbeitsteiliges, ausdifferenziertes Erwerbs-, Produktions- und Dienstleistungssystem mit besonders hohen technischen Anforderungen braucht gut ausgebildete Facharbeiter, Wissenschaftler, Ingenieure. Die Mengenforderung war richtig, aber zu primitiv. Nicht die Menge gut ausgebildeter Leute vor allem macht's, sondern die Allgemein- und fachliche Bildung, die der einzelne verkraftet und die von den Produktions- und Lebensverhältnissen gefordert ist.
Illusion zwei: Man gab sich wenig oder nicht früh genug Rechenschaft, was mit dem Setzen vornehmlich auf Menge bei gleichzeitiger Vernachlässigung einer rechtzeitigen Neustrukturierung der Bildungsinhalte beim „gemeinen" Volk an Bildungswillen ausgelöst wurde. Wen wundert das eigentlich: Welches gesellschaftliche Gut ist schon stärker prestigebesetzt als höhere Bildung? Sie verschafft Ansehen, Fortkommen, Auskommen oder, wo das nicht zutrifft oder nur begrenzt, ist dennoch die Vorstellung bestimmend, daß dies so sei. Es bedurfte also nur der Erweiterung des Angebots, des Ausbaus des weiterführenden Schulwesens in die Breite, um eine entsprechend breite Nachfrage nach Bildung auszulösen. Und da nun einmal die akademische Laufbahn die prestigeträchtigste ist und der Weg dahin über das Abitur führt, wurde der Weg über das Abitur zum Studium bald zum schlechthin vorgezeichneten. Fast monoman konzentrierte sich aller Bildungsehrgeiz – auch der Eltern – auf Abitur und Hochschulstudium: auf Kosten der Aufmerksamkeit für die berufliche Bildung und ohne viel Rücksicht auf die Begabungssituation der Kinder. Deswegen fehlt für eine stärkere Ausdifferenzierung der Bildungsebenen bis heute fast alle Vorstellungskraft.

Illusion drei: Die Bildungsexpansionisten verbanden mit dem Ausbau und der Verbreiterung des weiterführenden Schul- resp. Bildungswesens *soziale Ziele.* Weg mit dem Bildungsprivileg der durch Stand und Einkommen Bevorzugten. Nicht mehr quasi erblich sollte der Zugang zu höherer Bildung sein, mit ein paar Arbeiter- und Bauernkindern als talentierten und strebsamen Außenseitern. Über das Bildungswesen werden Lebens- und Einkommenschancen verteilt. Und vor allem brauchen Wirtschaft und Gesellschaft in der Tat mehr Leute mit besserer und höherer Bildung, also soll jeder, der bildungswillig ist, seine Chance erhalten. Benachteiligungen aufgrund der Herkunft aus bildungsschwachen Milieus sollten durch gezielte Förderung ausgeglichen werden.

Dies waren alles legitime, richtige, ja notwendige Zielsetzungen. Nur: Wer Privilegien abbauen und soziale Benachteiligungen an den Zugängen zur höheren Bildung ausgleichen will, der muß nicht weniger, sondern mehr und schärfer nach Begabung auslesen.
Wenn Begabung berechtigterweise das allein entscheidende Kriterium für eine Bildungskarriere ist, dann muß dieses einzige Kriterium eben ganz besonders sorgfältig und scharfkantig gehandhabt werden. Praktiziert aber wurde das genaue Gegenteil: Man setzte auf breiteste Förderung, von Auslese überhaupt zu sprechen war verpönt, die Leistungsanforderungen wurden herabgesetzt, zumindest das Abitur wurde erleichtert. Die Folge war, daß nun breiteste Bevölkerungsschichten dasselbe Verhalten entwickelten wie früher die privilegierten Stände. Jetzt war es nicht mehr nur ein Unglück,

wenn ein Professorensohn es nicht bis zum Abitur schaffte, sondern die breite kleinbürgerliche Schicht meldete – aus ihrer Sicht zu Recht – für ihre Kinder das gleiche Recht auf Bildung ohne viel Rücksicht auf deren Begabung an.
So entwickelte sich eine Vorstellung von Bildung als einem *persönlichen Lebensgut,* das von der Gesellschaft resp. vom Staat unbegrenzt und als Gratisleistung eingefordert wird. Förderungseuphorisch rückten die Leistungsanforderungen ins zweite Glied, und doch wurde damit ein Klima enervierender Konkurrenz an den weiterführenden Schulen geschaffen und werden seitdem junge Leute über Jahre an den Schulen festgehalten, die, einer praktischen Ausbildung zugeführt, sehr wohl ihren Mann oder ihre Frau stehen würden.

Wer die Übel heilen will, muß bei den Inhalten ansetzen

Eine Bildungspolitik, die die inzwischen aufgestauten Übel von der Wurzel her heilen will, muß deshalb bei der Grundfrage ansetzen: Was kann heute Bildung – vor allem weiterführende Bildung – überhaupt sein? Wie müssen Inhalte nach Gewicht und Bedeutung strukturiert werden? Erst von dorther lassen sich auch die rechten Zeiten und Organisationsstrukturen von der Hauptschule bis zu den Universitäten schaffen.
Bildung heißt doch ganz rudimentär: Einführung in die Welt- und Lebenszusammenhänge in ihrer jeweiligen geschichtlichen Ausprägung. Je größer die Verantwortung eines einzelnen in seinem Lebenskontext ist, um so umfassender muß seine Bildung sein. Nicht jede berufliche Position, auch nicht eine solche leitender Art, setzt ein gleich hohes Maß an Allgemeinbildung voraus. Aber die Maxime ist richtig: Je mehr Verantwortung, um so wichtiger ist eine vertiefte Allgemeinbildung, und je höher der wissenschaftliche Rang einer Tätigkeit, eine um so gründlichere Allgemeinbildung wird vorausgesetzt.
Die Welt, die zu bewältigen Bildung verhelfen soll, ist geschichtlich, deswegen gibt es den ewigen Bildungskanon nicht. Je rascher sich eine Gesellschaft wandelt, um so flexibler muß ein Bildungssystem in der Gewichtung der Bildungsinhalte sein. Es braucht aber genauso Mut zur Kontinuität, will es Menschen nicht in ihrer geschichtlich gewachsenen wie in ihrer anthropologisch vorgegebenen Identität gefährden. Bildung darf also nicht aktualistisch verflachen, sie darf aber noch weniger in Bildungstraditionalismus erstarren.
Wir alle leben z. B. in einer immer dichter und enger vernetzten Gesellschaft. Technik, Wirtschaft und Recht bestimmen den Alltag. Es wäre in dieser Situation ein grober Fehler, bliebe Wirtschaftskunde in die Handelsschule verbannt und würden rechtskundliche Fragen nur im Vorübergehen als ein Stoff der Sozialkunde oder des staatsbürgerlichen Unterrichts behandelt. Rechts- und Wirtschaftskunde gehören heute zur Grundausstattung einer jeden höheren Bildung genauso wie Physik und Chemie oder das Erlernen einer Fremdsprache.

Zur höheren Bildung gehört das Verstehen der eigenen Lebenswelt als Geschichtswelt. Wer in der Gegenwartswelt sich zurechtfinden und sich in ihr verantwortlich verhalten soll, muß um die Wurzeln wissen, aus denen Gesellschaft, Zivilisation und Kultur kommen. Aber Umfang und Vollständigkeit geschichtlichen, kulturellen, ethischen, religiösen Orientierungswissens können durchaus unterschiedlich sein. Ist es deshalb eine unmögliche Vorstellung, von der Fixierung auf Gymnasium – Abitur – Universität, Abschied zu nehmen? Könnte eine auf sieben Jahre erweiterte Realschulbildung, die auch zum Studium an einer Fachhochschule berechtigt, nicht der Normalweg höherer weiterführender Bildung werden?

Die gegenwärtigen Bemühungen zur Entlastung der Universitäten laufen in der Substanz auf die Zweiteilung in ein berufsbefähigendes Regelstudium und in ein wissenschaftlich-forschungsorientiertes Aufbaustudium hinaus. Warum dann nicht gleich die berufsbezogenen Studiengänge auf Fachhochschulen verlagern, für die es dann aber auch kein Abitur im klassischen Sinne braucht? Wenn es richtig ist, daß im universitären Alltag von heute ohnehin „das Studienziel der Gelehrsamkeit durch das ökonomisch definierte Ziel der Berufsqualifikation verdrängt ist" (Ernst Ulrich von Weizsäcker), dann ist, wenn das nicht zum Schaden von Forschung *und* Lehre sein soll, eine Neugliederung des gesamten Hochschulwesens ohnehin überfällig.
Abitur und Universität könnten dann einer wissenschafts- und forschungsorientierten Bildungselite vorbehalten bleiben. Universität als Reservat wissenschaftlicher Elite soll aber nicht heißen, dem gesamten Bildungssystem die Durchlässigkeit wieder zu nehmen. Diese muß im Gegenteil erhalten bleiben. Wer außerhalb der Reihe eine Chance haben will, soll sie erhalten. Aber Durchlässigkeit muß auch durchgehend mit Leistung gekoppelt sein.

Viele Wege zu einer Neugestaltung sind möglich

Aus dem Raster fallen würden – scheinbar – die *Lehrer,* speziell die Gymnasiallehrer. Nun aber brauchen angesichts der veränderten Erziehungslandschaft im Spannungsfeld zwischen Elternhaus und Schule Lehrer aller Schulstufen künftig noch sehr viel mehr pädagogische als nur wissenschaftliche Befähigung. Anstatt die letzten Pädagogischen Hochschulen in die Universitäten einzugliedern, würde sich deswegen der umgekehrte Weg empfehlen: Vereigenständigung der Ausbildung der Lehrer aller Schulstufen in Pädagogischen Akademien resp. Hochschulen mit möglichem Aufbaustudium an einer Universität.
Es gibt also viele Wege zu einer wirtschaftlicheren Gestaltung des höheren Bildungswesens, zu einer Gestaltung, die der Begabung und den Berufswünschen des einzelnen besser gerecht wird und die die Leistungskraft und die Leistungsbereitschaft der Gesellschaft nicht überstrapaziert. Nur müssen erst einmal alle: Gewerkschaften, Parteien, Bildungspolitiker, Eltern ihre ideologischen Fluchtburgen verlassen, damit das Bildungswesen als Ganzes wieder bewegungsfähig wird. *David Seeber*

Sackgasse

25 Jahre Humanae vitae und kein Jubiläum

Wenn der Tag der Veröffentlichung eines wichtigen päpstlichen Rundschreibens 25 oder 50 Jahre zurückliegt, erinnert man sich in der Regel an dieses Schreiben, denkt darüber nach, ob und wie der bereits in die Jahre gekommene Text noch den veränderten Verhältnissen gerecht wird, erinnert womöglich daran, wie bedeutungsvoll der Text zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung bzw. möglicherweise noch lange danach war. In einigen Fällen nimmt der Nachfolger im Papstamt den Jahrestag auch zum Anlaß, ein neues Schreiben zu veröffentlichen, nicht um den inzwischen von der Wirklichkeit mehr oder weniger überholten Text zu widerrufen, sondern ihn in seinem Geiste fortzuschreiben.

Im Fall des 25. Jahrestages der Enzyklika „Humanae vitae" Papst Pauls VI. (vgl. HK, September 1968, 418ff.) könnte dies im Grunde ähnlich sein, und doch ist alles ganz anders. Bei „Humanae vitae" brauchten nicht erst 25 Jahre zu vergehen, damit die Wirklichkeit an diesem Text vorbeigeht: Das Verhältnis dieses Lehrschreibens zur modernen technisch-industriellen Zivilisation bzw. – was nur die Kehrseite derselben Medaille ist – zu dem, was wir heute „Natur" nennen, war am Tag seiner Veröffentlichung nicht weniger problematisch als heute. Auch zu erinnern braucht man eigentlich an dieses Schreiben nicht, denn kaum ein neueres päpstliches Rundschreiben dürfte – wenn auch vielleicht zu Unrecht nur in seinen kritisierten Aussagen – so bekannt sein wie dieser vereinseitigend „Pillenenzyklika" genannte Text.

Bei „Humanae vitae" ist insofern auch alles ganz anders, als die Kirche in seiner Rezeption bis heute und mehr denn je tief gespalten ist und an dieser Spaltung in erheblichem Maße leidet – nicht zuletzt deshalb, weil die Auseinandersetzung von Anfang an nicht nur eine Frage der kirchlichen Sexualethik war. Der Streit um den Naturbegriff, um das Verhältnis der Kirche zur Welt der technisch-industriellen Kultur war immer schon und wurde unterdessen noch stärker zum Streit um Autorität und Kompetenz des Lehramtes in der Kirche. Denn ein Lehramt, das ohne Rücksicht auf den *„sensus fidelium"* und auf die *Mehrheitsmeinung einer selbst einberufenen Expertenkommission* glaubt die Wahrheit retten zu müssen, darf sich nicht wundern, wenn weite Teile des Volkes Gottes eben diese Wahrheit eines Tages nicht mehr beim Lehramt suchen bzw. ihm überhaupt die Kompetenz absprechen, in Fragen wie diesen mit mehr oder minder großer Verbindlichkeit Glaubenswahrheit zu verkündigen. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der vielfach beklagten Privatisierung im Umgang von Katholiken mit ethischen Normen gerade im Bereich der Sexualethik dürfte insofern *hausgemacht* sein, als Folgewirkung jenes 25. Juli 1968.

Die deutschen und österreichischen Bischöfe wiesen mit „Königstein" (vgl. HK, Oktober 1968, 484ff.) und „Mariatrost", also mit dem Verweis auf die Bedeutung der „informierten", d.h. sowohl die kirchliche Lehre wie auch die eigenen Lebensumstände ernsthaft abwägenden Gewissensentscheidung einen Weg, mit dem viele leben konnten. Anstatt aber dies zum Anlaß zu nehmen, in der Sache umzudenken, ging man gerade unter dem gegenwärtigen Papst daran, die ethische Relevanz des Gewissens als handlungsleitender Instanz in Zweifel zu ziehen.

Die Lage könnte mithin verwirrender kaum sein: Der Paspst und mancher Bischof glauben mit der Propagierung der sogenannten Natürlichen Familienplanung einen Ausweg anbieten zu können – aber ändern damit nichts am *Begründungsnotstand* in der Sache (vgl. HK, Januar 1988, 7f.). Der größere Teil der Gläubigen, jedenfalls in Europa und Nordamerika, ist der Diskussion viel zu überdrüssig, als daß er aus dem 25. Jahrestag von Humanae vitae noch sonderliches Aufheben machen würde.

Die ganz Schlauen versuchen sich dadurch zu helfen, daß sie sich über den „Bierernst" und die „Wehleidigkeit" erheben, mit der angeblich gegen kirchliche Normen angerannt werde. Die „Tränen im katholischen Schlafzimmer" gäbe es doch längst nicht mehr. Nehme man in Deutschland möglicherweise diese Normen viel zu ernst, so fragte ein – protestantischer – Rezensent des neuen Weltkatechismus in der FAZ (27.5.93)? Als ob es in der Diskussion um Humanae vitae tatsächlich um ein Vermittlungsproblem von allgemein gültiger Norm und dem ethischen Handeln des einzelnen ginge und nicht darum, *ob die lehramtliche Norm der Sache nach zu Recht besteht oder nicht.*

So deutlich das Votum *gegen* Humanae vitae indes inzwischen auch weithin ausfällt: zum Jubel besteht am Jahrestag der Enzyklika auch für diejenigen kein Anlaß, die zutiefst davon überzeugt sind, daß das kirchliche Lehramt mit dieser Entscheidung sich selbst und die Kirche als ganze in eine sexualethische wie pastorale Sackgasse von epochaler Bedeutung manövriert hat. *Bernhard Häring* sagte in diesen Wochen voraus, auf lange Sicht werde diese Auseinandersetzung ihre Früchte für die Kirche zeigen, indem das Gewissen und die Lebenserfahrungen der Gläubigen ernster genommen würden. Kirche werde mehr und mehr eine „große ökumenische Lerngemeinschaft" (The Tablet, 24.7.93) werden. Zu viele haben die Hoffnung darauf aufgegeben. *nt*

Begründen!

Wehrdienstbefreiung der Geistlichen wird hinterfragt

Eine recht markige Überschrift ist meist schon die halbe Miete, den Text darunter liest ohnehin keiner mehr ganz. Markig ist der Berliner Boulevardzei-

tung „BZ“ die Überschrift in jedem Fall gelungen: „Pfarrer zur Bundeswehr!“. Der Gegenstand des Berichtes: die im Reichskonkordat von 1933 (in einem Geheimanhang: „Im Falle einer Umbildung des gegenwärtigen deutschen Wehrsystems im Sinne der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht . . . “) und im Wehrpflichtgesetz festgeschriebene Befreiung von Pfarrern und Priestern von der Wehrpflicht und die damit verbundene Rückstellung von Pfarr- und Priesteramtskandidaten.

Was die drei zu diesem Thema befragten Politiker – der Ex-Verteidigungsstaatssekretär *Peter Kurt Würzbach* (CDU), der verteidigungspolitische Sprecher der SPD, *Walter Kolbow,* und *Jürgen Koppelin* (FDP) – äußern, wird einleitend gar zum „Tabubruch“ stilisiert: Würzbach will das Privileg für Pfarrer bei der Wehrpflicht, den „alten Zopf aus Hitlers Zeiten“ abschneiden; jeder Bürger habe schließlich die Möglichkeit, den Waffendienst aus Gewissensgründen zu verweigern, und Geistliche bräuchten hier keine Sonderrolle: „Auch Soldaten sind gute Christen“. Kolbow begründet seinen Vorstoß zur Beendigung dieses „Ausnahmetatbestandes“ mit dem veränderten Auftrag der Bundeswehr von der Landesverteidigung hin zu humanitären Maßnahmen, die den Rekurs auf das fünfte Gebot – den er diesem Privileg zugrunde liegen sieht – nicht mehr gelten lasse. Pragmatisch und mit Gespür für leere Staatskassen schlägt Koppelin vor: „Theologiestudenten könnten sich – ähnlich wie die der Medizin – zunächst zurückstellen lassen, um später als Militärseelsorger Dienst zu tun.“ Dies sei sinnvoll und spare auch noch Geld.

Ohne Zweifel ist das Thema „Wehrpflicht“ virulent, nicht nur vor dem Hintergrund der Umstrukturierung der Bundeswehr und einem deutlich veränderten Aufgabenprofil, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der *Wehrgerechtigkeit*, die angesichts der massiven Reduzierung der Truppenstärke kaum noch zu gewährleisten ist. Auch die weiter wachsende Zahl der Zivildienstleistenden stellt grundsätzliche Fragen: Mit dem Rückgang der Bereitschaft, die Wehrpflicht zu erfüllen, schwindet auch die grundsätzliche Akzeptanz einer Wehrpflichtarmee. Der dringende Bedarf an Wehrdienstleistenden kann demnach eigentlich kaum der Grund für den jüngsten Vorstoß sein, am staatskirchenrechtlich garantierten Privileg der Geistlichkeit zu rütteln.

Wenn auch einiges dafür sprechen mag, daß über kurz oder lang in Deutschland der Aufbau einer Freiwilligenarmee auf der Tagesordnung stehen wird, und sich das Problem quasi von selbst erledigen könnte, ist der Vorstoß der Politiker, obwohl er in seiner Plazierung und unter Aktualitätsgesichtspunkten betrachtet einigermaßen „sommerlochverdächtig“ sein mag, bemerkenswert.

Darauf verweist auch die Reaktion des evangelischen Militärgeneraldekans, *Johannes Ottemeyer*: Er habe prinzipiell nichts gegen eine Einbeziehung von Pfarrern zum Wehrdienst einzuwenden. Die evangelischen Militärbischöfe hätten schon früher zum Ausdruck gebracht, daß sie die Wehrdienstbefreiung ihrer Pfarrer für nicht mehr sonderlich zeitgemäß hielten, wegen der Gleichbehandlung der evangelischen und katholischen Kirche habe man die Wehrpflicht für Pfarrer bisher jedoch nicht thematisiert. In der evangelischen Kirche gebe es keinen Unterschied zwischen Pfarrern und Laien, daher gelte: Was Gemeindemitglieder dürfen, darf auch der Pfarrer, und was sie nicht dürfen, darf auch der Pfarrer nicht.

Mit welcher Begründung die katholische Kirche das unter anderen historischen Bedingungen entstandene Privileg der Freistellung ihrer Geistlichen vom Wehrdienst wahrnimmt, muß heute, dies zeigt die kleine Auseinandersetzung in der „BZ“, in einem offenen Dialog neu erklärt werden. Formulierungen, wie sie auch noch der CIC von 1983 benutzt – „Weil der Militärdienst dem klerikalen Stande weniger angemessen ist . . .“ (c. 289 §1) –, denen die jahrhundertelang unangefochtene Sonderstellung des Klerikers gegenüber dem Laien zugrunde liegt, sind heute kaum mehr zu vermitteln und überdies auch theologisch fragwürdig.

An Mißverständnissen, die in der Polemik gegen die staatskirchenrechtliche Vereinbarung anklingen, kann der katholischen Kirche nicht gelegen sein, etwa in diesem Sinne: Sie nutze dieses Privileg noch im Verständnis eines Gratian, der im 12. Jahrhundert formulierte: „Es gibt zwei Arten von Christen. Die eine Art ist diejenige, die den göttlichen Dienst, der Betrachtung und dem Gebet übereignet ist und sich von allem weltlichen Lärm fernhalten muß. Dies sind die Kleriker und Gott-Geweihten, das heißt die Mönche. Die andere Art von Christen ist diejenige der Laien.“

fo

„Popestock“

Weltjugendtage, der Papst und die katholische Selbstgewißheit

Der eigentliche Anlaß der 60. Auslandsreise des Papstes, die Johannes Paul II. nach Jamaika, Mexiko und zum drittenmal in die Vereinigten Staaten (vgl. ds. Heft, S. 482) führte, war der sogenannte *Weltjugendtag* in der Hauptstadt des US-Bundesstaates Colorado, Denver. Für Denver als Veranstaltungsort des vom *Päpstlichen Laienrat* organisierten, bereits zu einer Institution gewordenen achten Mammut-Jugendtreffens dieser Art sprach einiges: die *attraktive Lage* der Stadt am Fuß der Rocky Mountains; die Tatsache, daß Denver gleich in mehrfacher Hinsicht als *junge Stadt* gelten kann: wegen ihres niedrigen Altersdurchschnitts, aber auch wegen ihres selbst für amerikanische Verhältnisse *schnellen Wachstums*.

Nicht zuletzt aber dürfte für Denver die Tatsache gesprochen haben, daß in dieser Stadt – bei einem Anteil von 14 Prozent Katholiken an der Gesamtbevölkerung – ein Bischof seinen Sitz hat, in dem der Papst in mancherlei Hinsicht und schon zu Zeiten, als er ihn noch nicht zum Vorsteher einer Kirchenpro-

vinz ernannt hatte, innerhalb des sonst für ihn eher schwierigen amerikanischen Umfelds einen Verbündeten hat: Erzbischof *Francis Stafford*.

Denn Weltjugendtage, ob in Rom oder in Buenos Aires, in Santiago de Compostela oder nun in Denver, stehen für eine bestimmte Art, als Kirche auf die Jugendlichen zuzugehen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen, Jugendliche um den Papst und Vertreter des Weltepiskopats zu versammeln. Das Programm der Treffen besteht aus Großveranstaltungen, einschließlich Gottesdiensten, sowie Katechesen, letztere in Denver fast ausschließlich von Bischöfen gehalten. Es sind geistliche Großereignisse, moderne Wallfahrten, sie bieten Gelegenheit, kirchliche Gemeinschaft unter Gleichaltrigen mit internationalem Flair zu erleben.

Entstanden sind die Weltjugendtage, darauf wies in Verbindung mit dem Treffen in Denver erneut der Vizepräsident des Laienrates, der deutsche Kurienbischof *Josef Cordes* hin, in erster Linie aufgrund des starken Echos auf entsprechende Einladungen des Papstes beim Heiligen Jahr 1984 und dem von den Vereinten Nationen ausgerufenen Internationalen Jahr der Jugend 1985. Je nach dem jeweiligen Veranstaltungsort entwickelte diese Initiative eine durchaus unterschiedliche Dynamik: 600000 folgten der Einladung 1989 nach Santiago de Compostela. Die größte Resonanz gab es bisher 1991 in Tschenstochau: 1,5 Millionen Jugendliche feierten damals die Öffnung der Grenzen nach Mittel- und Osteuropa. Diese Resonanz hängt immer auch von anderen Faktoren ab als der bloßen Einladung durch den Bischof von Rom: In der deutschsprachigen Werbung einer eigens für die Organisation von Reisen zum Weltjugendtreffen gegründeten Arbeitsgemeinschaft innerkirchlich nicht unumstrittener Gruppierungen für Denver war optimistisch und etwas großspurig von 500000 Jugendlichen die Rede („das weltweit bedeutendste Jugendtreffen"; „Let's meet the world"), Pressemeldungen sprachen von 300000 Jugendlichen insgesamt, davon 170000 eingeschriebene Teilnehmer.

Wie immer man zu jener im Vorfeld wie auch beim Treffen in Denver vielfach vorgeführten Mischung aus amerikanischer Verliebtheit in große Zahlen und einer *neuen katholischen Selbstgewißheit* („It's cool to be a catholic" war auf der Fahne einer New Yorkerin zu lesen, wie der Chronist von „La Croix" vermerkte) stehen mag – Papst und Laienrat bedienen sich bei diesen Weltjugendtagen eines bekannten Mittels: Ob es die von der *ökumenischen Brudergemeinschaft von Taizé* veranstalteten Gebetstreffen sind, die weit ins politische Italien und darüber hinaus reichenden Sommertreffen von *Comunione e liberazione* in Rimini, die Treffen der Charismatiker in Paray-le-Monial oder die „Mariapolis" der *Focolarini*, in Deutschland – nicht zu vergessen – die Katholikentage der letzten 15 Jahre mit ihrem hohen Anteil an jugendlichen Besuchern: Trotz aller inhaltlichen Akzentunterschiede handelt es sich bei Großtreffen dieser Art offenbar um einen Phänotyp kirchlichen Lebens, der dem Bedürfnis nach Gemeinschaftserfahrung als Katholiken bzw. Christen mit Minderheitsstatus in ihren jeweiligen Gesellschaften ebenso entgegenkommt, wie er den *Mobilitäts- und materiellen Verhältnissen* der Menschen vor allem in den Industrieländern des Nordens entspricht.

Im Unterschied zu den Treffen anderer kirchlicher Gruppierungen werden mit den Weltjugendtagen jedoch unübersehbar auch *gesamtkirchliche Akzente* gesetzt, die in mancher Hinsicht nicht unproblematisch sind. Zum einen fügen sich Veranstaltungen dieser Art in das Selbstverständnis des gegenwärtigen Papstes als *Oberbischof der Universalkirche* sehr genau ein.

Zum anderen erhofft man sich in Zeiten massiver Infragestellung von Glaube und Kirche gerade auch durch Jüngere von den Weltjugendtagen *positive Gegenakzente* – oder wie es in Denver mit einem Wortspiel zu hören war: Dem des Nihilismus und Relativismus geziehenen „Woodstock" der endsechziger Jahre setzt man ein sich entschieden werteorientiert gebendes „Popestock" der neunziger entgegen.

Daß die Rezeption solcher Initiativen bei den Jugendlichen anderen Gesetzen gehorcht, als es die Veranstalter erhoffen, aber auch mancher Skeptiker befürchtet, ist so ernüchternd wie entlastend: Die Motive und die inhaltliche Strukturierung eines solchen Treffens sind das eine, die Motive und Erwartungen der Jugendlichen etwas anderes. Oder wie es der französische Militärbischof *Michel Dubost* ausdrückte: „Die einen Jugendlichen kommen *wegen*, die anderen *trotz des Papstes*" (La Croix, 10.8.93). *nt*

Glaubwürdig

Misereor übt Kritik an der deutschen Entwicklungspolitik

Deutliche Worte fielen auf beiden Seiten, vielleicht auch klärende – auf jeden Fall waren sie nötig. Bei der Vorstellung des Misereor-Jahresberichtes 1992 und in einem Rundfunkinterview hatte der Hauptgeschäftsführer des Hilfswerkes Misereor, *Norbert Herkenrath*, die gegenwärtige deutsche Entwicklungspolitik mit einigen kritischen Anmerkungen versehen, insbesondere die Höhe des deutschen Entwicklungshilfeetats – den die Bundesregierung auf dem Vorjahresstand eingefroren hat – und die Bedingungen, die mit der Vergabe von Entwicklungshilfemitteln verbunden werden.

Die Reaktion des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) in Form einer zweiseitigen Presseerklärung ließ nicht lange auf sich warten: man gab sich gleichermaßen verwundert wie verärgert über eine „Kritik als Selbstzweck".

Zunächst zeigt diese Kontroverse einmal mehr, daß die Rahmenbedingungen für die Diskussion des so drängenden Themas „Entwicklungszusammenarbeit" derzeit und wohl auch in

absehbarer Zukunft noch ungünstiger geworden sind, als sie es wohl immer schon waren. Die Kritik an einem faktisch geringer werdenden Entwicklungshilfeetat konterte das BMZ erwartungsgemäß mit dem Hinweis auf die dringend notwendige Sanierung öffentlicher Haushalte unter den Bedingungen einer allgemeinen wirtschaftlichen Rezession. Die Rechtfertigung für ein eingeschränktes Engagement in den „klassischen" Entwicklungsländern mit den enormen Anforderungen in Osteuropa wurde mit einer besonderen Spitze versehen: Misereor selbst habe doch einen Rückgang beim eigenen Spendenaufkommen mit der Konkurrenz durch die neu geschaffene Hilfsaktion für Osteuropa, „Renovabis", erklärt.

Der zweite Streitpunkt ist diffiziler und trifft einen politisch sensiblen Bereich. Mit der Kritik an den Vergabekonditionen kritisierte Herkenrath eine im Prinzip von nichtstaatlichen Organisationen ebenso wie von den kirchlichen Hilfswerken unterstützte und schon lange geforderten Orientierung der Entwicklungszusammenarbeit am Ziel der effektiveren Durchsetzung von Menschenrechten.

Der bereits in den 80er Jahren getroffenen Entscheidung der USA und der skandinavischen Länder, das Kriterium der Einhaltung von Menschenrechten bei der Vergabe von Entwicklungshilfe einzuführen, folgen seit 1991 auch die Europäische Gemeinschaft und die Bundesrepublik.
Oktober 1991 legte Bundesminister Spranger fünf Kriterien für die künftige Entwicklungszusammenarbeit vor; in dem vom Kabinett im Januar dieses Jahres verabschiedeten „Neunten Bericht zur Entwicklungspolitik der Bundesregierung" werden sie weiter ausgeführt: die Beachtung von Menschenrechten, die Beteiligung der Bevölkerung am politischen Prozeß, die Gewährleistung von Rechtssicherheit, die Errichtung einer marktorientierten Wirtschafts- und Sozialordnung und die Entwicklungsorientierung staatlichen Handelns, wobei hierunter auch die Rüstungsausgaben – sowohl quantitativ wie auch unter innen- und außenpolitischen Gesichtspunkten – untersucht werden sollen.

Der Ansatz beim Instrument der Entwicklungshilfe für die Durchsetzung von Menschenrechten und eine „politische Konditionalität" in der Entwicklungshilfe ist nicht unumstritten. Skeptiker befürchten, daß trotz gegenteiliger Versicherungen über den Weg der Konditionierung Mittel eingespart werden könnten. Auch erhoben einige Regierungen in den Empfängerländern den Vorwurf einer unzulässigen Einmischung in ihre inneren Angelegenheiten oder sprachen unverblümt von neoimperialistischen Bestrebungen.
Fraglich bleibt auch für Menschenrechtler wie Entwicklungspolitiker gleichermaßen, welchen Stellenwert Entwicklungshilfe als Druckmittel überhaupt haben könne. Nur bei wenigen kleinen Ländern, bei der diese einen hohen Anteil staatlicher Einnahmen ausmacht, könne sie als Sanktion politisch wirkungsvoll sein. Leidtragende negativer Sanktionen seien überdies nicht die regelverletzenden Eliten in den betroffenen Ländern, sondern die, deren Lebenschancen durch Entwicklungshilfe verbessert werden sollen.

Der politisch-symbolische Wert, den der Entzug der Entwicklungshilfe in vielen Ländern besitzt, wird dagegen gemeinhin hoch veranschlagt. Und auch die grundlegende Zielsetzung von Bundesregierung und EG, vor allem auf positive Maßnahmen, auf Anreiz zur Verwirklichung von Menschenrechten zu setzen und hierfür entsprechende Mittel bereitzustellen sowie auf negative Sanktionen nur im äußersten Fall zurückzugreifen, wurde von Menschenrechts- und und nichtstaatlichen Entwicklungshilfeorganisationen insgesamt positiv aufgenommen.
Die Kritik dieser Organisationen – und dies gilt gleichermaßen für die jüngsten Äußerungen Herkenraths an der deutschen Entwicklungshilfepolitik – richtet sich aber meist ohnehin nicht auf die Konzeption. Ausdrücklich unterstrich der Misereor-Geschäftsführer, die katholische Entwicklungsarbeit unterstütze die Zielsetzung, den Menschenrechten mehr Geltung zu verschaffen und bessere politische und wirtschaftliche Rahmenbedingungen für eine effiziente Entwicklungspolitik durchzusetzen.

Kritisiert wird die „Gefahr", daß bei der Konditionierung Anspruch und Wirklichkeit auseinanderklaffen und die Geberländer in ihrer insgesamt begrüßenswerten Zielsetzung unglaubwürdig werden; insbesondere dann, wenn *nicht für alle Länder die gleichen Standards* gelten. Hat hier doch Entwicklungshilfepolitik traditionell einen schwierigen Stand, da sie sich immer gegen ein ganzes Bündel anderweitiger Interessen behaupten muß. Ihr Hauptkonkurrent ist dabei, besonders nachdem die „Sicherheitsinteressen" mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes zurückgetreten sind, die Wirtschaft. Und auch der Misereor-Geschäftsführer hat den Finger auf die wunde Stelle gelegt, die von den Menschenrechtsorganisationen besonders häufig bemüht wird: die Haltung der Bundesrepublik gegenüber China, wo der Vorrang wirtschaftlicher Interessen vor allem Menschenrechtsengagement besonders offensichtlich ist.

Ein weitere, ganz entscheidende und häufig gestellte Anfrage an den Sinn und die Berechtigung der Konditionalität von Entwicklungshilfe angesichts ihrer faktischen Handhabung betrifft – und dies hat auch Herkenrath eigens betont – die meist fehlende Kohärenz der verschiedenen Politikbereiche gegenüber den Entwicklungsländern: Es reicht nicht, wenn das BMZ dem in sich „richtigen Ansatz" folgt.
Diese Kohärenz aber, die Integration der Entwicklungspolitik in alle anderen Politikbereiche, oder umgekehrt, die Orientierung an Menschenrechten nicht nur in der Entwicklungszusammenarbeit ist entscheidend. Von daher wird auch deutlich, wie wichtig solche in aller Öffentlichkeit ausgetragenen Kontroversen für den weiteren Etnwicklungsprozeß der Entwicklungszusammenarbeit sind und daß es sich dabei keineswegs um Animositäten zwischen gutmeinenden, moralisierenden Idealisten und Realpolitikern handelt. *fo*

Polen: Konkordat unterzeichnet

Mit der Unterzeichnung eines neuen Konkordates zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Republik Polen findet ein vierzigjähriges Ringen um die beiderseitigen Beziehungen ein vorläufiges Ende. Aus dem Vertragstext spricht der Wille zu Zusammenarbeit und zum Verfolgen gemeinsamer Ziele ebenso wie die Beachtung der Unabhängigkeit und Autonomie beider Seiten.

Am 28. Juli, wenige Wochen nach der Approbation durch die polnische Regierung Anfang Juni, setzten Polens Außenminister *Krzysztof Skubiszewski* und der Päpstliche Nuntius in Warschau, *Józef Kowalczyk*, ihre Unterschriften unter ein Konkordat zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Republik Polen (Wortlaut in: Osservatore Romano, 30.7.93). Um in Kraft treten zu können, bedarf es noch der Zustimmung des Parlamentes sowie der Unterschrift des Staatspräsidenten. Trotz verschiedentlicher Kritik am Inhalt, vor allem aber an den Umständen seines Zustandekommens wird davon ausgegangen, daß der am 19. September neu zu wählende Sejm dem Konkordat seine Zustimmung nicht verweigern wird.

„Unabhängig und autonom"

Das letzte Konkordat zwischen dem Apostolischen Stuhl und Polen war wenige Jahre nach dem Wiedererstehen des polnischen Staates 1918 geschlossen worden und trägt das Datum des 10. Februar 1925. Die kommunistische Übergangsregierung kündigte es am 12. September 1945 einseitig auf. Am 14. April 1950 sowie am 7. Dezember 1956 kam es zu zwei Vereinbarungen zwischen der polnischen Regierung und dem Episkopat, die die Basis für die beiderseitigen Beziehungen in den Jahren der Volksrepublik Polen bildeten. Die Anfang 1989, wenige Monate vor Amtsantritt der ersten demokratischen Regierung Nachkriegspolens am 17. Mai 1989 vom Sejm verabschiedete gesetzliche Regelung („Konvention") über die Staat-Kirche-Beziehungen (vgl. HK, November 1990, 515ff.) wurde durch den Wechsel der politischen Verhältnisse im Herbst 1989 überholt.

Auch wenn die 29 Artikel umfassenden Konkordatsvereinbarungen keine wirklichen Überraschungen enthalten, so bedeutet dies nicht, daß die Verhandlungen problemlos gewesen wären bzw. das Konkordat nicht auch deutlich die je unterschiedliche Interessenlage von Staat und Kirche erkennen ließe. Das Konkordat spiegelt in dieser Hinsicht sehr genau die polnische Stimmungslage wider – samt der zahlreichen Auseinandersetzungen vergangener Zeiten zwischen kommunistisch geführtem Staat und Episkopat.

Ein deutliches Schwergewicht legt das Konkordat erwartungsgemäß auf die Betonung gegenseitiger *Unabhängigkeit* und *Autonomie* von Kirche und Staat (Artikel 1). Der erste Teil von Artikel 1 lehnt sich eng an die entsprechende Formulierung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" (Nr. 76) des Zweiten Vatikanischen Konzils an: „...Staat und katholische Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander *unabhängig und autonom*". Mit dieser Formel werden auch Anklänge an das vermieden, was der kommunistische Staat in der Vergangenheit „Trennung" von Staat und Kirche nannte – wobei es ihm dabei weniger um die beiderseitige einvernehmliche Beachtung der unterschiedlichen Zuständigkeitsbereiche ging als um die Beschneidung der herausragenden gesellschaftlichen Stellung der katholischen Kirche im Lande.
In enger Verbindung mit der Festschreibung gegenseitiger Unabhängigkeit und Autonomie und auch hierin „Gaudium et spes" folgend, beschreiben sich Kirche und Staat in diesem Konkordat bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen als *denselben Zielen und Idealen verpflichtet*: Artikel 1 gibt das Ziel der beiderseitigen Beziehungen mit „Zusammenarbeit bei der Förderung des Menschen und des Wohls aller" an. In Artikel 11 bekunden die vertragschließenden Parteien ihre gemeinsame Entschlossenheit, „Ehe und Familie" als „Fundament des Staates" zu stärken und zu fördern. Wie zur Rechtfertigung dieser konkordatär verbrieften Zusammenarbeit von Staat und Kirche wird in den Einleitungsformeln nicht nur darauf hingewiesen, daß „die Mehrheit der Bürger der polnischen Nation" der „katholischen Religion" angehöre, sondern der Kirche wird auch bescheinigt, einen „bedeutsamen Beitrag zur Entwicklung der menschlichen Person und zur Stärkung der Moralität" zu leisten.

Zu den zentralen Vereinbarungen des Konkordats zählen die Anerkennung der katholischen Kirche als „juristischer Person" (Artikel 4), der „freien und öffentlichen Ausübung" ihrer Sendung (Artikel 5) sowie des Rechts der Kirche, die für die Erfüllung ihrer Sendung nötigen Strukturen in eigener Verantwortung zu schaffen. Die Ernennung von Bischöfen fällt demnach in die *alleinige Kompetenz des Apostolischen Stuhls* (Artikel 7 Absatz 2).

Nur polnische Staatsbürger als Bischöfe

Zahlreiche Bestimmungen des Konkordates entfalten im einzelnen das, was der Artikel 5 in allgemeiner Form faßt: die Freiheit bei der Ausübung des *Kultes* (Artikel 8), die Einrichtung von *Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen* sowie die Freiheit, Erwachsenenkatechese zu veranstalten (Artikel 12), das Recht der Kirche, *Schulen* und Ausbildungsstätten aller Art zu gründen und betreiben (Artikel 14 und 15),

Militär- und Gefängnisseelsorge (Artikel 16 und 17), der ungehinderte Zugang der Kirche zu den *Massenmedien* einschließlich Hörfunk und Fernsehen (Artikel 20), das Recht der Kirche, auf *karitativem* Gebiet tätig zu werden (Artikel 21). Religionslehrer bedürfen der ausdrücklichen Autorisierung durch den Ortsbischof (*missio canonica*; Artikel 12 Absatz 3). Der polnische Staat verpflichtet sich zu finanziellen Zuwendungen an die *Päpstliche Theologische Akademie in Krakau* sowie die *Katholische Universität in Lublin*. Die Klärung des juridischen Status von Theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen bleibt Verhandlungen zwischen Regierung und Bischofskonferenz vorbehalten (Artikel 15).

Auffallend ist das Konkordat darum bemüht, die kirchlichen Jurisdiktionsbezirke *auf das Territorium der Republik Polen zu begrenzen*, eine Tatsache, die von Regierungsvertretern wegen der darin enthaltenen Bekräftigung der polnischen Staatsgrenzen als Beitrag zur Stabilität in Ost- und Mitteleuropa gewertet wurde: In den Einleitungsformeln wird ausdrücklich auf die Bedeutung der „Wiedererlangung der Unabhängigkeit und der Souveränität des polnischen Staates" und auf die im vergangenen Jahr erfolgte Neuumschreibung der polnischen Diözesangrenzen verwiesen (vgl. HK, Mai 1992, 202f.). Artikel 6 Absatz 2 enthält die Bestimmung, nach der „kein Teil des polnischen Territoriums zu Diözesen oder Kirchenprovinzen gehören darf, deren Bischofssitz sich außerhalb der Grenzen der Republik Polen befindet" – ein Zustand, der noch bis zur jüngsten Neugliederung der Bistümer im Grenzgebiet zwischen der Ukraine und Polens herrschte.

Das Konkordat enthält einen eigenen Artikel über die Seelsorge an *ethnischen Minderheiten* (Artikel 18). Wie schon im Konkordat von 1925 wird der Möglichkeit, Bischöfe anderer Nationalität zu ernennen, ein Riegel vorgeschoben, eine Frage, die für Polen historisch nicht ohne Zusammenhang zur Minderheitenproblematik ist: Der Apostolische Stuhl verpflichtet sich, nur polnische Staatsangehörige zu Bischöfen in Polen zu ernennen (Artikel 7 Absatz 3). Bischöfe, die Mitglieder der Polnischen Bischofskonferenz sind, dürfen keiner anderen nationalen Bischofskonferenz angehören (Artikel 6 Absatz 4), und der Polnischen Bischofskonferenz dürfen nur Bischöfe angehören, die polnische Staatsbürger sind. Mit Ausnahme des Nuntius und anderer Päpstlicher Gesandter haben Bischöfe, die nicht die polnische Staatsbürgerschaft besitzen, keine Jurisdiktionsbefugnisse in Polen (Artikel 6 Absatz 5).

Die Frage der Befugnisse nichtpolnischer Bischöfe auf polnischem Territorium ist für Polen noch aus einem anderen Grund von einigem Gewicht: Die kommunistische Führung begründete ihre einseitige Aufkündigung des Konkordates von 1925 im Jahre 1945 damit, daß der Vatikan das Konkordat in den Kriegsjahren gebrochen habe, „indem er deutschen Geistlichen kanonische Befugnisse auf polnischem Gebiet übertragen habe: dem Bischof von Danzig, Splett, durch die Ausdehnung seiner Jurisdiktion auf die Diözese Kulm und dem Franziskaner Breitinger als Administrator für die deutschen Katholiken in der Erzdiözese Gnesen-Posen" (*Georges Castellan*, Gott schütze Polen! Geschichte des polnischen Katholizismus 1795-1982, Freiburg 1983, S.219).

Zu den bemerkenswertesten Regelungen des Konkordates gehört Artikel 10 mit der Möglichkeit, kirchlich geschlossene Ehen *nachträglich als vor dem Gesetz wirksame Eheschließungen anerkennen zu lassen*. Bei Paaren, die eine kirchliche Eheschließung wollen, wird somit eine zusätzliche staatliche Eheschließung überflüssig. Die Eheschließung muß in der Regel innerhalb von fünf Tagen nach der kirchlichen Feier bei der zuständigen zivilen Behörde angezeigt werden. Der bei der Eheschließung assistierende Priester handelt damit zwar nicht in staatlichem Auftrag; die kirchlich geschlossene Ehe wird nachträglich als Zivilehe anerkannt. Zugleich wird jedoch festgeschrieben, daß die Vorbereitung auf die kirchliche Eheschließung nicht nur über die Bestimmungen des *kirchlichen Eherechts*, sondern auch über die Folgewirkungen der *Zivilehe* informieren müsse. Unbeschadet dessen wird auf die jeweilige Zuständigkeit von Kirche und Staat für die kirchliche bzw. die zivile Ehe hingewiesen – eine Einwirkung des kirchlichen Eherechts auf die Möglichkeit, zivile Ehen, selbst wenn sie nur sekundär als solche anerkannt wurden, zu scheiden, wird somit ausgeschlossen.

Zurückstecken mußte die katholische Kirche bei einer Frage, die aufgrund der Erfahrungen der zurückliegenden 40 Jahre belastet ist: Für die *Errichtung von kirchlichen Gebäuden* benötigt man auch in Zukunft die Zustimmung der zuständigen Behörden (Artikel 24).

Eine Privilegierung der Kirche?

Wenn Abschluß der Konkordatsverhandlungen und Unterzeichnung durch die Vertragspartner alles in allem für wenig Aufsehen sorgte, hängt dies auch damit zusammen, daß man dem kommunistisch geführten Staat gegen Ende seines Bestehens in der „Konvention" von 1989 in einigen Punkten bereits ähnliche Zugeständnisse abgerungen hatte, wie sie nunmehr konkordatär verbrieft werden.

Auf Kritik stieß der Konkordatsabschluß indes vor allem im linken politischen Spektrum. Die ehemals kommunistische Tageszeitung „Trybuna" kritisierte etwa, das Konkordat sei „hinter verschlossenen Türen" ausgehandelt worden. Ein zwischenstaatlicher Vertrag von dieser Bedeutung sei im übrigen nicht Sache einer Übergangsregierung. Zudem sei es unglücklich, wenn das Konkordat vor der Verabschiedung einer neuen polnischen Verfassung geschlossen werde. Polens Ministerpräsidentin *Hanna Suchocka* wies Vorwürfe zurück, das Konkordat laufe polnischen Interessen zuwider. Wer dies behaupte, kenne den Text nicht, meinte Suchocka. Ähnlich urteilte der Chefredakteur der Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny", *Jerzy Turowicz*, in einem Kommentar aus Anlaß der Konkordatsunterzeichnung (TP, 8.8.93).

Daß gerade die kirchliche Seite an einer zügigen Verabschiedung des Konkordates interessiert sein mußte, liegt auf der Hand. Wie schnell es zur Verabschiedung einer neuen Verfassung kommen wird, ist im Moment kaum absehbar. Verbessern würde sich ihre Ausgangslage jedenfalls nicht. Eine sich über einen längeren Zeitraum hinziehende Konkordatsdebatte hätte im übrigen für erhebliche Unsicherheiten gesorgt.
Selbst wenn man den Vorwurf der „Privilegierung" der Kirche für unangemessen und unbegründet hält – das Konkordat nun schlechterdings für „modellhaft" für andere postkommunistischen Länder Osteuropas zu erklären, wie dies die katholische Tageszeitung *Slowo Katolicki* tat, dürfte die polnische Sondersituation in bezug auf das gesellschaftliche und historische Gewicht der katholischen Kirche verkennen. Dies gilt, obwohl Ministerpäsidentin Suchocka unterdessen den *nichtkatholischen Kirchen* Polens dieselben Rechte zusicherte, wie sie der katholischen Kirche im Konkordat garantiert werden.
Der umgehende Abschluß des Konkordats hat in jedem Fall den unschätzbaren Vorteil, daß man sich kirchlicherseits nun dem Thema widmen kann, dessen Lösung seinerseits viel von möglicher Kritik am Konkordat ad absurdum führen kann: die Suche nach einer für einen demokratischen Staat angemessenen Rolle der katholischen Kirche in der polnischen Gesellschaft.

K.N.

Europa: Religion und Kirche im Spiegel der neuen Werte-Studie

1990 wurden in fast allen europäischen Ländern sowie den USA und Kanada Repräsentativumfragen für die zweite Europäische Werte-Studie durchgeführt. Eine erste vergleichende Auswertung ergibt, daß der Prozeß der Individualisierung und Säkularisierung weitergeht, wenn auch zum Teil erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern bleiben.

Nach dem Muster und als Fortsetzung der Europäischen Werte-Studie von 1981 (vgl. HK, August 1987, 383ff.) wurde 1990 eine zweite großangelegte Untersuchung über die Wertvorstellungen der Menschen in Europa und Nordamerika durchgeführt. Die für die Studie verantwortliche Arbeitsgruppe stand unter der Leitung des Soziologen *Ruud de Moor* von der Katholischen Universität Brabant in Tilburg; sein Stellvertreter war der belgische Religionssoziologe *Jan Kerkhofs* von der Katholischen Universität Leuven. Einige Auswertungen der zweiten Europäischen Werte-Studie für einzelne Länder (Belgien, Italien, Spanien) liegen schon vor. Jetzt erschien ein Band, in dem niederländische Sozialwissenschaftler *vergleichende Untersuchungen* aufgrund der Werte-Studie vornehmen, wobei die Themen Religion und Kirche, politische Kultur, Familie und Einstellung zur Arbeit einbezogen werden (The Individualizing Society, Value Change in Europe and North America, Tilburg University Press 1993).
Gegenüber 1981 wurde die neue Studie mit einer *breiteren Materialbasis* durchgeführt. Es wurden fast alle europäischen Länder mit Repräsentativumfragen unter der erwachsenen Bevölkerung einbezogen, darunter auch einige Länder des früheren Ostblocks (Polen, DDR, Ungarn, Tschechoslowakei und Bulgarien). Dazu kamen die USA und Kanada. Die Umfragen fanden zum größten Teil 1990 statt, manche erst 1991. Der Fragebogen von 1990 war nicht völlig mit dem von 1981 identisch, so daß nicht bei allen Themen bzw. Fragen ein Vergleich zwischen den im Abstand eines Jahrzehnts durchgeführten Untersuchungen möglich ist.

Massive Unterschiede zwischen Europa und den USA

Die beiden Europäischen Werte-Studien sind nicht mit speziellen Untersuchungen zu religiösen Einstellungen und zur religiös-kirchlichen Praxis zu vergleichen, da sie Fragen zu diesen Themen nur als Teilbereich einbeziehen. Dementsprechend vermitteln sie auch nur ein *sehr großflächiges Bild* von der Religiosität und Kirchlichkeit der Europäer und Nordamerikaner. Interessant sind die Ergebnisse aber dennoch in zweierlei Hinsicht: Sie ermöglichen Vergleiche zwischen einzelnen Ländern bzw. Ländergruppen, was die Situation Anfang der neunziger Jahre anbelangt, und erlauben im Längsschnitt den Vergleich der Ergebnisse von 1990 mit denen von 1981.

Gefragt wurde 1990 nach der Religionszugehörigkeit, nach der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs, nach Glaubensinhalten, nach der Bedeutung von Religion für das eigene Leben und nach den Bereichen, für die der Kirche Kompetenz zuerkannt wird. Im Blick auf die Intensität der Kirchenmitgliedschaft unterscheidet die Auswertung zwischen Kernmitgliedern (Gottesdienstbesuch mindestens einmal im Monat und aktive Mitarbeit in der Kirche), Gelegenheitsmitgliedern (Gottesdienstbesuch mindestens einmal im Monat, aber kein kirchliches Engagement), Randmitgliedern (Gottesdienstbesuch sehr selten, aber Selbsteinschätzung als kirchenzugehörig) und Nichtkirchlichen (Menschen, die von sich sagen, keiner Kirche anzugehören).
Beim Anteil der *Kernmitglieder* nehmen die USA mit 41 Prozent eine markante Sonderstellung ein (1981 waren es sogar 46 Prozent). Zum Vergleich: Für Kanada wurden 21 Prozent Kernmitglieder erhoben, für die Niederlande 23, für Großbritannien (ohne Nordirland) 13 und für Westdeutschland (alte Bundesländer) 12 Prozent. Am niedrig-

sten lagen die Werte für Dänemark mit 3 Prozent, Schweden mit 4 Prozent, Frankreich und Spanien mit jeweils 5 Prozent. In den skandinavischen Ländern mit ihren lutherischen Staatskirchen ist der Anteil der Randmitglieder erwartungsgemäß besonders hoch: 81 Prozent in Dänemark, 78 Prozent in Norwegen und 71 Prozent in Schweden. Den Rekord bei den Nichtkirchlichen halten die Niederlande mit 49 Prozent (1981 waren es 37 Prozent); es folgen Großbritannien (42 Prozent gegenüber nur 9 Prozent 1981) und Frankreich mit 39 Prozent (1981 waren es 26 Prozent).

Das Vertrauen in die Kirche ist überall zurückgegangen

Ein deutlicher Unterschied zwischen den Vereinigten Staaten und praktisch allen westeuropäischen Ländern (die einzigen Ausnahmen bilden die Republik Irland und Nordirland, das in der Werte-Studie separat behandelt wurde) zeigt sich auch bei den Fragen nach „Glaubensinhalten". Gefragt wurden bei den Umfragen 1990 nach dem Glauben an Gott, an ein Leben nach dem Tod, die Seele (!), Hölle, Himmel, Teufel, Sünde, die Auferstehung der Toten und die Reinkarnation. In der Auswertung werden die einzelnen Länder aufgrund der Antworten auf die Glaubensfragen in eine *Orthodoxie-Skala* eingeordnet: Dabei rangieren die USA sowohl 1981 wie 1990 deutlich über dem Durchschnittswert, von den europäischen Ländern außer den beiden Irland nur Italien; die stärkste Abweichung nach unten weisen Schweden, Dänemark und Frankreich auf. Bei einem nach den *Altersgruppen* differenzierten Vergleich ergibt sich, daß der Orthodoxiegrad der ältesten Bevölkerungsgruppe im Durchschnitt der westeuropäischen Länder niedriger liegt als der der jüngsten Altersgruppe in den Vereinigten Staaten.

Als Indikatoren für die *Religiosität* verwendet die Auswertung der Werte-Studie die Antworten auf die Fragen, welches Bild von Gott man habe (persönlicher Gott oder „eine Art Geist oder lebensbestimmende Kraft"), wie wichtig einem Gott für das eigene Leben sei, ob man aus der Religion Trost und Kraft schöpfe und ob man manchmal bete oder meditiere. Ordnet man die Werte für Religiosität auf einer Skala, rangieren die Vereinigten Staaten und Italien am weitesten oben, Schweden, Dänemark und Frankreich am weitesten unten. Während die Werte für die Orthodoxie zwischen 1981 und 1990 in den meisten Ländern höchstens schwach zurückgingen, stellt die Untersuchung bei den Werten für die Religiosität besonders in den skandinavischen Ländern, Frankreich, Belgien und den Niederlanden einen deutlichen Rückgang fest. Wiederum bestätigt sich die Sonderstellung der USA, wo sich die Werte für die Religiosität zwischen den beiden Untersuchungen erhöhten.

Das *Vertrauen in die Kirche* ist nach der Auswertung der Umfrage von 1990 am geringsten in Dänemark, Schweden, Island, Frankreich und Norwegen, am höchsten wiederum in den Vereinigten Staaten. Außer in Spanien ist in allen Ländern, die in die vorliegende Auswertung einbezogen wurden, ein Rückgang des Vertrauens in die Kirche verglichen mit den Werten von 1981 festzustellen, wobei in der Republik Irland der Rückgang am stärksten ausfiel. Eine genauere Analyse ergibt: „In allen Ländern, einschließlich der USA, ist das Vertrauen in die Kirche in den jüngeren Altersgruppen schwächer. Aber wiederum hat die älteste Gruppe in Europa weniger Vertrauen als die jüngste Altersgruppe in den USA."

Auf die Frage, ob sich die Kirchen zu individualethischen Fragen äußern sollten, ergeben sich für 1990 die wenigsten zustimmenden Antworten in Belgien, Frankreich und Westdeutschland, die meisten in den USA und den beiden Irland. Gefragt, ob sich die Kirche zu gesellschaftlichen Problemen äußern soll, antwortet auch die Mehrzahl der US-Amerikaner mit Nein: „Amerikaner akzeptieren, daß die Kirche zu Fragen der Sexualität, zu Euthanasie und Abtreibung Stellung bezieht, sind aber dagegen, daß diese sich zu Abrüstung, Problemen der Dritten Welt, Arbeitslosigkeit, Rassendiskriminierung und ökologischen Fragen äußert." In die Untersuchung einbezogen war auch die Frage, inwieweit man Scheidung, abweichendes Sexualverhalten, Euthanasie und Selbstmord moralisch billigt: Die Niederlande erwiesen sich 1990 wie schon 1981 als das „permissivste" der einbezogenen Länder, gefolgt von Westdeutschland, Frankreich und Belgien. Als „moralisch strengste" Länder macht die Untersuchung dagegen Dänemark, Norwegen und die beiden Irland aus.

Die Ergebnisse für die *früheren Ostblockstaaten* werden in „The Individualizing Society" separat ausgewertet. Hier ist zum einen kein Vergleich mit einer früheren Erhebung möglich. Zum anderen weisen die Autoren mit Recht darauf hin, daß die Umfragen in den entsprechenden Ländern zu einem Zeitpunkt durchgeführt wurden, als die kommunistische Herrschaft gerade erst überwunden war und deshalb in vieler Hinsicht als Ergebnisse einer *Ausnahmesituation* betrachtet werden müssen.

Ein Jahrzehnt ohne spektakuläre Veränderungen

Sowohl bei der Religiosität wie bei der Orthodoxie und beim Vertrauen in die Kirche ergaben die Umfragen von 1990/91 in den früheren Ostblockstaaten die höchsten Werte für Polen. Bei der Religiosität liegt die Slowakei auf dem zweiten und Ungarn auf dem dritten Platz; die Werte für Böhmen und Mähren, für die DDR und Bulgarien liegen niedriger, weisen aber untereinander nur minimale Unterschiede auf. Bei der Frage nach der Orthodoxie ergibt sich im übrigen die gleiche Reihenfolge. Eine Kirchgangshäufigkeit von mindestens ein Mal pro Woche gaben in Polen 65,6 Prozent der Befragten an, in der Slowakei 31,7 und in Ungarn 14 Prozent. Böhmen und Mähren und die DDR lagen mit 8,4 bzw. 8,8 Prozent praktisch gleich, Bulgarien bildete mit 5,5 Prozent das Schlußlicht.

Die Autoren des Beitrags über Religion, Kirche und moralische Werte in „The Individualizing Society", *Loek Halman* und *Ruud de Moor,* kommen zu dem Schluß, der Prozeß der Individualisierung und Säkularisierung habe sich im Vergleich zwischen den Befunden von 1981 und denen von 1990 zwar fortgesetzt, aber nicht in spektakulärem Ausmaß: „Veränderungen, die sich abspielen, sind oft die Folge des Austauschs der Altersgruppen." Auch die Hypothese, daß Säkularisierung und Individualisierung zu einer Konvergenz der Werteinstellungen in den verschiedenen Ländern führe, lasse sich nicht belegen. Mehr als einen *Rahmen* für die Untersuchung der religiösen Entwicklung als Teil des allgemeinen Wertewandels kann diese vergleichende Auswertung der zweiten Europäischen Werte-Studie nicht bieten. *U. R.*

USA: Priester der Pädophilie angeklagt

In den USA ist man schockiert über die Enthüllungen von zahlreichen Fällen sexuellen Mißbrauchs von Minderjährigen durch Priester. Erschwert wird die Situation, weil man kirchlicherseits feststellt, dem Problem weithin unvorbereitet gegenüberzustehen.

„Mixed blessings" („zweifelhaftes Vergnügen") überschrieb das US-amerikanische Nachrichtenmagazin „Newsweek" (18.08.93) seinen Beitrag aus Anlaß des nach 1979 und 1987 dritten Besuches von Johannes Paul II. in den Vereinigten Staaten (vgl. ds. Heft, 437 und 482). Das Nachrichtenmagazin spielte damit auf ein Thema an, das seit Monaten die amerikanische Öffentlichkeit wie die US-Kirche bewegt und auch die Papstreise überschattete: Die Rede ist von rund 400 Fällen, in denen katholische Priester im Verdacht stehen bzw. ihnen nachgewiesen wurde, Kinder sexuell mißbraucht zu haben. Die inkriminierten Taten liegen vielfach Jahrzehnte zurück. Auf den Vollversammlungen der amerikanischen Bischofskonferenz der letzten Jahre, zuletzt in New Orleans im Juni, war diese Frage ein Dauerthema. Im Rahmen der jüngsten Ad-limina-Besuche von US-Bischöfen ging der Papst in seiner Ansprache vor einer Gruppe von Bischöfen aus *Arizona, Colorado, Neu-Mexiko und Wyoming* am 8. Juni auf dieses Thema ein (vgl. Osservatore Romano, 10.6.93).

Die Diskussion über die zahlreichen entweder erst jetzt einer größeren Öffentlichkeit bekannt gewordenen oder auch tatsächlich in jüngster Zeit aufgedeckten Pädophilie-Fälle bei katholischen Priestern in den USA berührt unterschiedliche Aspekte des Themas. Am deutlichsten zutage treten gegenwärtig die vielfältigen Aktivitäten in zahlreichen US-amerikanischen Diözesen bzw. auf der Ebene der Bischofskonferenz, sich mit diesem Thema mit Hilfe von Arbeitsgruppen, Kommissionen und Spezialisten zu befassen. Der Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin*, legte bereits im Juni vergangenen Jahres einen 93seitigen Bericht einer von ihm eingesetzten Kommission vor (vgl. Origins, Band 21, S. 354f.). Kardinal *John O'Connor*, der Erzbischof von New York, veröffentlichte im Juli dieses Jahres *Richtlinien* darüber, wie in seiner Diözese in Fällen dieser Art zu verfahren ist. Nachdem die *kanadischen Bischöfe* im Sommer vergangenen Jahres ihre „50 Empfehlungen" zum Thema „Kirche und sexueller Mißbrauch von Minderjährigen" vorgelegt hatten (vgl. Origins, 25.6.92, S. 97ff.), richtete die US-Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung im Juni eine Ad-hoc-Kommission zu diesem Fragenkomplex ein (Leitung: Bischof *John Kinney* von Bismarck [North Dakota]). Eine Anfang dieses Jahres einberufene Arbeitsgruppe, in der u.a. Mediziner, Psychologen, Juristen, Priestern und auch ein Opfer mitarbeiteten, legte in Form von Empfehlungen ein erstes Arbeitsergebnis vor (vgl. Origins, 1.7.93, 108ff.).

Eine passive Haltung überwinden

Notwendig wurden diese Aktivitäten, weil man inzwischen eingesehen hat, daß kein Weg daran vorbeiführt, die bisher vielfach eingenommene „passive Haltung" (*Richard Sipe* in seinem Buch „A Secret World. Sexuality and the Search for Celibacy", New York 1990; deutsche Übersetzung: „Sexualität und Zölibat", Paderborn 1992; vgl. HK, Dezember 1990, 555ff.) aufzugeben. Dafür, daß man sich des Ausmaßes dieses Problems erst in den letzten Jahren bewußt geworden ist, sieht Sipe zwei Gründe: zum einen die *allgemeine Unkenntnis über das Phänomen, auch unter Medizinern und Psychologen*, zum anderen die Neigung in der Kirche, bei allem, was mit Sexualität zu habe, „den Kopf in den Sand zu stecken".

In der amerikanischen Auseinandersetzung um die bekannt gewordenen Fälle sexuellen Mißbrauchs von Kindern durch Priester *geht es nicht in erster Linie um Sexualität*. Bischof Kinney wies auf der jüngsten Vollversammlung darauf hin, daß die öffentliche Wirkung der Pädophilie-Fälle unter Priestern weniger damit zu tun habe, daß gegen die kirchliche Lehre in Sachen Sexualität verstoßen worden sei, so schwerwiegend dies auch sei. Schockiert sei man in der kirchlichen und außerkirchlichen Öffentlichkeit, weil in diesen Fällen das *Vertrauensverhältnis zwischen Pfarrer und Pfarreimitglied, zwischen Priester und Kind, Lehrer und Student, Berater und Ratsuchendem* mißbraucht worden sei: „Opfer, ihre Familien und Bekannte fühlen sich durch diejenigen betrogen, denen sie vertraut haben und die ihnen als Autoritätspersonen ge-

genüberstanden. Und ihre Hilfeschreie als Betrogene und Mißbrauchte wurden von manchen amtlichen Vertretern der Kirche nicht gehört, bzw. die Betroffenen hatten den Eindruck, sie würden nicht gehört" (Origins, 1.7.93, 104f.). Von den Opfern und ihren Beauftragten wurde darüber hinaus vielfach kritisiert, daß in der Vergangenheit die Täter nicht selten lediglich auf eine andere Pfarrstelle versetzt wurden, und die amtliche Kirche so glaubte, der Situation ausreichend Rechnung getragen zu haben. Letzteres wird auch unter den Bischöfen inzwischen als *verhängnisvoller Fehler* betrachtet (vgl. America, 3.7.93).

Ein offenerer Umgang mit dem Problem

Die Schwierigkeit der US-Bischöfe besteht indes gegenwärtig nicht nur darin, in ausreichendem Maße *helfend* – in bezug auf das Schicksal der Opfer –, *aufklärend* – was die Offenlegung der strafrechtlich relevanten Vorgänge angeht – und *präventiv* zu wirken und Versäumtes nachzuholen. Sie sind zuallererst bemüht, den verbreiteten Verdacht zu widerlegen, in gewisser Weise mit den Tätern unter einer Decke zu stecken bzw. das Problem nicht wirklich ernst zu nehmen. Wiederholt wehrten sich US-Bischöfe in z.T. ausgesprochen scharfen Worten gegen Versuche, ihnen *Mitwisserschaft* bzw. *Duldsamkeit* zu unterstellen.

Erschwerend kommt hinzu, daß sich diese Vorgänge unter den Augen einer *Medienöffentlichkeit* abspielen, deren Rolle mit dem berechtigten Interesse an Information und Transparenz nur unzulänglich beschrieben wäre. Die Bischöfe stehen dabei vor der Schwierigkeit, daß ihnen Kritik an der Rolle der Massenmedien nur allzu leicht als Versuch ausgelegt wird, *Öffentlichkeit, Aufklärung und Ursachenforschung ver- oder wenigstens behindern zu wollen.*

Ein Ordensmann sprach vor der Vollversammlung der Bischofskonferenz vom „Terror der Talk-Shows". Die Opfer würden dadurch ein weiteres Mal mißbraucht. Der Bischof von Providence (Rhode Island), *Louis Gelineau*, geißelte „böswillige und falsche Anschuldigungen, die das Leben eines Priesters runieren können". Man lebe offenbar in einer Zeit, in der diese Männer *so lange als schuldig gelten würden, wie nicht ihre Unschuld erwiesen sei.* Dies könne eine zerstörerische Wirkung auf den priesterlichen Dienst und auf die Jugend haben (vgl. Origins, 1.7.93, S. 112). Daß obendrein auch die Rolle, die manche Opfer und ihre Vertreter spielen, nicht über jeden Zweifel erhaben sein müssen, zeigte sich unlängst beim spektakulären *Zusammenbruch einer Anklage* wegen Pädophilie gegen den Bischof von Davenport (Iowa), *Gerard O'Keefe.*

Zu Entwarnung gibt es indes keinerlei Anlaß. In den von der genannten Arbeitsgruppe bei der jüngsten Vollversammlung der Bischofskonferenz vorgelegten Empfehlungen wurden u.a. „konkrete und direkte Hilfen für die Opfer" angemahnt, ein insgesamt „offener Umgang" mit dem Gesamtproblem, entschiedenere Bemühungen um die „psychologische und spirituelle Gesundheit des Klerus". Man sprach sich für „standardisierte und verbesserte Methoden bei der Auswahl von Priesteramtskandidaten und Kandidaten für den Ordensberuf" aus, um so – wie es der bereits zitierte Ordensmann nannte – ein unkontrolliertes Wechseln von einem Priesterseminar zu einem anderen („seminary ‚hopping'") derjenigen zu verhindern, die an einem Ort aus welchen Gründen auch immer nicht angenommen wurden. Die Arbeitsgruppe zeigte sich besorgt, die Diözesen und Ordensgemeinschaften könnten sich unter dem Druck sinkender Bewerberzahlen bereit finden, *weniger qualifizierte Kandidaten zu akzeptieren.*

Was den weiteren beruflichen Einsatz von Priestern angeht, die des sexuellen Mißbrauchs von Kindern überführt wurden, spricht man sich sowohl gegen einen Ausschluß von jeder weiteren Verwendung im priesterlichen Dienst, als auch gegen einen weithin uneingeschränkten Einsatz aus. Ausgeschlossen bleiben solle in jedem Fall ein Amt, das den Umgang mit Kindern erforderlich mache.

In der öffentlichen Diskussion spielt darüber hinaus die Frage eine wichtige Rolle, inwieweit bei der Pädophilie unter Priestern der Zölibat und das kirchliche Umfeld ursächlich oder auch nur begünstigend eine Rolle spielen. Der Priester und Religionssoziologe *Andrew Greeley* nannte es eine „unannehmbare antikatholische Scheinheiligkeit", die Ursache für die Pädophilie unter Priestern im Zölibat zu suchen: „Der Zölibat könnte als Ursache für die Pädophilie dann und nur dann angesehen werden, wenn diese nicht auch ein Problem unter Männern wäre, die in anderen Berufen Zugang zu Kindern hätten. Pädophile sind mehrheitlich verheiratete Männer" (Newsweek, a.a.O.).

Entlassung per Dekret oder Gerichtsverfahren ?

Die kanadischen Bischöfe gingen vor Jahresfrist in ihrer Selbstkritik noch ein Stück weiter, indem sie einen gewissen – wenn auch nicht im eigentlichen Sinn ursächlichen – Zusammenhang zwischen einem bestimmten Kirchenbild und der Begünstigung von Pädophilie sahen: „Ein Typ von kirchlichem Leben, in dem Priester ihr Amt wahrnehmen, als beinhalte dies eine unanfechtbare Macht, trägt zur Schaffung eines Umfeldes bei, in dem sexueller Mißbrauch von Kindern begangen, auch fortgesetzt begangen werden kann" (vgl. Origins, 25.6.92, S. 106).

Ein Aspekt eigener Art sind demgegenüber die Auseinandersetzungen, die gegenwärtig die amerikanischen Bischöfe und den Apostolischen Stuhl miteinander im Zusammenhang mit den Pädophiliefällen austragen. Aufgrund der Rechtslage in den Vereinigten Staaten sehen sich die US-Bischöfe äußerst kostspieligen Schadensersatzforderungen gegenüber. Erleichterung versprechen sie sich in dieser Situation von einer flexibleren Handhabung der Kirchenstrafe der Entlassung aus dem

Klerikerstand bei Vergehen dieser Art (Can. 1395 Absatz 2). Die Bischöfe möchten nicht den zeitraubenden Weg eines Gerichtsverfahrens gehen müssen, sondern die Strafe durch außergerichtliche Verwaltungsdekrete verhängen können. Dem steht jedoch die ausdrückliche Bestimmung in Can. 1342 Absatz 2 entgegen, daß „Strafen für immer nicht durch Dekret verhängt" werden können.

Jüngstes Ergebnis ihres Drängens in Rom ist die Einsetzung einer paritätisch aus Vatikan- und Vertretern der US-Kirche besetzten Kommission durch den Papst (vgl. HK, August 1993, 429). Rom hat sich bisher einer Änderung wegen der weitreichenden Folgen einer Rückversetzung in den Laienstand für die betroffenen Priester widersetzt. Die Aussichten, daß der Apostolische Stuhl in der Sache nachgibt, sind allem Anschein nach eher gering. Ob tatsächlich nur eine Änderung des Kirchenrechts die der US-Kirche drohenden finanziellen Forderungen abwenden kann, ist weiterhin strittig. *K. N.*

Kein Abgrund von Verrat

Katholische Kirche und Stasi in der DDR

Auch die katholische Kirche in den neuen Bundesländern hat ihr Stasi-Problem: Es gab Priester, die mit dem Ministerium für Staatssicherheit der DDR zusammenarbeiteten, sei es als offizielle kirchliche Gesprächsbeauftragte oder als „Inoffizielle Mitarbeiter". Seit Anfang 1993 ist eine von den ostdeutschen Bischöfen eingesetzte Kommission dabei, das Thema Stasi und katholische Kirche zu untersuchen, bei dem es durchaus noch einigen Klärungsbedarf gibt. Norbert Zonker, KNA-Redakteur in Berlin, gibt im folgenden Beitrag einen Überblick zum derzeitigen Erkenntnisstand.

Das Ausmaß der Aktivitäten des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) der DDR im Blick auf die katholische Kirche ist von den Bischöfen zunächst unterschätzt worden. Diesen Schluß legt die Tatsache nahe, daß die Arbeitsgemeinschaft der ostdeutschen Bischöfe es erst Anfang diesen Jahres für nötig hielt, eine Kommission einzusetzen, die sich der Aufarbeitung dieses Teils der Vergangenheit widmen soll. Als 1991/92 die Stasi-Diskussion in der evangelischen Kirche in Gang kam, wurde unter Katholiken vielfach noch die Hoffnung gehegt, ihre Kirche sei wegen der geringeren Größe und weitgehend durchgehaltener politischer Abstinenz einerseits und ihrer hierarchischen Ordnung andererseits für die Stasi weniger interessant und auch weniger anfällig gewesen.

Spätestens nach Erscheinen des Ende 1991 von *Gerhard Besier* und *Stephan Wolf* herausgegebenen Buches „‚Pfarrer, Christen und Katholiken'. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen" (vgl. HK, Februar 1992, 60) war klar, daß es auch in der katholischen Kirche nach den Plänen und Berichten der Hauptabteilung XX/4 des MfS zahlreiche „Inoffizielle Mitarbeiter" (IM) in teilweise hochrangiger Position gegeben hat. Die Aufrufe der katholischen Bischöfe an die Priester und Laien-Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, ihre Stasi-Kontakte zu offenbaren, stießen jedoch auf geringe Resonanz. Bischof *Joachim Reinelt* von Dresden-Meißen war der erste katholische Bischof, der nach Hinweisen aus der sogenannten Gauck-Behörde im vergangenen Jahr eine Regelüberprüfung der Mitarbeiter seines Bistums anordnete. Mittlerweile hat sich auch der Bischof von Berlin, Kardinal *Georg Sterzinsky,* bei 68 leitenden Mitarbeitern mit deren Einverständnis für eine Überprüfung entschieden. Die anderen Bischöfe blieben bei ihrer Linie, erst bei konkretem Verdacht eine Überprüfung einzuleiten.

Bei Priestern wurde öfters auf eine Verpflichtungserklärung verzichtet

Die von den Bischöfen eingesetzte Kommission unter Leitung von Prälat *Dieter Grande* (Dresden), deren Arbeitsauftrag sich nicht auf das MfS beschränkt, sondern dessen Aktivitäten in den Kontext der „Tätigkeit der staatlichen und politischen Organisationen" einordnet, hat Anfang Juni eine erste Übersicht zur Stasi-Zusammenarbeit vorgelegt. Demnach hatten 16 Priester und ein Diakon Kontakte zum MfS, wobei drei Gruppen zu unterscheiden seien: offiziell von ihren Bischöfen zu Gesprächen Beauftragte (drei Fälle) – bei diesen handele es sich nach Einschätzung der Kirche nicht um Stasi-Zuträger –, Personen, die eine Verpflichtungserklärung unterzeichnet haben (fünf Fälle), sowie „Abgeschöpfte", die sich zwar nicht zur Mitarbeit verpflichteten, aber unautorisiert Gespräche mit MfS-Vertretern führten (neun Fälle). Außerdem wurde der Fall einer „Hauptamtlichen Inoffiziellen Mitarbeiterin" bekannt, die von der Stasi ins Bischöfliche Ordinariat in Dresden eingeschleust wurde und die mittlerweile aus dem kirchlichen Dienst ausgeschieden ist. Bei den katholischen

Laien ist bisher ein IM-Fall im Kolpingwerk des Bistums Berlin bekannt geworden. Über einzelne Stasi-Fälle in westdeutschen Bistümern wurden noch keine Statistiken veröffentlicht.

Daß diese – erklärtermaßen unvollständige – Liste ergänzt werden muß, zeigten Presseberichte und die in der ARD ausgestrahlte Sendung „Verräter im schwarzen Rock", in der weitere acht Priester der Stasi-Tätigkeit beschuldigt wurden. Deutlich wurde dabei auch, daß das von der kirchlichen Kommission erstellte Raster erweitert werden muß: Die vom WDR-Autor *Heribert Schwan* genannten beiden Ordensoberen gehören in eine eigene Kategorie, und es ist nach gegenwärtigem Kenntnisstand offen, ob alle genannten Gesprächsbeauftragten ihren Auftrag nicht überschritten haben, wie es Bischof Reinelt den beiden zu seinem Bistum gehörenden Beauftragten, Propst *Günter Hanisch* (Leipzig) und Prälat *Othmar Faber* (Dresden), ausdrücklich bescheinigte. Gegen die Behauptung Schwans, sie seien IM der Stasi gewesen, wehren sich mit juristischen Schritten Hanisch sowie der ehemalige Sekretär der Berliner Bischofskonferenz, Prälat *Josef Michelfeit.*

Auch ohne apologetische Absichten wird man sagen können, daß eine pauschale Einstufung aller dieser von der Stasi als IM registrierten Geistlichen als „Verräter" wenig sachgemäß ist. Zu Recht bestehen die Bischöfe auf einer genauen *Einzelfallprüfung,* die freilich durch die Tatsache erschwert wird, daß in einigen Fällen im Dezember 1989 auf Anordnung der „Führungsoffiziere" die Personal- und Berichtsakten vernichtet worden sind. In diesen Fällen muß versucht werden, mit Hilfe von Funden aus anderen Aktenbeständen (etwa Opferakten, zusammenfassenden „Informationen" oder Einsatzplänen) ein Bild von den Inhalten der Gespräche zu gewinnen. In allen Fällen sind außerdem kirchliche Akten – soweit vorhanden – und Zeugen heranzuziehen, um die Berichte der Stasi-Offiziere einordnen zu können.
In *dienstrechtlicher* Hinsicht haben vor allem diejenigen Geistlichen eine schwerwiegende Verfehlung begangen, die eine *Verpflichtungserklärung für die Stasi* unterschrieben haben. Bei einigen Betroffenen sind von den zuständigen Bischöfen Disziplinarmaßnahmen (Strafversetzungen oder Beurlaubungen) verhängt worden, bei anderen ist die Prüfung noch im Gange. Allerdings verzichtete das MfS bei Priestern öfter auf eine förmliche Verpflichtungserklärung. In den Akten taucht mehrfach folgende, individuell leicht variierte Formel auf: „Auf der Grundlage der bisherigen Erkenntnisse aus der Zusammenarbeit mit leitenden Amtsträgern der Katholischen Kirche sowie den Weisungen des Genossen Minister zur Zusammenarbeit mit IM auf der Linie XX/4 wird mit (Name) kein Werbungsgespräch geführt. Gleichfalls erfolgt keine schriftliche Verpflichtung. Es ist vorgesehen, mit dem (Name) regelmäßig Gespräche zu führen mit dem Ziel: 1. ihn allseitig abzuschöpfen und über ihn 2. Einfluß auf den sorbischen Klerus zu nehmen."
Die auf diese Weise „Abgeschöpften", die sich einer Registrierung als IM nicht bewußt waren und ihren Decknamen nicht kannten, haben gegen eindeutige kirchliche Weisungen verstoßen, wenn sie ihren Bischof nicht über diese Gespräche unterrichteten und damit im Sinne der Stasi die Konspiration wahrten. Auch in diesen Fällen wird geprüft, ob Disziplinarmaßnahmen angebracht sind. In dieser Hinsicht ist der Übergang zu einer weiteren Kategorie fließend, zu Priestern nämlich, die sich nicht im Sinne der Stasi kooperativ zeigten und dennoch ihrer Pflicht zur Unterrichtung des Bischofs nicht nachkamen. Ein Beispiel ist der Fall des in Frankfurt/Oder tätigen Pfarrers *Gotthard Richter,* über den die „Katholische Kirchenzeitung für das Bistum Berlin" berichtete, das MfS habe zunächst erfolglos versucht, ihn als IM zu gewinnen, und ihn später einer „operativen Personenkontrolle" unterzogen. Über die Zahl solcher Fälle liegt noch keine Statistik vor, ebensowenig wie über die (vermutlich nicht kleine) Gruppe derer, die nach Kontaktaufnahmeversuchen durch das MfS weisungsgemäß dem Bischof oder einem Vorgesetzten Bericht erstatteten, was zum Abbruch der Kontakte führte.

Die Rolle der offiziellen Gesprächsbeauftragten

Neben dem disziplinarischen Aspekt spielt für die Bewertung dieser Fälle natürlich der *Inhalt der Gespräche* eine zentrale Rolle. Bisher ist in keinem Fall der Vorwurf erhoben worden, durch die Aktivitäten eines IM aus dem katholischen Klerus seien Personen geschädigt worden. Auch *strafbare Handlungen* stehen bisher nicht zur Debatte. Schwieriger zu beantworten – und bei Seelsorgern kaum weniger bedeutsam – ist die Frage, ob Fälle von Vertrauensbruch vorliegen. Über den 1976 verstorbenen Zisterzienserpater *Gerhard Hälbig* behauptete Schwan in seiner ARD-Sendung unter Berufung auf die Aussage eines „Führungsoffiziers", dieser habe das Beichtgeheimnis gebrochen. In einer Erklärung des Bistums Dresden-Meißen heißt es dazu: „Da Pater Hälbig bekannt war, daß die Verletzung des Beichtgeheimnisses automatisch die Suspension von allen kirchlichen Ämtern bedeutet hätte, bedarf eine so schwerwiegende Anschuldigung gegen einen schon verstorbenen Priester, der sich selbst nicht mehr verteidigen kann, einer anderen Beweisführung als der unscharfen Äußerung eines Führungsoffiziers, der selbstrühmend anmerkt: ‚Außerdem zeugt auch die Wiedergabe eines Beichtgesprächs von besonderer Hochachtung und Vertrauen zu den Vertretern des MfS'." Diese plausibel klingende Schlußfolgerung ist freilich auch noch kein Beweis der Unschuld, sie macht aber hinreichend deutlich, wie schwierig im Einzelfall die Deutung der Stasi-Aufzeichnungen sein kann.

Nach Einschätzung Bischof Reinelts ist der Inhalt der Akten vielfach banal; Gesprächsgegenstand seien oft Dinge gewesen, „die auch in der Kirchenpresse nachzulesen waren", so der Bischof in einem Interview. Allerdings muß es den MfS-Offizieren gar nicht immer darum gegangen sein, etwas Neues zu erfahren. Um die „Bindung" ihrer Gesprächspartner zu

verstärken, mag es ausgereicht haben, wenn diese selbst den Eindruck hatten, Informationen zu übermitteln, die sie eigentlich nicht hätten weitergeben dürfen.
Einen Hinweis darauf enthält eine Passage aus einem von Prälat Grande im April vorgelegten „Zwischenbericht" für das Bistum Dresden-Meißen. Darin heißt es zur „‚Erziehung' des IM": „Besonderer Wert wurde auf die Übergabe kircheninterner Informationen, d. h. Rundschreiben, Handreichungen und Hirtenbriefe gelegt. Man scheute keine Mühe, beim Abzuschöpfenden wenigstens den Einblick in solche Materialien zu erreichen. War dies gelungen, bat man einige Sätze abschreiben zu dürfen, später ganze Seiten. Wurde dies dem IM zuviel, so hoffte man den ganzen Text zu erhalten."

Grundsätzlich zu unterscheiden von den verpflichteten oder abgeschöpften IM sind die *offiziellen Gesprächsbeauftragten* eines Bischofs oder des Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Der Sächsische Landesbeauftragte für die Stasi-Unterlagen, *Fritz Arendt,* wies zu Recht darauf hin, daß die Kirchen in der DDR die einzigen „nicht gleichgeschalteten Institutionen" gewesen seien und es nur bei ihnen offizielle Gespräche mit dem MfS gegeben habe. Zu den Gründen, aus denen die Kirche solche Verhandlungen für nötig gehalten hat – immerhin mit Vertretern eines Ministeriums, eines regulären staatlichen „Organs" –, haben die Bischöfe mehrfach Stellung genommen.

Der Erfurter Bischof *Joachim Wanke* betonte, es sei dabei um Themen gegangen, die „für das Leben der Kirche wichtig und im Einsatz für bedrängte Menschen nützlich erschienen. Dazu gehörte auch die Abwehr von Anwerbungsversuchen des MfS gegenüber Priestern, Theologiestudenten und kirchlichen Mitarbeitern, der Schutz der Arbeit, ja der Existenz kirchlicher Einrichtungen, die Durchsetzung kirchlicher Anliegen, etwa auch im caritativen Bereich. Es ging um Fürsprache für verhaftete, ausgewiesene oder durch Psychoterror bedrängte Menschen, etwa Ausreisewillige. Es ging um Proteste gegen solche ‚Zersetzungsversuche' wie z. B. durch anonyme Briefe an Priester und vieles andere mehr. Es galt, auch im vorhinein sachliche Informationen über kirchliche Aktivitäten und die grundsätzliche Einschätzung der Kirche zu bestimmten Fragen dem MfS so zu vermitteln, daß die von der Kirche beabsichtigte Wirkung auch tatsächlich eintrat bzw. daß andere nicht unter Druck des MfS gerieten. Das Dresdner Katholikentreffen beispielsweise wäre ohne Absicherung durch solche Gespräche mit dem MfS nicht möglich gewesen." Diese Stasikontakte, so resümierte Wanke, „entlasteten die einzelnen Bischöfe vor Ort und halfen, die Einheit der Kirche gegenüber dem damaligen System zu wahren".

Prälat Grande hob hervor, es sei selbstverständlich darum gegangen, daß dabei „qualifizierte Informationen" übermittelt wurden, damit die staatliche Seite nicht zu Fehleinschätzun-

Neu: Die Biographie

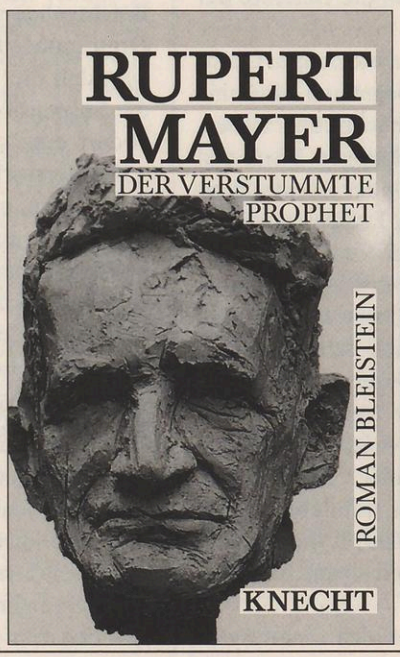
KNECHT

Diese Biographie unterscheidet sich von sämtlichen Versuchen über Rupert Mayer durch die grundlegende Aufarbeitung von Dokumenten: sachlich, kritisch und konsequent wird an einem Lebensbild gearbeitet, das unter frommer Verehrung fast verloren schien.

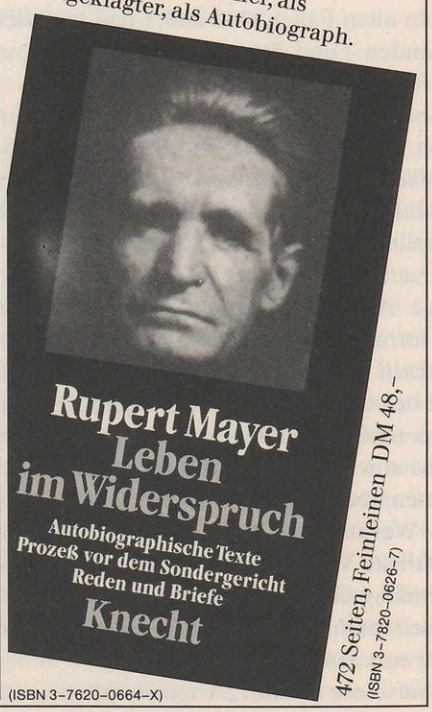
480 Seiten
mit 32 Seiten Bildern,
Feinleinen DM 58,–

Ihr Buchhändler hat's
– schauen Sie
mal rein bei ihm!

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt



In Texten und persönlichen Dokumenten, herausgegeben von Roman Bleistein, kommt Rupert Mayer selbst zu Wort: als Seelsorger, als Redner, als Angeklagter, als Autobiograph.



472 Seiten, Feinleinen DM 48,–
(ISBN 3-7820-0626-7)
(ISBN 3-7620-0664-X)

gen über kirchliche Vorgänge und Vorhaben kommen sollte und daraus womöglich falsche Maßnahmen ableiten würde. Eine wichtige Rolle bei solchen Überlegungen spielte auch die Erkenntnis, daß – jedenfalls seit den 70er Jahren – „keine Entscheidung oder Maßnahme einer staatlichen Stelle ohne Mitwirkung der SED und der Dienststellen des Ministeriums für Staatssicherheit zustande kam", wie es der langjährige kirchenpolitische Beauftragte des Berliner Bischofs und des Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Prälat *Gerhard Lange,* formulierte.

Die Prüfungskommission ist um ihre Aufgabe nicht zu beneiden

Über Einzelheiten von Strategie und Taktik der Gespräche – nicht nur mit dem MfS, sondern auch mit anderen staatlichen Stellen – ist damit aber noch nichts gesagt. Ebenso wie etwa *Manfred Stolpe* als Kirchenpolitiker der evangelischen Kirche hat sich auch die katholische Seite bisher mit Äußerungen darüber zurückgehalten, auf welche Weise bei den Verhandlungspartnern der „Organe" etwas „bewegt" werden konnte – sieht man einmal von Fällen sich überschneidender oder konvergierender Interessen ab, wie etwa der möglichst ohne Aufsehen zu findenden Konfliktlösung bei einer Kirchenbesetzung durch Ausreisewillige. Sicher kann dabei nicht ein geschlossenes, detailliertes Konzept erwartet werden, doch müßten die einer Verhandlungs-„Politik" von Leistung und Gegenleistung zugrundeliegenden Prinzipien erläutert werden können. Dies spielt nicht zuletzt für die Beantwortung der Frage, ob die Gesprächsbeauftragten ihren Auftrag eingehalten oder überschritten haben, eine Rolle.

Nach bisherigem Kenntnisstand ist dies offenbar nicht bei allen Beauftragten so eindeutig zu beantworten wie bei Hanisch und Faber. Der Kölner Erzbischof Kardinal *Joachim Meisner,* zuvor Bischof von Berlin und Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz, hat jedenfalls in einer bewußt offen gehaltenen Stellungnahme zu den jüngsten Vorwürfen gegen die ehemaligen Beauftragten auf eigene Wertungen und Vertrauensbekundungen gegenüber den einzelnen Personen verzichtet und betont, es sei „Sache der Kirche zu prüfen", ob der „Rahmen des Gesprächsauftrags eingehalten" worden sei. Generell betonte Meisner: „Wie das Bistum Berlin bereits im Dezember 1991 öffentlich erklärt hat, waren Prälat Otto Groß von 1967 bis 1974, Prälat Paul Dissemond von 1974 bis 1987 und Prälat Josef Michelfeit von 1987 bis 1989 im Namen, im Auftrag und in Absprache mit dem jeweiligen Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz beziehungsweise Bischofskonferenz zu Verhandlungen mit dem Ministerium für Staatssicherheit beauftragt. Diese Kontakte waren nicht konspirativ. Über die Gespräche wurde der Vorsitzende der Bischofskonferenz jeweils unterrichtet." Da das enge Vertrauensverhältnis Meisners zu Michelfeit bekannt und der Kardinal dem Vernehmen nach bereit ist, bei dem von diesem angestrengten Verfahren dies auch zu bezeugen, läßt sich aus der zurückhaltend formulierten Erklärung im Umkehrschluß folgern, daß der Erzbischof bei Dissemond (und Groß?) durchaus Zweifel hat. Dissemond („IM Peter") hat sich bisher nicht öffentlich zu den Vorwürfen geäußert.

Ohne Kenntnis von Einzelheiten aus den Stasi-Akten lassen sich gleichwohl einige *Kriterien* angeben, nach denen beurteilt werden kann, ob Gesprächsaufträge überschritten worden sind. Dies betrifft zunächst die zeitliche Dauer der Stasi-Kontakte: Begannen und endeten sie mit der Beauftragung? Zweitens ist zu prüfen, ob die zu bestimmten Anlässen überreichten „Präsente" nach Zahl und Wert ungewöhnlich waren, ob Bargeld-Prämien ausgezahlt oder Auszeichnungen verliehen (bisher in keinem Fall ein Vorwurf) wurden. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, daß die Abrechnung einer Summe durch einen Stasi-Offizier nicht schon einen Empfangsbeleg darstellt und daß nicht jedes angenommene „Präsent" den Empfänger belastet. Michelfeit berichtete beispielsweise, daß ihm 1988 im „ersten Routinegespräch nach Weihnachten" ein „propagandistischer Text-Bildband über den Zweiten Weltkrieg, in dem besonders die Rolle der Sowjetunion herausgestellt worden ist", im Wert von 112,80 Mark/DDR gegeben worden sei und daß er Meisner über die Entgegennahme des Buches informiert habe.
Ein drittes Kriterium ist die mögliche Weitergabe von wichtigen, nicht autorisierten innerkirchlichen Informationen an das MfS, die für dieses „operativ" relevant gewesen sein könnten, wie etwa auch Details über Personen. Ein Urteil darüber dürfte im Einzelfall nicht leicht sein, denn zum einen verstand sich die Kirche nicht als konspirative Organisation, die etwas zu verbergen gehabt hätte, zum anderen konnte man davon ausgehen, daß die Stasi an viele Informationen auch durch den Einsatz nachrichtendienstlicher Mittel kommen konnte. Vorwürfe von der Art, „Geheimnisse" wie die Ernennung Meisners zum Bischof von Berlin oder die Wahl Gerhard Schaffrans zum Bischofskonferenz-Vorsitzenden „verraten" oder gar einen „streng geheimen" Brief Meisners an Erich Honecker (!) weitergegeben zu haben, sind albern und sprechen nur gegen den, der sie erhebt. Auch die Vorab-Bekanntgabe etwa von Hirtenbriefen ist völlig unproblematisch.

Was den „Verrat" von kirchenpolitisch wichtigen Entscheidungen betrifft, so ist zu bedenken, daß gerade Groß und Dissemond als langjährige enge Berater ihrer Bischöfe die Kirchenpolitik selbst entscheidend mitgeprägt haben. Verwerflich wäre freilich der – hypothetische – Fall, daß ein Beauftragter versucht hätte, seine eigenen Interessen mit Hilfe seiner Kontakte zur Staatsmacht innerkirchlich durchzusetzen. Ein weiteres Kriterium schließlich ist es, ob ein als IM Registrierter tatsächlich „im Auftrag" des MfS Einfluß auf bestimmte kirchliche Vorgänge genommen hat, wie in den Akten suggeriert. Dabei ist zwischen einer offenen „Beeinflussung" durch Information über die staatlichen Erwartungen und einer manipulativen Einflußnahme zu unterscheiden. Für den Umgang mit den Stasi-Akten generell gilt dabei, daß

sie nach hermeneutischen Grundsätzen differenziert zu interpretieren sind als Texte, die durchgängig von den Interessen und der Wahrnehmung ihrer Verfasser und der Mentalität eines Geheimdienstes geprägt sind.
Die kirchliche Prüfungskommission ist unter diesen Umständen um ihre Aufgabe nicht zu beneiden, denn zur Debatte steht bei den Gesprächsbeauftragten letztlich der ganze Komplex der Beziehungen der katholischen Kirche zum SED-Staat, in dem die Stasi-Kontakte nur ein Teilbereich waren, und sicher nicht immer der wichtigste. Manches holzschnittartige Bild von „der" Kirchenpolitik der katholischen Kirche oder vom „Kirchenpolitiker" *Alfred Bengsch* – dem Vorgesetzten und engen Freund von „IMF Otto" Groß – wird dabei vermutlich durch eine differenziertere Darstellung zu ersetzen sein. Wenig hilfreich ist es jedoch nach dem heutigen Erkenntnisstand, im Gegenzug die Kirche zu einem Ausbund von „Verrätern im schwarzen Rock" zu stilisieren.

Norbert Zonker

Katholiken, Lutheraner, Orthodoxe

Die Situation der Kirchen im Baltikum

Dieser Tage besucht Johannes Paul II. die drei baltischen Republiken Litauen, Lettland und Estland. Vor zwei Jahren haben sie ihre staatliche Unabhängigkeit wiedergewonnen, seither kann sich auch das kirchliche Leben zwischen Klaipėda und Tallinn wieder frei entfalten. Litauen ist von seiner Geschichte her stark katholisch geprägt und war in der Zeit der sowjetischen Herrschaft ein Zentrum kirchlicher Selbstbehauptung. Lettland weist eine größere konfessionelle Vielfalt auf, umfaßt traditionell lutherisch wie katholisch geprägte Regionen. In Estland dominiert die lutherische Kirche.

Die drei baltischen Staaten Litauen, Lettland und Estland stehen in diesen Tagen ganz in Erwartung eines großen und freudigen Ereignisses, des lange erwarteten Papstbesuchs. Johannes Paul II. wird sich vom 4. bis 7. September in Litauen, vom 8. bis 9. September in Lettland und am 10. September in Estland aufhalten. Dabei entsprechen die Besuchsreihenfolge und jeweilige Besuchsdauer der Größe der jeweiligen Länder und ihrem katholischen Bevölkerungsanteil.
In Litauen, mit ca. 3,7 Mio. die bevölkerungsreichste der drei baltischen Republiken, bekennt sich die weit überwiegende Mehrheit der Bevölkerung zum katholischen Glauben: Von den Litauern, die mit knapp 3 Mio. etwa 80 Prozent der Gesamtbevölkerung stellen, sollen sich nach verschiedenen Angaben 80 Prozent der katholischen Kirche zugehörig fühlen, von den 258 000 Polen, die mit sieben Prozent die drittstärkste Bevölkerungsgruppe stellen, eher noch mehr. Jedenfalls besuchen, seit dies wieder möglich ist, 61 Prozent der litauischen und 91 Prozent der polnischen Kinder den katholischen Religionsunterricht in den Schulen. Die Polen leben mehrheitlich im südöstlichen Teil Litauens, auf dem Gebiet der Erzdiözese Vilnius, wo in 68 der insgesamt 93 Kirchen zweisprachige Seelsorge stattfindet und auch polnische Messen gehalten werden. Neben einheimischen polnischen Priestern und Ordensleuten wirken dort auch vier Priester und zwanzig Nonnen, die aus Polen gekommen sind. Gleichermaßen von Litauern und Polen verehrt wird das Marienheiligtum mit dem Gnadenbild der Gottesmutter im östlichen Stadttor von Vilnius, das die Litauer *„Aušros vartai"* („Tor der Morgenröte"), die Polen *„Ostra brama"* („Spitzes Tor") nennen. Auch der polnische Papst wird gleich am ersten Tag seines Aufenthalts in Litauen die Gnadenkapelle am Tor der Morgenröte besuchen.

Kirche und Staat in Litauen

Von Šiauliai reist der Papst dann nach Šiluva, einem kleinen Städtchen mit etwa 1000 Einwohnern westlich von Kaunas, wo sich ein Gnadenbild der Gottesmutter befindet, das von Papst Pius VI. 1775 offiziell als wundertätig anerkannt wurde. An diesen Ort knüpfen sich seit dem Beginn des 17. Jh.s Berichte von Erscheinungen der Gottesmutter mit dem Jesuskind, er ist von alters her ein beliebter Wallfahrtsort, den auch während des Sowjetregimes trotz behördlicher Behinderungen alljährlich Zehntausende von Pilgern besuchten.

Die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat in Litauen haben sich auch durch den etwas überraschenden Wahlsieg der Exkommunisten unter *Algirdas Brazauskas* bei den Parlamentswahlen und anschließend auch bei den Präsidentschaftswahlen im Frühjahr 1993 nicht nachhaltig verschlechtert, wenngleich ein Hirtenbrief der Bischöfe vor den Wahlen und das entschiedene Eintreten einzelner Kirchenvertreter für die jetzige Opposition und ihren Präsidentschaftskandidaten *Stasys Lozoraitis* bei der „Demokratischen Arbeitspartei" wohl einige Verärgerung ausgelöst hatten. Vor allem der welt-

kirchlich und diplomatisch erfahrene Erzbischof Bačkis von Vilnius hat sich sichtlich bemüht, kein weiteres Öl ins Feuer zu gießen. Jedenfalls erklärte er direkt nach dem Wahlsieg von Brazauskas, daß sich daraus für die Kirche keinerlei Probleme ergäben. Wenn auch im Vorfeld der Wahlen einige Priester und kirchliche Gruppen sich ausdrücklich für den Gegenkandidaten Lozoraitis ausgesprochen hätten, habe die Kirche als solche nicht Stellung bezogen. Er selbst habe wiederholt die Meldungen einiger Zeitungen dementiert, daß Lozoraitis der „Kandidat des Vatikan" sei. Der neugewählte Präsident seinerseits beeilte sich zu versichern, der bevorstehende Papstbesuch sei „sehr bedeutsam für die junge Demokratie", und drückte die Hoffnung aus, daß er zu einer neuen moralischen Bewußtseinsbildung beitragen möge.
In der kirchlichen Struktur und Besetzung der Bischofsstühle haben sich in letzter Zeit keine Änderungen ergeben. Genauere Informationen liegen jetzt über das Wiederaufblühen der männlichen wie weiblichen Ordensgemeinschaften in Litauen vor. Die litauisch-lettische Provinz der Jesuiten zählt 90 Mitglieder, von denen 40 im Ausland tätig sind. Niederlassungen in Litauen bestehen in Vilnius, Kaunas, Šiauliai, Klaipėda (Memel) und Biržai. Im Episkopat sind sie durch Weihbischof *Sigitas Tamkevičius* vertreten. Sie sind u. a. im Priesterseminar von Kaunas und in einem 1991 wiederrichteten Gymnasium tätig. Den *Marianisten* gehören in Litauen u. a. Kardinal *Vincentas Sladkevičius* (Erzbischof von Kaunas und Vorsitzender der Litauischen Bischofskonferenz) und Bischof *Juozas Žemaitis* von Vilkaviškis an. Niederlassungen bestehen in Kaunas, Marijampolė, Panevėžys und Ukmergė. Insgesamt zählt die litauische Ordensprovinz 38 Mitglieder, darunter drei Novizen.

Die *Franziskaner* haben 5 Mitglieder in Litauen. Der Exilzweig der litauischen Franziskaner befindet sich in Übersee, ebenso die Provinzleitung und das Noviziat (1991 wurden 10 Novizen aus Litauen in die USA geschickt). Die vollständige Rückkehr in die Heimat ist im Prinzip beschlossen, soll jedoch erst nach einer Übergangszeit stattfinden; derzeitige Hauptniederlassung in Litauen ist in Kretinga. Die *Salesianer* verfügen über acht Patres, zwei Brüder und vier Novizen in Litauen sowie 16 Patres und drei Brüder im Ausland. Ihr Zentrum in Litauen ist das Don-Bosco-Institut in Kaunas.

Die *„Kongregation der Schwestern des Hl. Kasimir"* (gegr. 1907 in Chicago), die erst im Herbst 1992 ihre Niederlassung bei Kaunas zurückerhalten hat, zählt 80 Nonnen, je zwei Novizinnen, Postulantinnen und Neueingetretene. Die *„Schwestern der Anbetung Jesu in der Eucharistie"* (gegr. 1947 von dem Jesuitenpater F. Masilionis) standen von Anfang an im Zeichen der Verfolgung und beteiligten sich als Einzelgängerinnen oder in Kleingruppen sehr aktiv am Überlebenskampf der Kirche. Sie standen in engem Kontakt mit dem Laienverband „Freunde der Eucharistie" und waren aktive Verbreiterinnen der Untergrundzeitschrift „Chronik der Litauischen Katholischen Kirche" und religiöser Literatur. Viele von ihnen gingen auch als Katechetinnen und Gemeindehelferinnen in die katholische Diaspora der (ehemaligen) UdSSR. Jetzt, bei der Neuformation, sind 95 Schwestern, darunter acht Novizinnen, der Kongregation offiziell beigetreten.
Die *„Armen Schwestern von der Unbefleckten Empfängnis"*, gegr. von dem 1987 seliggesprochenen litauischen Bischof J. Matulaitis, zählen in der Heimat 96 Schwestern, drei Novizinnen und sechs Postulantinnen. Sie sind vor allem in der caritativen Arbeit tätig, ihnen gehört auch die Initiatorin und Generalsekretärin der litauischen Caritas, *Albina Pajarskaitė*, an. Die *„Kongregation der Dienerinnen der Unbefleckten Jungfrau Maria"*, entstanden 1978 in Polen mit einer litauischen Provinz seit 1923, umfaßt 127 Schwestern (davon fast die Hälfte über 70 Jahre alt), zwei Novizinnen, fünf Postulantinnen und neun Neueingetretene. Die *„Franziskanerinnen des Heilands Jesu"* zählen insgesamt 45 Schwestern; die *Benediktinerinnen* (bereits seit 1926 in Kaunas tätig) 48 Schwestern, je drei Novizinnen und Neueingetretene; die *„Katholische Frauengesellschaft für Kultur"* („Kulturistinnen"), gegründet 1926, ist hauptsächlich in Erziehungs- und Bildungsaufgaben tätig: 49 Schwestern, je drei Novizinnen, Postulantinnen und Neueingetretene. Die *„Kongregation der Heiligen Katharina"* zählt 56 Mitglieder, darunter vier Novizinnen. Schließlich hat sich in Kretinga einer der jüngsten Frauenorden, der der *Schwestern von Mutter Teresa,* niedergelassen.

Angesichts der Dominanz der Katholiken in Litauen spielen die *Lutheraner,* die nur etwa ein Prozent der Bevölkerung stellen, nur eine marginale Rolle. Von 80 evangelischen Gemeinden in der Vorkriegszeit, die von ebenso vielen Pastoren betreut wurden, sind nur noch 43 Gemeinden geblieben, die von dem 78jährigen Bischof *Jonas Kalvanas* und neun Pfarrern betreut werden. 1992 wurde an der Universität von Klaipėda ein Zentrum für Evangelische Theologie gegründet, an dem zehn Studentinnen und zwei Studenten studieren.
Ähnliches gilt für die *Orthodoxen,* denen in Litauen praktisch ausschließlich Russen angehören. Zwar stellen die Russen fast zehn Prozent der Bevölkerung des Landes, doch bilden die Gläubigen unter ihnen nur eine kleine Minderheit. Ihr Bischof ist der auch bei den Katholiken und in kirchenfremden Kreisen hoch geachtete Bischof *Chrizostom.* In Vilnius bestehen zwei orthodoxe Klöster. Neben den 45 orthodoxen Gemeinden wurden 1991 in Litauen noch 51 Gemeinden der *Altgläubigen* gezählt, so daß diese unter der russischen Bevölkerung des Landes relativ stark vertreten zu sein scheinen.

Lettlands Lutheraner in einer innerkirchlichen Zerreißprobe

Lettland, mit 2,7 Mio. Einwohnern die zweitgrößte der drei baltischen Republiken, weist die größte konfessionelle Vielfalt unter ihnen auf. Zum 1. Januar 1993 waren von der Regierung des Landes insgesamt 767 Kirchengemeinden registriert, und zwar: 282 lutherische, 190 katholische, 94 orthodoxe, 54 altgläubige, 68 baptistische, 33 adventistische, 34 pfingstleri-

sche, 2 unierte und 10 kleine protestantische Gemeinden. Die neuesten Zahlen, vom Juli 1993, nannte kürzlich der Direktor des Regierungsdepartements für Religionsangelegenheiten, *Arnolds Kublinskis:* Danach hat sich die Gesamtzahl der offiziell registrierten Gemeinden auf 851 erhöht, wovon 290 auf die ev.-lutherische, 191 auf die römisch-katholische und 102 auf die orthodoxe Kirche entfallen. Das Regierungsdepartement verfügt nicht über Angaben zur Zahl der Gemeindemitglieder, aber es gibt bekannt, daß 1992 in den katholischen, lutherischen, orthodoxen und altgläubigen Kirchen insgesamt 29344 Neugeborene getauft wurden, was 92 Prozent der Geburten des Jahres 1992 entspricht. Die meisten Kinder wurden in den lutherischen Kirchen getauft (13293), es folgten die katholischen (9821) und die orthodoxen (5307). Kirchlich getraut wurden 1992 insgesamt 4975 Paare, das entsprach 26 Prozent der staatlich registrierten Eheschließungen. Katholisch wurden dabei 2783 Paare getraut, evang.-lutherisch 1578 Paare, orthodox 453. Ein kirchliches Begräbnis erhielten insgesamt 9993 Menschen, was 28 Prozent der Sterbefälle dieses Jahres entsprach. Die meisten Beerdigungen wurden dabei von katholischen Priestern gehalten (5240), nur 2013 von lutherischen und 1561 von orthodoxen Geistlichen.

Diese Zahlen sind ein weiteres Indiz dafür, daß in Lettland inzwischen die Katholiken nach der Anzahl der Gläubigen die Lutheraner nicht nur eingeholt, sondern vielleicht sogar schon überholt haben. Der Hauptgrund hierfür ist der erschreckende Rückgang der Mitglieder der ev.-luth. Kirchengemeinden, für die die offizielle evangelische Kirchenzeitung *„Svētdienas rīts"* („Sonntagmorgen") fast allwöchentlich neue Beispiele liefert, wenn sie bei ihrer Vorstellung der einzelnen Gemeinden meist die Zahlen von 1938 mit den heutigen konfrontiert, wobei die heutigen Zahlen meist nur fünf bis zehn Prozent der Vorkriegszahlen ausmachen.

Neben diesem beängstigenden Mitgliederschwund steht die Evang.-Luth. Kirche Lettlands noch dazu vor einer *innerkirchlichen Zerreißprobe,* die im Zusammenhang mit der Neubesetzung der Kirchenführung deutlich wurde: Nachdem Erzbischof *Gailītis* am 22. November 1992 tödlich verunglückt war, sollte auf einer Synode am 26. Januar 1993 die Wahl seines Nachfolgers stattfinden. Dabei erhielt der 34jährige Pastor *Jānis Vanags* aus Saldus (Frauenburg) 154, sein Gegenkandidat Propst *Elmārs E. Rozītis* aus Deutschland, Vizepräsident der Lettischen Ev.-Luth. Kirche im Ausland, 145 Stimmen. Dieses Ergebnis wurde von zahlreichen prominenten Kirchenvertretern, vor allem aus den Reihen der Exilkirche, als irregulär bezeichnet. Zum einen wurde eine Überrepräsentation der Laienvertreter gerügt (von den 315 Stimmberechtigten waren 207 Laienvertreter aus Lettland, 73 Pastoren bzw. Pastorinnen und Hilfspastoren bzw. Hilfspastorinnen aus Lettland und 35 stimmberechtigte Gäste der Auslandskirche), zum anderen erhielt Vanags zwar die einfache, nicht aber die laut Kirchensatzung erforderliche absolute Mehrheit – man hatte einfach die neun Stimmenthaltungen so behandelt, als seien diese Stimmen gar nicht abgegeben worden! Schließlich mußte eine Bestimmung der Kirchenverfassung eigens geändert werden, die einen mindestens zehnjährigen Pfarrdienst für den Kandidaten vorschreibt: Jānis Vanags ist erst seit sieben Jahren Pfarrer (er ist erst als Erwachsener der lutherischen Kirche beigetreten und hat sich vor elf Jahren taufen lassen). Seine Kritiker stoßen sich aber vor allem auch an seiner kategorischen Ablehnung der *Frauenordination,* die in der Ev.-Luth. Kirche Lettlands seit langem geübt wird. Seine Anhänger hingegen befürchten eine „Okkupierung" der lettländischen Kirche durch die Auslandskirche, die in ihren Augen vom westlichen Liberalismus angekränkelt ist. Der in der Presse erbittert ausgefochtene Streit dauert an. Der derzeitige Stand der Dinge ist der, daß Vanags auf den erzbischöflichen Titel verzichtet hat und sich als „Bischof" bezeichnet; man geht jetzt davon aus, daß die seit dem Tod von Erzbischof *Arnolds Lūsis* am 4. Januar 1993 führungslose Auslandskirche jetzt ebenfalls nur einen „Bischof" (nicht „Erzbischof") wählen wird und dann auf einer zukünftigen „Großsynode" ein gemeinsamer „Erzbischof" für beide Kirchen gewählt werden soll.

Die Frage der Frauenordination ist vor allem angesichts des nach wie vor bestehenden Mangels an Seelsorgern in der Ev.-Luth. Kirche Lettlands von drängender Bedeutung: Nach dem Kirchenkalender für das Jahr 1992 verfügt die Ev.-Luth. Kirche in Lettland derzeit über 19 Pröpste, 10 emeritierte Pastoren (davon 2 weiblich), 32 Pastoren und 4 Pastorinnen, 44 Hilfspastoren und 3 Hilfspastorinnen sowie einen emeritierten Hilfspastor, zusammen also 113 Seelsorger, die von 16 männlichen und 3 weiblichen Theologiestudenten im Gemeindedienst verstärkt werden. An der Theologischen Fakultät der Universität Lettlands haben sich für das neue Studienjahr 44 junge Leute gemeldet.

Die Lage der katholischen und orthodoxen Kirche

Auch die *katholische Kirche* in Lettland leidet unter einem starken Mangel an Seelsorgern. Von ihren insgesamt 99 Priestern müssen einige bis zu fünf Gemeinden betreuen. Im Priesterseminar von Riga ist nunmehr der Übergang von der russischen auf die lettische Unterrichtssprache abgeschlossen, fast alle nichtlettischen Seminaristen haben das Seminar verlassen und sind in andere Seminare übergetreten, die Zahl der Seminaristen ging damit binnen zwei Jahren um die Hälfte zurück (auf nunmehr 46); mit Ausnahme eines Deutschen aus Zentralasien und eines Esten kommen sie nun alle aus Lettland. Die Umstellung auf die Muttersprache wird auf Dauer sehr zur Verbesserung der Ausbildung beitragen, zumal zahlreiche qualifizierte lettische Theologen aus dem westlichen Ausland als Lehrkräfte gewonnen werden konnten.
Die lettische Kirche hat derzeit nur noch drei Bischöfe, denn während des Ad-limina-Besuchs der lettischen Bischöfe in Rom erlag Weihbischof *Vilhelms Ņukšs* am 27. Februar 1993 im Alter von 55 Jahren einem Herzschlag. Am 15. März wurde

er in seiner lettischen Heimat, auf dem Kirchhof der St.-Franziskus-Kirche in Riga, beigesetzt. Die Franziskuskirche liegt unmittelbar neben dem Priesterseminar, in dem der 1964 zum Priester geweihte und 1987 zum Bischof konsekrierte Professor bis zu seiner Ersetzung durch *Andris Marija Jerumanis* als Rektor tätig war.

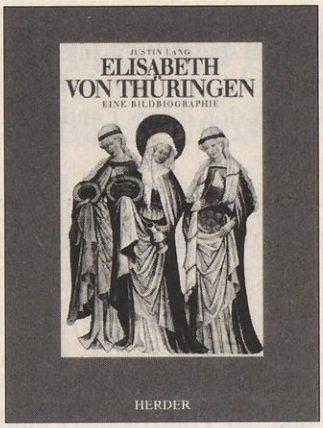
Der Bischofssitz der zweiten lettischen Diözese neben Riga, des das historische Gebiet Kurlands umfassenden Suffraganbistums Liepāja, wurde von der Hafenstadt Liepāja (Libau) in die alte Hauptstadt Kurlands nach Jelgava (Mitau) verlegt, was viele Vorteile mit sich bringt: Statt im äußersten Westen liegt die Residenz von Bischof *Jānis Bulis* nun in der Mitte der Diözese, nur rund 60 km von der Metropolie Riga entfernt. Möglicherweise folgt man im Vatikan der Anregung von Erzbischof Jānis Pujats und schafft in Zukunft für das katholische Lettgallen (Latgale) ein eigenes Bistum, indem der Ostteil des Erzbistums Riga als zweites Suffraganbistum von der Metropolie abgetrennt wird; als eventueller neuer Bischofssitz würde sich dabei Rēzekne anbieten.

Strittige Beziehungen zu Moskau

Die *orthodoxe Kirche* in Lettland sieht sich angesichts der Unabhängigkeit des Landes mit dem Problem ihrer Beziehungen zum Moskauer Patriarchat konfrontiert. Die Behörden zögerten mit der Rückerstattung des kirchlichen Eigentums, solange nicht geklärt war, daß nicht das Moskauer Patriarchat, sondern die einheimische Kirche über die Gebäude und Grundstücke verfügen kann. Dies ist wohl der Hauptgrund dafür, daß am 11. August 1992 die Hl. Synode der Russischen Orthodoxen Kirche die Eparchie (Diözese) „Riga und Lettland" für „unabhängig" erklärte und ihren Namen in „Orthodoxe Kirche Lettlands" änderte. Am 11. November 1992 berief Bischof *Alexander* eine Eparchialversammlung des Klerus ein, auf der eine neue Satzung verabschiedet wurde, die die „Orthodoxe Kirche Lettlands" als eine unabhängige Körperschaft des öffentlichen Rechts definiert, gleichzeitig aber die kanonische Bindung an die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats aufrechterhält.

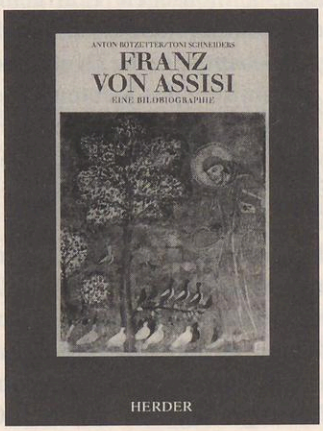
Jedoch haben sich offenbar nicht alle orthodoxen Gemeinden Lettlands mit dieser Form der „Unabhängigkeit" abgefunden. Nach einem Bericht der Moskauer Zeitung *„Moskovskij Komsomolec"* vom 9.2.93 sind einige Gemeinden in die russische orthodoxe Auslandskirche übergetreten, andere haben Kontakt zur lettischen orthodoxen Exilkirche hergestellt, die der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel untersteht. Es handelt sich offenbar, ganz parallel zu den Vorgängen in Estland (s. u.), auch um eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit zwischen den russischen und den lettischen Gläubigen, die auch durch Zugeständnisse in der Frage der Liturgiesprache (in einigen Kirchen werden jetzt wieder, wie bereits in der Zwischenkriegszeit, Gottesdienste in lettischer Sprache abgehalten) nicht so einfach zu lösen sind.

Buchgenuß für Kenner



Ein reich bebilderter Band, der das Leben und Werk der Elisabeth von Thüringen, einer der bedeutendsten Frauen der Gotik, veranschaulicht. In seinem ausführlichen Essay zeichnet Justin Lang nicht nur ihr Leben sorgsam nach, er zeigt sie auch als temperamentvolle, kluge Frau mit kühnen, für ihren Stand revolutionären Ansichten. Ein gelungenes Gesamtbild dieser großen Heiligen.

NEU: 112 Seiten mit ca. 40 Farbbildern
von Helmuth Nils Loose, gebunden,
DM 49,80/ÖS 389,–/SFr 49.80
ISBN 3-451-22992-7



Der populäre Heilige im Spiegel klassischer Darstellungen und zeitgenössischer Texte. In diesem kunstvollen Bildband wird die Welt des Franziskus lebendig. Ein einführender Essay stellt den Heiligen vor und zeigt, welche Bedeutung Franziskus auch heute noch für viele Menschen hat.

NEU: 112 Seiten mit zahlreichen Farbbildern
von Toni Schneiders, gebunden,
DM 49,80/ÖS 389,–/SFr 49.80
ISBN 3-451-23304-5

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Mit seinem eintägigen Besuch in Estland am 10. September zum Abschluß seiner Baltikumreise betritt der Papst ein altes „Marienland": 1202 hatte Papst Innozenz III. das Land der Gottesmutter geweiht, und der Name *„Maarjamaa"* (Marienland) ist aus dem Volksbewußtsein nie verschwunden; dem trägt das Luthertum, das seit dem Erfolg der Reformation vorherrschende Konfession dieses Landes ist, teilweise Rechnung.

Die lutherische Kirche Estlands im Aufschwung

Die kleine Schar der 3000 Katholiken Estlands wird von zwei jungen estnischen Pfarrern in Tallinn (Reval) und in Tartu (Dorpat) betreut. Bald sollen zwei Ordensniederlassungen (der Augustiner und der Franziskaner) hinzukommen. Drei Priesteramtskandidaten aus Estland befinden sich derzeit in der Ausbildung. Auch vier Schwestern der Mutter Teresa sind seit einem Jahr in der Hauptstadt Tallinn tätig. Apostolischer Administrator von Estland ist der Päpstliche Nuntius für die drei baltischen Staaten, Erzbischof *Justor Mullor Garcia.* Das alte Nuntiaturgebäude aus der Zwischenkriegszeit, nach der Besetzung des Landes durch die Sowjetunion von der Presseagentur APN genutzt, ist der katholischen Kirche im Oktober 1992 zurückerstattet worden und in gutem Zustand.

Neben den beiden katholischen Pfarrgemeinden gibt es (1992) in Estland 154 lutheranische Gemeinden, 70 orthodoxe, 11 altgläubige, 60 baptistische, 21 methodistische und 22 Gemeinden der Adventisten des Siebten Tages sowie 19 kleine Gemeinden verschiedener protestantischer Sekten.
Die Estnische Evang.-Luth. Kirche (EELK) hat in den letzten Jahren einen beträchtlichen Aufschwung genommen. Während z. B. im Jahre 1980 nur 172 Taufen, 546 Konfirmationen und 242 kirchliche Trauungen zu verzeichnen waren und die Zahl der aktiven Gemeindeglieder weniger als 50000 betrug, sind von 1988 bis Mitte 1992 in den ev.-luth. Kirchen des Landes 49049 Kinder getauft und 31041 junge Leute konfirmiert worden. Die Zahl der aktiven Gemeindeglieder ist inzwischen auf 70000 gestiegen, mehr als 200000 Esten sind getauft, und eine finnische Erhebung kam zu dem Ergebnis, daß sich heute rund 60 Prozent der Esten (die ihrerseits knapp eine Million der insgesamt 1,6 Mio. Einwohner des Landes stellen) als Anhänger der lutherischen Kirche betrachten.

Die Evang.-Luth. Kirche Estlands hielt am 1. und 2. September 1992 ihre Landessynode ab, bei der alle kirchlichen Ämter, mit Ausnahme des auf Lebenszeit gewählten Erzbischofs, neu besetzt wurden. Zum Stellvertreter von Erzbischof *Kuno Pajula* wurde der 55jährige Propst von Tallinn, *Einar Soone,* wiedergewählt, und ihm wurde der in der neuen Kirchenordnung vorgesehene Titel eines Bischofs verliehen.

Bischof Soone, der am 12. 12. 1992 von Erzbischof Pajula eingesegnet wurde, ist Anfang 1993 auch zum Präsidenten des 1983 gegründeten Kirchenrates gewählt worden, in dem die verschiedenen christlichen Konfessionen des Landes vertreten sind, die Katholiken allerdings nur mit Beobachter-Status. Weiterhin ist Bischof Soone Verhandlungsführer der EELK bei den Gesprächen mit der estnischen luth. Exilkirche, die die Vereinigung beider Kirchen zum Ziel haben. Erzbischof (und Verhandlungsführer) der Exilkirche mit ihren 63 Auslandsgemeinden (vor allem in den USA) ist Erzbischof *Udo Peterson;* die Gespräche finden in Stockholm statt.

An der Theologischen Fakultät der Universität Tartu haben zum Wintersemester 1992/93 32 Theologiestudenten das Studium aufgenommen, die unter 68 Interessenten ausgewählt worden waren. Am Theologischen Institut in Tallinn, in dem die praktische Ausbildung im Vordergrund steht, haben sich 23 Studenten neu immatrikuliert.
Zweitgrößte Konfession in Estland sind die Orthodoxen. Seit der Wiederherstellung der Unabhängigkeit ist es hier zu offenen Spannungen zwischen Bischof *Kornilij* und der Mehrheit der russischen Gläubigen, die für eine Beibehaltung der Anbindung an das Moskauer Patriarchat eintreten, und der Mehrheit der estnischen Gläubigen gekommen, die eine Wiedervereinigung mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel anstrebt, wie sie in der Zwischenkriegszeit nach der damaligen Loslösung vom Moskauer Patriarchat bestanden hatte und von der estnischen orthodoxen Exilkirche beibehalten wurde, wobei auch die Regierung des Landes die vollständige Loslösung der estländischen Orthodoxie von der Moskauer Jurisdiktion eindeutig favorisiert.

Am 29. April 1993 fand im orthodoxen Nonnenkloster Pühtitsa in Kuremäe eine Synode von Weltpriestern, Mönchspriestern und Laien der Estnischen Orthodoxen Kirche statt, an der Patriarch *Aleksij* von Moskau und ganz Rußland (ehemals selbst von 1961–1987 Bischof von Tallinn und Estland) persönlich teilnahm und Bischof Kornilij eine Urkunde überreichte, durch die der Estländischen Orthodoxen Kirche die vollständige Selbständigkeit „in kirchlich-administrativen, kirchlich-wirtschaftlichen, kirchlich-kulturellen und kirchlich-zivilen Angelegenheiten" bei gleichzeitiger Beibehaltung „der kanonischen Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats" verliehen wurde. An dieser Versammlung nahmen 35 Geistliche aus Estland teil, die nach Aussage von Bischof Kornilij „die Mehrheit der orthodoxen Gemeinden Estlands vertraten", so daß er von einer „eparchialen Vollversammlung" sprechen könne. Die gleichzeitig in Tallinn tagende Synode der orthodoxen Exilkirche, an der hauptsächlich Laien teilnahmen und die dem Moskauer Patriarchat jegliche jurisdiktionelle Kompetenz für Estland absprach, bezeichnete der Bischof als „kanonisch ungesetzlich", da ohne seine Erlaubnis abgehalten. Der Streit scheint somit noch lange nicht ausgestanden zu sein und ist ein weiteres Beispiel dafür, daß mit der Wiederherstellung der Unabhängigkeit der baltischen Staaten noch lange nicht alle kirchlichen Probleme in diesen drei Ländern gelöst sind.

Ernst Benz

Das System einer beginnenden Weltregierung stößt an seine Grenzen

Ein Gespräch mit dem Völkerrechtler Christian Tomuschat

Die Situation, in der sich die UNO derzeit befindet, ist symptomatisch für die Lage der internationalen Beziehungen überhaupt. Mit dem Ende der Ost-West-Konfrontation kam vieles in Bewegung, entstanden zahlreiche Erwartungen an eine neue, durch mehr Frieden und Sicherheit gekennzeichnete Qualität dieser Beziehungen. Nicht nur die offensichtliche Überforderung, mit der die UNO in ihrer neuen Rolle und deren massiver Ausweitung zu kämpfen hat, wirkt gegenüber allzu großen Hoffnungen auf den baldigen Weltfrieden überaus ernüchternd. Wie sich diese ambivalente Situation auf das die zwischenstaatlichen Verhältnisse regelnde Rechtssystem auswirkt, darüber sprachen wir mit dem Bonner Völkerrechtler und Mitglied der Völkerrechtskommission der Vereinten Nationen, Christian Tomuschat. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Professor Tomuschat, Verträge und Normen, die das Leben der Staatengemeinschaft regeln oder zumindest regeln sollen, bilden sich im Reflex auf internationale Politik. Welche Auswirkungen hatte das Ende des Kalten Krieges auf die internationalen Rechtsverhältnisse bisher, was kann erwartet werden?

Tomuschat: Bis zum Zusammenbruch des sowjetischen Systems sowie der Ideologie des Kommunismus war das Völkerrecht über Jahrzehnte hinweg in einer deutlichen Krise; zwischen Ost und West gab es keinen Konsens über seine Wertgrundlagen. Bei aller Einigkeit über bestimmte Formulierungen in völkerrechtlichen Verträgen blieb doch immer eine grundlegende Divergenz vor allem in der Bewertung der Menschenrechte. Nachdem die ehemals kommunistischen Staaten ihre Ideologie aufgegeben haben, ist es nun viel leichter, zu einem effizienten Regelwerk zu gelangen.

„Eine neue Einigkeit über den Wert des Weltfriedens"

HK: Wo wird dieser Durchbruch zu neuer Effizienz denn erkennbar?

Tomuschat: Besonders deutlich zeigt sich dies in der heute völlig veränderten Stellung des Sicherheitsrates, der über Jahrzehnte hin gelähmt war. Sobald Klientelinteressen einer der Supermächte betroffen waren, blieben früher alle seine Initiativen blockiert. Aktiv einzugreifen, gelang dem Sicherheitsrat zum ersten Mal im Iran-Irak-Krieg. Den bisherigen Höhepunkt seiner neuen Funktionsfähigkeit bildete aber der Golfkrieg: Die durch den Sicherheitsrat erteilte Ermächtigung an Kuweit und seine Verbündeten wären zu Zeiten des Ost-West-Antagonismus und der massiven Unterstützung des Irak durch die Sowjetunion gar nicht denkbar gewesen.

HK: Aber mit dieser wiedererlangten Fähigkeit zur Initiative wurde noch keine neue Qualität der Rechtsbeziehungen in der Staatengemeinschaft erreicht . . .

Tomuschat: Es hat sich eine neue Einigkeit über den Wert des Weltfriedens und auch über die Bedeutung der Menschenrechte herausgebildet. Diese neue Einigkeit gilt es jetzt zu bewahren, um nicht erneut in Divergenzen hineinzuschlittern. Diese Gefahr besteht, weil die Euphorie des Augenblicks sehr schnell wieder in Enttäuschungen und Frustration umschlagen kann.

HK: Wird der neu gewonnene Spielraum jetzt zunächst einmal zu neuen Verträgen, Regeln und Normen führen oder konzentriert man sich jetzt bei einem insgesamt ausreichenden Regelsystem auf die effektivere Durchsetzung der bereits vorhandenen Vereinbarungen?

Tomuschat: Teilweise erfüllen die bestehenden rechtlichen Normen alle berechtigten Ansprüche. Vor allem auf dem Gebiet der Menschenrechte ist die Normenproduktion schon soweit gegangen, daß man bereits vorsichtig sein muß, den Gedanken des völkerrechtlichen Menschenrechtsschutzes nicht allzusehr zu strapazieren. Hier geht es jetzt darum, vorhandene Normen durchzusetzen. In anderen Bereichen fehlt es jedoch an den ausreichenden rechtlichen Standards zur Beurteilung von Situationen, die das Allgemeininteresse der Menschheit betreffen. Dies gilt beispielsweise für den Komplex Abrüstung. Die großen Verträge, wie etwa der Vertrag über die Nichtverbreitung von Kernwaffen von 1968 oder die neue Chemiewaffenkonvention, sind allesamt Verträge im klassischen Sinne. Das heißt, sie müssen ratifiziert werden. Gerade aber die Staaten, die man gerne unter die Gemeinschaftsdisziplin gestellt hätte, sind nicht bereit, sich dieser zu unterwerfen; bezüglich der Atomwaffen betrifft dies beispielsweise Israel, Indien und Pakistan. Bei der Chemiewaffenkonvention muß noch abgewartet werden, wer sich überhaupt diesem komplexen und sehr wichtigen Regelwerk anschließt.

HK: Heißt das, daß einigen ganz zentralen Problemen mit dem Abschluß völkerrechtlicher Verträge gar nicht beizukommen ist?

Tomuschat: Im Bereich der Abrüstung wird offensichtlich, daß die übliche Rechtsetzung des Völkerrechtes durch Verträge nicht ausreicht. Auf manchen Gebieten ist dies weniger heikel. Auch die großen menschenrechtlichen Instrumente sind Verträge. Aber hier kann meist sehr viel leichter die Behauptung aufgestellt werden, daß bestimmte Regeln auch als Gewohnheitsrecht oder allgemeine Rechtsprinzipien verbindlich seien. Das heißt, es ist möglich, grundlegende Vertragsbestimmungen auch gegenüber Staaten anzuwenden, die sie noch nicht ratifiziert haben. Auf dem Gebiet der Abrüstung geht dies jedoch nicht so einfach, weil es dort in aller Regel sehr präzise Verpflichtungen gibt, die man unmöglich einem Land als Gewohnheitsrecht auferlegen kann. Gerade bezüglich der Abrüstungsregelungen zeigt sich deutlich, daß man, um die zukünftigen Aufgaben bewältigen zu können, eine verstärkte internationale Gesetzgebungsfunktion braucht, die insgesamt noch stark unterentwickelt ist. Teilweise kann diese Lücke durch den Sicherheitsrat geschlossen werden. Ein Beispiel dafür ist das auf der Grundlage einer von ihm verabschiedeten Resolution geschaffene ad-hoc-Strafgericht für Jugoslawien. Dieses Gericht entstand rechtlich zu dem Zeitpunkt, an dem der Sicherheitsrat den Beschluß hierfür faßte.

„Es gibt heute schon ein beeindruckendes Menschenrechtsinstrumentarium"

HK: Beim normalen Gang der Dinge werden solche Institutionen nicht so spontan geschaffen?

Tomuschat: Bei völkerrechtlichen Verträgen muß normalerweise mit einem sehr langen zeitlichen Leidensweg gerechnet werden. Wenn der Vertrag ausgehandelt und unterzeichnet worden ist, beginnt erst das lange Warten auf die Ratifikation durch die Staaten. Außerdem muß eine Mindestanzahl von Ratifikationsurkunden hinterlegt werden. Die Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1966 – der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte und der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte – haben beide rund zehn Jahre gebraucht, bis sie in Kraft treten konnten, nachdem man schon fast zwanzig Jahre gebraucht hatte, um sie auszuarbeiten. Wenn man in der internationalen Gemeinschaft mit ernsthaften Krisensituationen rechnet, dann kann natürlich mit einer solchen Art der Rechtsetzung den auftretenden Gefahren nicht wirksam begegnet werden. Besser zupackende Instrumente sind nötig, die wiederum nur entwickelt und durchgesetzt werden können, wenn alle bedeutenden Mächte auch wirklich damit einverstanden sind. Selbst im Falle von Somalia, wo es noch nicht einmal mehr eine funktionierende Regierung gibt, lassen sich die Regeln der Vereinten Nationen keineswegs ohne weiteres durchsetzen.

HK: Wie kann die neue Einigkeit über die Bedeutung der Menschenrechte über das nur verbale Bekenntnis zum Menschenrechtsschutz hinaus konkret umgesetzt werden? Welche Instrumentarien braucht die internationale Gemeinschaft, um künftig den nach wie vor unzähligen Menschenrechtsverletzung auf der ganzen Welt entgegentreten zu können?

Tomuschat: Es gibt heute schon ein beeindruckendes Instrumentarium, auf der Weltebene beispielsweise das Beschwerdeverfahren beim Menschenrechtsausschuß auf der Grundlage des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte. Dort kann jeder einzelne Beschwerde führen, wenn er glaubt, er sei in einem seiner grundlegenden Menschenrechte verletzt. Damit ist grundsätzlich die Möglichkeit gegeben, nationale Entscheidungen einer internationalen Kontrolle zu unterwerfen. Eine zweite wichtige Kontrollmodalität ist die Diskussion selbst, die in den internationalen Gremien über die Menschenrechtszustände in allen Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen geführt wird: Ein Staat, der Wert darauf legt, respektiert zu werden, sieht sich ungern an der Pranger der internationalen Öffentlichkeit gestellt. Diese Kontrolle stößt natürlich dort an ihre Grenzen, wo Staaten – dies war beispielsweise beim Iran der Fall – an der internationalen Anerkennung überhaupt nichts mehr liegt.

HK: Wo kann die internationale Gemeinschaft angesichts von Menschenrechtsverletztungen noch stärker aktiv werden?

Tomuschat: Über die beiden erstgenannten Kontrollmöglichkeiten hinaus gibt es die sogenannte Tatsachen-Feststellung, ein Verfahren, das in Zukunft sehr viel stärker entwickelt werden sollte. Das effektivste „fact-finding"-Verfahren findet man derzeit in Europa auf der Grundlage der Europäischen Folterkonvention. Nach dieser Konvention verpflichten sich alle Mitgliedstaaten, ihre Gefängnisse oder Anstalten, in denen Menschen gegen ihren Willen festgehalten werden, dem Europäischen „Ausschuß gegen die Folter" zu öffnen, der ad hoc oder nach einem bestimmten Anmeldeverfahren Kontrollen durchführt. Diese Inspektionsverfahren, die gleichzeitig den Kontakt mit den Betroffenen herstellen, sind außerordentlich wirksam. Die entscheidenden Probleme entstehen jedoch dann, wenn irgendwo auf der Welt massive Menschenrechtsverletzungen stattfinden und die internationale Gemeinschaft wie gelähmt zuschaut und nicht bereit ist, aktive Solidarität mit den Betroffenen zu bekunden. Ein Beispiel dafür ist der Sudan: das Menschenrechtsproblem hat dort eine erschütternde Dimension. Die internationale Gemeinschaft, die sich nicht in der Lage sieht einzugreifen, befindet sich hier in einem Dilemma, das sehr schwerwiegende moralische Probleme stellt.

HK: Was bedeutet es denn konkret, aktive Solidarität zu üben? Fallen darunter alle Aktionen, die gemeinhin unter dem Begriff „Humanitäre Intervention" zusammengefaßt werden?

Tomuschat: Aktive Solidarität heißt, nicht nur zu kritisieren, sondern auch konkret Unterstützung zu leisten. Das Kritisie-

ren ist zugegeben sicher einfacher. Aktive Unterstützung beginnt in den alltäglichen Wirtschaftsbeziehungen. Es ist zunächst einmal ganz wichtig, daß die reicheren Staaten versuchen, in geeigneter Weise den jungen Ländern bei der Entwicklung ihrer Systeme, des Wirtschafts-, Sozial- und Erziehungssystems, Hilfe zu leisten. Wenn es zu schwerwiegenden Menschenrechtsverletzungen durch eine Regierung kommt, muß sich die internationale Gemeinschaft die Frage stellen, ob und wie sie eingreifen kann. Sie darf nicht einfach als passiver Beobachter dabei stehen, wohl händeringend, aber letztlich doch ohne jede Initiative. Man hat früher viel von „humanitärer Intervention" gesprochen. Diesem Begriff haftet ein schlechter Klang an, weil er dazu diente, das Eingreifen durch einzelne Staaten zu rechtfertigen. Diese Epoche scheint mir jedoch heute vorbei zu sein. Die Aufgabe, bei massiven Menschenrechtsverletzungen zu intervenieren, obliegt allein der Staatengemeinschaft und nicht einzelnen Staaten.

HK: Bislang haben sich die Staaten allerdings auch ein Eingreifen durch die internationale Gemeinschaft mit dem Hinweis auf die „inneren Angelegenheiten" ihres Landes entschieden verbeten . . .

Tomuschat: Wenn eine Notlage in einem Land gegeben ist, wie das etwa in Somalia und Liberia der Fall ist und die auch für die Situation der Kurden im Irak zutrifft, dann muß der Sicherheitsrat eingreifen. Man sollte dies nicht mehr als eine innere Angelegenheit eines Staates begreifen. Massenmord – ich erinnere an die Jahre 1933 bis 1945 in Deutschland – ist keine innere Angelegenheit eines Staates. Menschenrechte sind heute ein fester Bestandteil des Völkerrechtes. Das Schicksal fremder Menschen geht alle Staaten an – und umgekehrt dürfen sich diese nicht der Verantwortung entziehen. Aber, gehandelt werden muß immer durch die Institutionen der Vereinten Nationen.

HK: Dem Sicherheitsrat und den Vereinten Nationen kommt aber so eine ganz neue Dimension von Verantwortung zu. Wie kann er so weit reichende Initiativen begründen?

Tomuschat: Der Sicherheitsrat hat – so ist es in der UN-Charta festgeschrieben – die Aufgabe, den „Weltfrieden und die internationale Sicherheit" zu wahren. Dabei ist zwar von der Wahrung der Menschenrechte nicht die Rede, und ursprünglich glaubte man auch, die Formel von der Sicherung des Weltfriedens ziele ausschließlich darauf ab, Gewalt zwischen den Staaten zu bekämpfen. Von diesem engen Verständnis der Formel hat sich der Sicherheitsrat aber abgewandt. Er vertritt heute einen sehr viel weiteren Friedensbegriff. In der Resolution zu Somalia stellt er fest, daß die „magnitude of the human suffering" eine Bedrohung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit darstelle. Damit hat er der Formel vom Weltfrieden eine ganz entschiedene Wendung gegeben. Er erklärt sich damit eben auch für Situationen zuständig, von denen keine grenzüberschreitenden Wirkungen ausgehen, in denen allein die Menschen in dem betreffenden Land die Opfer sind. Dies ist ein ganz wichtiger Schritt voran.

HK: Was ist den einzelnen Staat rechtlich erlaubt, wenn er seinen eigenen Beitrag leisten will?

Tomuschat: Auch der einzelne Staat verfügt über rechtlich zulässige und wirksame Mittel. Dies betrifft beispielsweise die deutliche Kritik an Menschenrechtsverletzungen. Auch der Einsatz von wirtschaftlichem Druck ist möglich. Beim jüngsten Putsch in Guatemala, bei dem der frühere Präsident versuchte, alle Instrumentarien des Rechtsstaates auszuschalten, haben die USA, die Bundesrepublik und andere Länder sofort sämtliche Kreditzusagen annulliert, und dies hat tatsächlich dazu geführt, daß der Putsch zusammengebrochen ist. Auf diesem Gebiet ist vieles möglich und zulässig. Die gewaltsame militärische Intervention ist aber nur dem Sicherheitsrat gestattet.

„Die militärische Intervention ist nur dem Sicherheitsrat gestattet"

HK: Dieser gewaltsamen militärischen Form der Intervention und deren Legitimation wird die vielleicht etwas polemische Formel des „Krieges für Menschenrechte" entgegengehalten. Darf wirklich Krieg für Menschenrechte geführt werden?

Tomuschat: Die Formel ist sehr polemisch und hat kein Fundament in den Tatsachen. Die Truppen in Somalia sollen doch keinen Krieg führen, sondern sie sollen nur präsent sein, die Banden entwaffnen, die Versorgung der Bevölkerung sichern und die nötigste Infrastruktur wiederherstellen. Vor allem sollen sie die verfeindeten Kräfte wieder zu politischen Verhandlungen an einen Tisch bringen. Aber ich will nicht ausschließen, daß ein Krieg für die Menschenrechte auch möglich ist, etwa wie der Krieg der Allierten gegen Hitlerdeutschland. Wenn ein Regime sich anmaßt, Millionen von Menschen umzubringen, dann muß die internationale Gemeinschaft auch bereit sein, zur Rettung der Opfer alles in ihrer Kraft Stehende zu tun. Die Möglichkeit des Krieges ist als allerletztes Mittel immer gegeben. Im System der Vereinten Nationen sind soviele checks and balances eingebaut, daß nicht befürchtet werden muß, daß ein Krieg unbegründet und unüberlegt vom Zaun gebrochen wird. Im Gegenteil ist die Gefahr sehr viel größer, daß alles zu langsam geht.

HK: Gibt es denn feste Kriterien dafür, welche Formen der Intervention in den verschiedenen Situationen angemessen sind?

Tomuschat: Ein solcher Katalog mit festen rechtlichen Kriterien existiert bisher noch nicht und muß erst erarbeitet werden. Wir stehen ja erst am Anfang einer Entwicklung. Die sogenannte „Kurdenresolution" (688) unterscheidet sich ja noch grundlegend von der „Somaliaresolution" (794): In der Kurdenresolution wird nur gesagt, daß ein Staat humanitäre Hilfe gestatten muß. Gleichzeitig wurde aber auf die souveränen Rechte des Irak hingewiesen. Ingesamt war diese Resolution

außerordentlich vorsichtig gefaßt. Erst in der Somalia-Resolution wurde der entscheidende Schritt getan, indem man sagte, das Kapitel VII der UNO-Charta wird angewendet, ohne Rücksicht auf die in diesem Land vorhandenen Kräfte. Da es allerdings keine Regierung gab, konnte dort auch kein repräsentativer Wille gebildet werden, so daß quasi eine Art Treuhandregime vorläufiger Art über das Land errichtet werden mußte.

HK: In jedem Fall haben die Vereinten Nationen oder besser hat der Sicherheitsrat eine ungeheure Fülle an Aufgaben. Verfügt er denn auch über die Kompetenzen, die er braucht?

Tomuschat: Durch seine erweiterte Auslegung der Formel von Weltfrieden und internationaler Sicherheit sind die rechtlichen Möglichkeiten geschaffen, um in allen großen Konfliktlagen einzugreifen. Es bleiben sehr wenig Bereiche, die der Sicherheitsrat nicht an sich ziehen könnte. Ein Bereich, in dem die ausreichenden Instrumentarien noch fehlen, ist – wie schon erwähnt – die internationale Gesetzgebung. Bisher hat der Sicherheitsrat noch nicht damit experimentiert, sich auch als „Weltgesetzgeber" zu betätigen und bestimmte Standards etwa für den Komplex Rüstung oder Umweltschutz festzulegen. Der Sicherheitsrat könnte ja durchaus auch den Standpunkt einnehmen, die grundlegenden Umweltschutzfragen beträfen ebenso den Weltfrieden und die internationale Sicherheit. Auf dieser Basis wäre es dann möglich, bestimmte Regeln für ein umweltgerechteres Verhalten der Staaten zu erlassen. Ich halte eine solche Entwicklung für denkbar und wünschenswert.

„Es bleiben wenig Bereiche, die der Sicherheitsrat nicht an sich ziehen könnte"

HK: Von seiten der Dritte-Welt-Länder wird der Sicherheitsrat aufgrund seiner Zusammensetzung immer wieder beargwöhnt. Wohl nicht ganz grundlos wird ihm unterstellt, daß er doch nur die nationalen Interessen der Großmächte und des reichen Nordens im Blick habe. Erhält dieses Mißtrauen mit der gegenwärtigen Machtfülle nicht neue Nahrung?

Tomuschat: Die Legitimität des Sicherheitsrates könnte erheblich gesteigert werden, wenn die Dritte Welt besser vertreten wäre. Ich plädiere auch sehr dafür, daß die Mitgliederzahl des Sicherheitsrates ausgeweitet wird, allerdings beschränkt und sehr vorsichtig. Eine Höchstzahl von Mitgliedern wäre sicher 25, besser wären vielleicht 21. Auch die Mitgliedschaft von Japan und Deutschland ist ausdrücklich zu befürworten. Aber eben auch die von Vertretern der Dritten Welt: Ein künftiger Sicherheitsrat ohne Indien ist kaum vorstellbar.

HK: Die Vielzahl von Aufgaben, die sich die Vereinten Nationen in jüngster Zeit allein auf dem Gebiet der Friedenssicherung oder -durchsetzung aufgeladen haben, wird mehr und mehr kritisiert. Besteht nicht Gefahr, daß sich die UNO maßlos überfordert?

Tomuschat: Das Problem der effektiven Durchsetzung dieser vielen Aufgaben hat zwei Komponenten. Auf der einen Seite müssen die Staaten handeln, denn die Vereinten Nationen sind ja nur ein Organisationsrahmen für die Zusammenarbeit der Staaten. Auf der anderen Seite müssen diese Aktionen zielstrebig vom Sekretariat der Vereinten Nationen umgesetzt werden. In beiden Bereichen aber gibt es offensichtliche Schwächen. Die Staaten überlegen es sich derzeit zehnmal, ehe sie Unterstützung leisten. Und das Sekretariat der Vereinten Nationen scheint vielfach damit überfordert zu sein, die Aktionen effizient zu steuern. Da gibt es offensichtlich noch viele Schwachstellen im Apparat, zuviel Leerlauf, falschen persönlichen Ehrgeiz und kleinliche Intrigen. Entscheidend ist aber der erste Punkt: Ich glaube, die Staaten sind wirklich erschrocken, als sie gesehen haben, was plötzlich auf sie zukommt, wenn sie sich auf den Standpunkt stellen, daß sie eingreifen können und bei schweren Notlagen auch eingreifen müssen. Die Möglichkeiten, sich zu engagieren, scheinen ja unendlich, von Ost-Timor über den Sudan bis Tibet. Und genau hier stößt das System einer beginnenden Weltregierung an die Grenzen seiner Kapazität: Die demokratisch regierten Länder müssen die Entscheidungen zu Hilfsangeboten vor ihrer heimischen Wählerschaft rechtfertigen, und die heimische Wählerschaft ist keineswegs bereit, im Sinne eines sehr abstrakten Gemeinwohles der Weltstaatengemeinschaft das Leben ihrer Soldaten aufs Spiel zu setzen. Wieweit die Solidarität hier wirklich reicht, ist ganz ganz schwer zu sagen.

HK: Aber wenn sich nun die Vereinten Nationen zu diesem sehr viel weiteren Aufgabenfeld bekennen und wachsende Zuständigkeit beanspruchen, müssen dann diese Aufgaben nicht auch mit mehr Entschiedenheit übernommen werden? Wenn sich die UNO-Truppenkontingente in der Weise vorführen lassen müssen, wie dies zum Beispiel in Kambodscha oder auch im ehemaligen Jugoslawien geschieht, verspielen die Vereinten Nationen doch erneut die frisch gewonnene Autorität.

Tomuschat: Ein Mandat, wie es in Jugoslawien erteilt wurde, ist sinnlos. Da macht sich die UNO geradezu zum Komplizen. Natürlich steckt die UNO, wenn sie beispielsweise wie in Jugoslawien die Schutzzonen verteidigen will, als Konfliktpartei mittendrin. Und sicherlich würde ihr ein solches Mandat auch mehr Ressourcen abfordern, als sie vielleicht im Augenblick aufbringen kann. Aber sie wird dies künftig tun müssen. Ein so fauler Kompromiß wie UNPROFOR wird auf Dauer nicht als Modell dienen können.

HK: Mit der Kurdenfrage haben wir bereits eine weitere Facette des Menschenrechtsschutzes angesprochen, das Problem der Minderheiten. Die UNO-Vollversammlung hat im Dezember 1992 eine Deklaration zum Minderheitenschutz verabschiedet. Will sich die UNO nun auch verstärkt um

Gruppenrechte als einer quasi neuen Dimension neben den Individualrechten bemühen?

Tomuschat: Diese Deklaration ist eigentlich ziemlich trivial. Es wird hier nur von Personen gesprochen, die Minderheiten angehören. Minderheiten als solche sind – auch wenn im ersten Kapitel kurz von ihnen die Rede ist – hier gar nicht im Blick. Die Rechte, die dort ausgewiesen sind, sind ausschließlich Rechte der Individuen. Insofern stellt die Deklaration nur eine nähere Ausdeutung des Artikels 27 des internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte dar, der ebenso nur von Personen spricht, die Minderheiten angehören. Grundsätzlich glaube ich nicht, daß man in den Vereinten Nationen mit dem Minderheitenschutz weiterkommt.

„Beim Schutz der Urvölker besteht ein deutlicher Handlungsbedarf"

HK: Die Vereinten Nationen haben 1993 zum „Jahr der indigenen Völker" erklärt, das öffentliche Interesse also auf eine ganz besonders gefährdete Untergruppe von Minderheiten zu lenken versucht. Werden sie damit Erfolg haben?

Tomuschat: Derzeit wird bei den Vereinten Nationen versucht, eine Erklärung zu erarbeiten. Die bisherigen Texte sind sehr kühn und gehen weit über den Text des genannten Artikels 27 hinaus. Sie sprechen sogar von einem Selbstbestimmungsrecht dieser Ureinwohner. Ob diese Bemühungen mit großer politischer Unterstützung rechnen können, muß man allerdings mit einem großen Fragzeichen versehen. Ich habe eher den Eindruck, daß die hier involvierten Staaten – dies betrifft in erster Linie die Staaten in Amerika, aber auch Rußland – über die Formulierungen des Deklarationsentwurfes nicht sehr glücklich sein werden. Das Ganze steckt noch sehr in den Anfängen, und man kann kaum sagen, ob hier ein baldiger Abschluß absehbar ist.

HK: Abgesehen von dem derzeitigen Beratungsstand: Wie dringlich ist ihrer Einschätzung nach ein besonderer internationaler Schutzmechanismus für Minderheitengruppen?

Tomuschat: Hier gibt es einen großen Handlungsbedarf, vor allem im Bereich von Kultur und Sprache. Es sind gar nicht so viele Bereiche, in den Minderheitenrechte festgeschrieben werden müßten. In erster Linie sollte nur die Bewahrung der Identität und Tradition gewährleistet werden, etwa über das Recht auf eigene Schulen. Allerdings ist hier auf Weltebene nicht allzuviel zu erhoffen. Schon in Westeuropa gibt es vielfältige nationale Ängste, selbst hier ist man nicht bereit, den Minderheiten substantielle Rechte zuzugestehen, weil man immer befürchtet, daß dies der erste Schritt sein könnte, der hin zu Autonomie- und dann zu Sezessionsbestrebungen führt.

HK: Sie haben jetzt auch schon einen weiteren derzeit sehr heiklen Punkt auch der völkerrechtlichen Diskussion angesprochen: die Gefahr des Sezessionismus aufgrund eines unbeschränkten Gebrauches des „Rechts auf Selbstbestimmung". Wer kann dieses Recht überhaupt beanspruchen und wo bestehen sinnvolle Grenzen?

Tomuschat: Die große Schwierigkeit beim Selbstbestimmungsrecht liegt darin, daß alle Aussagen zu diesem Recht auf das Volk abgestellt sind. Der Grundsatz lautet, jedes Volk hat ein Selbstbestimmungsrecht. Dies ist richtig und zweideutig irreführend zugleich. Es muß gefragt werden, was ein Volk ist. Im völkerrechtlichen Schrifttum machen sich viele Autoren die Antwort darauf sehr leicht, indem sie Volk im juristischen und Volk im ethnischen Sinne gleichsetzen. Diese Gleichsetzung stimmt aber mit der Praxis der Vereinten Nationen nicht überein. Dort wurde und wird versucht, das Recht auf bestimmte Träger zu begrenzen.

HK: Und wer sind in den Augen der Vereinten Nationen die legitimen Träger dieses Rechtes?

Tomuschat: Den kolonisierten Völkern hat man immer ein Selbstbestimmungsrecht zugestanden. Auch Völker, die in einem Staat leben, etwa das deutsche Volk, haben ein Selbstbestimmungsrecht. Auf das Selbstbestimmungsrecht berufen sich die Staatsvölker im übrigen auch bei der Abwehr äußerer Angriffe. Wenn ein Land von den Truppen eines anderen besetzt wird, ist dies nicht nur ein Verstoß gegen das Gewaltverbot, sondern zugleich auch eine Verletzung des Selbstbestimmungsrechtes. Dies ist anerkannte Praxis innerhalb der Vereinten Nationen. In allen Dokumenten aber ist zu lesen, daß das Selbstbestimmungsrecht nicht zur Aufspaltung eines Landes führen dürfe. Das heißt, grundsätzlich verbindet sich mit dem Selbstbestimmungsrecht nicht das Sezessionsrecht einer Volksgruppe. Daraus läßt sich nun weiter schließen, daß nach dem bisherigen Entwicklungsstand jedenfalls nicht jedes Volk im ethnischen Sinne Träger des Selbstbestimmungsrechtes ist.

HK: Läßt sich diese generelle Zurückhaltung nicht auch mit dem Schreckgespenst eines in Kleinststaaten zerfallenden Afrikas erklären? Gerade der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Boutros Ghali, beschwört ja diese Gefahr unermüdlich?

Tomuschat: Ja, vor allem in Hinblick auf Afrika hat man ein Selbstbestimmungsrecht für ein Volk im ethnischen Sinne nie anerkennen wollen. Wollte man jeder Gruppe mit einer eigenen Sprache ein Selbstbestimmungsrecht zuerkennen, würde dies zu einem rapiden Zerfall von Staatlichkeit auf dem Kontinent führen, da die jungen afrikanischen Staaten aus vielen Gruppen zusammengesetzt sind, gleich ob man sie Volksgruppen, Völker oder Stämme nennt.

HK: Die Furcht der internationalen Gemeinschaft vor dem Zerfall von Staatlichkeit ist die eine Seite. Aus der konkreten Unterdrückungssituation vieler Volksgruppen heraus ist der Autonomiewunsch auf der anderen Seite doch sehr verständlich. Wie läßt sich dieses Dilemma bewältigen?

Tomuschat: Es gibt eine gewisse Öffnungsklausel in den Rechtstexten: Das Prinzip staatlicher Integrität gilt nicht, wenn die Regierung eines Landes nicht alle Bevölkerungsgruppen gleichmäßig an der Führung der öffentlichen Angelegenheiten beteiligt oder gar eine Gruppe massiv unterdrückt. Daraus ist zu Recht geschlossen worden, daß es so etwas wie ein Widerstandsrecht in Form des Sezessionsrechtes gibt, wenn die unterdrückte Gruppe ein einheitliches Siedlungsgebiet hat. Grundsätzlich wird also eine Präferenz in dem Sinne ausgesprochen, daß ethnische Gruppen sich in das Staatsganze einordnen sollten, daß ihnen aber gleichberechtigte Möglichkeiten der Teilnahme am staatlichen Leben eröffnet werden müssen.

HK: Das Problem wird die Weltgemeinschaft gerade im Hinblick auf weitere Entwicklungen im Gebiet des ehemaligen Sowjetimperiums ja noch eine ganze Weile beschäftigen. Taugt diese doppelte Präferenz auch als Modell für die Zukunft?

Tomuschat: Dies ist meines Erachtens eine politisch sehr vernünftige Richtung. Denn die Annahme ist durchaus berechtigt, daß Gleichheit für alle sehr viel besser in einem multiethnischen Staat gewährleistet ist als in einem Staat ethnischer Homogenität, wo letztendlich diejenigen, die nicht gleich sind, immer nur einen Duldungsstatus haben und nicht als Bürger im vollen Sinne anerkannt sind. Der Balkan bietet im Augenblick dafür schreckliche Beispiele. Manche Staaten wie etwa Mazedonien müßten von heute auf morgen wieder zerfallen, wenn man den einzelnen ethnischen Gruppen ein Selbstbestimmungsrecht zugestehen würde. Im Selbstbestimmungsrecht scheint mir grundsätzlich eine Überbetonung der ethnischen Identität mitzuschwingen. Ich glaube, daß die Freiheit besser durch Gesetz, Gleichheitsprinzip und Respektierung von Minderheiten gesichert ist, als daß in der ganzen Welt Klein- und Kleinststaaten errichtet werden.

Respekt vor der Gewissensentscheidung

Die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart zur Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen

Die kirchliche Haltung zu den Wiederverheirateten Geschiedenen gehört seit langem zu den umstrittensten Fragen innerhalb der Pastoral. Zusammen mit einem gemeinsamen Hirtenwort veröffentlichten die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart, Oskar Saier, Karl Lehmann und Walter Kasper „Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von Wiederverheirateten Geschiedenen in der Oberrheinischen Kirchenprovinz", so der vollständige Titel. Die Zulassung von Wiederverheirateten zu den Sakramenten bezeichnen die Bischöfe darin als in allgemeiner Form nicht möglich, verweisen aber darauf, daß die Gewissensentscheidung des einzelnen von Priestern respektiert werde. Wir dokumentieren die Grundsätze im Wortlaut.

I. Zur Situation

Das christliche Verständnis der Ehe als personale Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, die sich auszeichnet durch Partnerschaft und Elternschaft sowie durch vorbehaltlose Ausschließlichkeit und lebenslange Verläßlichkeit gehört zu den wertvollsten Faktoren einer vom Evangelium geprägten Kultur. Dieser hohe Anspruch konnte freilich von Anfang an auch von manchen Christen nicht eingelöst werden. Jede geschichtliche Zeit und alle Gesellschaftsformen hatten damit ihre Mühe. Die Kirchen spüren dies heute besonders hart und oft enttäuschend. Etwa ein Drittel der geschlossenen Ehen wird bei uns geschieden. In Ballungsräumen ist die Zahl noch größer. Dennoch sehnen sich viele nach einer ehelichen Partnerschaft, die auf gegenseitiger Zuneigung beruht und in unwiderruflicher Treue Verläßlichkeit und Geborgenheit gewährt. Viele bleiben freilich nach der Enttäuschung einer zerbrochenen Ehe allein, zum Teil mit ihren Kindern. Manche wollen sich nicht mehr auf die Ehe als verbindliche Lebensform einlassen und ziehen eine nicht-eheliche Lebensgemeinschaft vor. Viele Menschen, deren erste Ehe zerbrochen ist, suchen jedoch auch heute in einer zweiten ehelichen Gemeinschaft, die zivilrechtlich geschlossen wird, einen neuen Lebensinhalt. Dieser Schritt wirkt sich aus auf gesellschaftliche, familiäre und freundschaftliche Beziehungen, auf das Verhältnis der betroffenen Menschen zu Glaube und Kirche sowie auf die religiöse Erziehung der Kinder. Nicht selten kommt es zu einem offenen oder versteckten Bruch mit der Kirche.

1. Vielfache Not

Auch alleinstehende oder alleinerziehende Geschiedene tun sich oft schwer, in der Kirche Verständnis und Hilfe für ihre Situation zu finden. Wie Menschen aus zerbrochenen Ehen ihr persönliches Schicksal bewältigen, bleibt der Öffentlichkeit meist verborgen. Zusammenbruch und Scheitern vieler Ehen hängen mit Verflechtungen gesellschaftlicher und individueller Gegebenheiten zusammen, die auch der einzelne meist nicht genügend durchschaut. Man nimmt oft lediglich die statistischen Veränderungen zur Kenntnis:

- Erheblicher Anstieg der Ehescheidungen,
- wachsende Zahl alleinerziehender Mütter und Väter,
- Bildung nichtehelicher Gemeinschaften nach einer Scheidung,
- Wiederheirat Geschiedener bzw. Verheiratung eines ledigen Partners mit einem geschiedenen,
- gesteigerte Häufigkeit von Stieffamilien mit Kindern aus unterschiedlichen Teilfamilien.

Es wird oft zu wenig bedacht, daß sich in solchen statistischen Erhebungen tiefgreifende seelische Prozesse widerspiegeln. Die Minderung des Selbstwertgefühls, die existentielle Erschütterung, die sich in Trauer, Vereinsamung, Schuldgefühlen, Verlustängsten, Depressionen und Selbstzweifeln äußert, und tiefere seelische Verwundungen lassen sich nicht übersehen.

Vor allem die Kinder werden in Mitleidenschaft gezogen. Sie erleben manchmal den Verlust eines Elternteils durch Scheidung und Trennung noch belastender als den Tod von Mutter oder Vater. Solche Erfahrungen, zumal wenn sie unaufgearbeitet bleiben, wirken sich häufig auch auf die eigene spätere Partnerschaft aus.

Geschiedene und Wiederverheiratete Geschiedene erleben in diesen Situationen nicht selten, daß auch Gemeindemitglieder zu ihnen auf Distanz gehen. Sie fühlen sich von der Gemeinde nicht mehr verstanden und mit ihren Problemen alleingelassen. Darum glauben sie oft, daß in der Kirche für sie kein Platz mehr ist. Es fällt ihnen außerdem von ihrer eigenen Lebensgeschichte her schwer, die Regelungen der Kirche zur christlichen Ehe anzunehmen. Katholiken, die einen geschiedenen Partner heiraten, empfinden die Haltung der Kirche noch mehr als unbegreifliche Härte. Manche meinen auch, sie würden für das Scheitern der ersten Ehe ihres Partners mitbestraft.

2. Bemühungen in der Kirche

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), eine daran sich anschließende Internationale Arbeitsgruppe, Gespräche mit den zuständigen Instanzen in Rom und Beiträge vieler Theologen verfolgten diese Entwicklung mit großer Sorge. Hinzu kommen manche Äußerungen von Bischöfen und Bischofskonferenzen. Es bereitet dabei größte Mühe, verantwortbare „Lösungen" zu finden, die einerseits der radikalen Weisung Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe gerecht werden und anderseits den betroffenen Menschen in ihrer schwierigen Situation helfen. Fast alle Diözesansynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellten sich diesem Problem.

So hat auch die Diözesan-Synode des Bistums Rottenburg-Stuttgart im Jahre 1985 das Thema aufgegriffen. Ebenso gilt dies für die Foren einzelner Bistümer, wie z. B. in der Erzdiözese Freiburg 1991/92. Die diözesanen Räte hatten immer wieder das Thema auf ihrer Tagesordnung, z. B. im Bistum Mainz. Im Sinne einer Auswertung dieser diözesanen Initiativen veröffentlichen die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz ein gemeinsames Hirtenwort und erste Leitlinien zur pastoralen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und Wiederverheirateten Geschiedenen.

Die folgenden pastoralen Orientierungen wollen selbstverständlich im Raum der katholischen Communio bleiben und dieser grundlegenden Verbundenheit mit dem Papst als Zentrum der Einheit und mit der ganzen Kirche voll Rechnung tragen, zugleich aber die Nöte vieler Menschen heute, die vielerorts gespürt werden, aufgreifen und vorhandene Ansätze zu einer Hilfe nützen. Diese Bemühungen wollen die Gemeinden und die Seelsorger in ihrer Sorge unterstützen, Menschen aus zerbrochenen Ehen und Wiederverheiratete Geschiedene stufenweise wieder – soweit es möglich ist – zur vollen Teilnahme am Leben der kirchlichen Gemeinschaft zu führen. Dazu hat den Bischöfen vor allem auch das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „Familiaris consortio" vom 22. November 1981 den Auftrag gegeben und den Weg gewiesen. Sie haben diese Aufgabe gemeinsam in zahlreichen Begegnungen zu erfüllen gesucht.

II. Christliche Ehe als verbindliche Lebensform

1. Das Zeugnis der Heiligen Schrift

Ausgangspunkt, Norm und Kriterium von Grundsätzen und Hilfen kann nur das biblisch-christliche Zeugnis über die Ehe sein. Die Verbindung von Mann und Frau entspricht nach den Aussagen der Heiligen Schrift dem Willen des Schöpfers. Er hat die Menschen daraufhin geschaffen, in der Annahme durch einen geschlechtsverschiedenen Lebenspartner Geborgenheit und Liebe zu erfahren und aus dieser Liebe selber neues Leben weiterzuschenken. Darum sagen Mann und Frau in der Ehe als besonderer Form personaler Gemeinschaft unbedingt und uneingeschränkt ja zueinander. Eine solche Annahme in gegenseitiger Liebe ermöglicht und verlangt zugleich beständige Treue. Diese eröffnet erst voll den Raum, in dem Mann und Frau ihre eheliche Gemeinschaft verwirklichen und in dem Kinder dankbar angenommen werden sowie gedeihen können.

Die biblische Hochschätzung der Ehe zeigt sich darin, daß diese im Alten wie im Neuen Testament als Bild und Gleichnis der beständigen Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung wie zu seinem Volk gilt. Was über den Bund Gottes mit dem Menschen gesagt wird, vertieft sich in der unaufkündbaren Verbindung Jesu Christi mit seiner Kirche (vgl. Eph 5, 21–33). Darum ist nach der Überlieferung die eheliche Verbindung von Mann und Frau, da sie den Bund Gottes mit den Menschen zum Vorbild hat, Sakrament: ein wirksames Zeichen der bleibenden Nähe Gottes bei den Menschen in der konkreten Lebenssituation der Ehe.

Jesus Christus hat in einer Zeit, die durch die geltende Scheidungspraxis vor allem die Frauen benachteiligt hat, den ursprünglichen Willen des Schöpfergottes herausgestellt und gegenüber aller menschlichen Willkür hervorgehoben, daß die einmal geschlossene Ehe der Beliebigkeit und Verfügungsgewalt der Menschen entzogen bleibt. „Am Anfang der Schöpfung aber hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen" (Mk 10, 6–9).

Damit hat Jesus die Ehe von ihren Verzerrungen befreit und die ursprüngliche Absicht Gottes wieder sichtbar gemacht. Ihre Entstellung sieht Jesus vor allem in der „Herzenshärte" begründet (vgl. Mk 10, 5; Mt 19, 8; vgl. auch Mk 16, 14). Diese hat keine Sensibilität mehr für den einmal geliebten Menschen, verschließt sich wirklicher Liebe und wird unfähig, Leid und Leiden eines anderen wahrzunehmen.

Diese unbarmherzige Empfindungslosigkeit ist Anfang und Grund aller Sünde. Der Mensch verweigert sich der Liebe und verschließt sich in sich selbst. Er glaubt dann sogar, ein „Recht" zur Scheidung zu haben. „Regelungen" der Scheidungspraxis – ob weltlich oder religiös – können diese tiefe Wunde und das entstandene Chaos jedoch nicht wirklich „ordnen", sondern nur eine noch größere Unordnung und Schlimmeres verhüten. Es wird hier der notvolle und schwierige Versuch gemacht, etwas zu ordnen, was eigentlich nicht sein soll.

Jesus läßt sich auf den damaligen Streit um gesetzliche Bestimmungen nicht ein. Er stellt vielmehr sein Wort zur Ehe und zur Ehescheidung in den Rahmen der Botschaft von der mit seinem Auftreten angebrochenen Gottesherrschaft. Sie überwindet die Mächte der Unbarmherzigkeit, der Herzenshärte und der Gewalt. Jesus möchte mit seiner Botschaft das Herz des Menschen erneuern und ihm auch in der Situation der Ehe das Heil wirksam zusprechen und schenken, so daß Mann und Frau durch die Umkehr zu wahrer Liebe die Ehe nach dem ursprünglichen Plan Gottes in lebenslanger Treue gemeinsam verwirklichen können. Diese Liebe schließt immer neue Bereitschaft zur Vergebung, zu einem Neuanfang der Liebe und zur Versöhnung ein (vgl. Lk 17,3 f.; Mt 18,21 f.). Sie bleibt in dieser Zeit immer auch angefochten, ist verwundbar und gefährdet. Die wirkliche Überwindung dieser Versuchungen verlangt von den Ehegatten Verzicht, Zurückstellen der eigenen Interessen, Geduld miteinander und nicht selten auch das Ertragen von Ungenügen und Leiden aneinander. Jesu Wort von der lebenslangen Treue in der Ehe ist Gabe und Aufgabe zugleich, die immer wieder vom Kreuz und der Auferweckung Jesu Christi her neue Kraft und frischen Mut geschenkt bekommen.

Das Neue Testament spiegelt diese Situation wider und legt ein differenziertes Zeugnis vor. Es hebt durchgehend das Verbot der Ehescheidung hervor. Die Evangelien nach Markus (10,2 ff.) und nach Lukas (16,18) formulieren es ohne Einschränkung. Die schwer zu deutenden „Unzuchtsklauseln" nach dem Matthäus-Evangelium (5,32; 19,9) und die paulinische „Weisung" (vgl. 1 Kor 7,10 f.; 7,15) lassen die bedingte Möglichkeit einer Trennung der Partner erkennen, wenigstens ihre Duldung. Ein solches Verhalten in einzelnen Grenzfällen erscheint jedoch keineswegs als Widerspruch zur Weisung Jesu, sondern eher als Konkretisierung, Modifizierung und Ergänzung in einer besonderen Situation. Jedenfalls wird der Grundsatz dadurch nicht aufgehoben: bedingungsloses Scheidungsverbot. Eine zweite Ehe wird als Ehebruch verstanden. Es gibt keine Erlaubnis zur Wiederheirat.

Darum muß jede Deutung dieser Aussagen behutsam bleiben. Es entspricht zwar durchaus Jesu Botschaft, dem Verlorenen nachzugehen (vgl. Lk 15) und bedingungslos zu vergeben (vgl. Joh 7,53 – 8,11) sowie Tischgemeinschaft mit „Sündern" nicht auszuschließen (vgl. Mk 2,13 ff.), aber es ist auch fragwürdig, diese Aussagen der Schrift unmittelbar und global auf die Situation von Wiederverheirateten Geschiedenen zu übertragen. Jesu unbeschränkte Barmherzigkeit ist nämlich engstens mit ernster Umkehrbereitschaft verbunden (vgl. Joh 8,11). Wo Menschen scheitern, begegnet ihnen Jesus gütig und barmherzig, indem er ihnen den Weg zur Umkehr und zu neuem Leben eröffnet.

2. Die kirchliche Überlieferung bis zur Gegenwart

Die Haltung Jesu zur Ehe und Ehescheidung hebt sich scharf und bestimmt von der jüdischen und griechischen Umwelt ab. Die Kirche ist diesem Vermächtnis ihres Herrn treu geblieben und ist bis heute unablässig bemüht, die unkündbare Gemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe zu schützen. Aber trotz des grundlegend neuen Anfangs in Jesus Christus wirkt die Macht der Sünde auch unter den Christen weiter. Die Kirche hat sich immer wieder die Frage gestellt, wie sie dem Wort und Beispiel Jesu treu bleiben kann und wie sie zugleich den in der Ehe gescheiterten Menschen die Barmherzigkeit Gottes erweisen darf.

Es gibt in der langen Geschichte der Kirche immer wieder die uralten Dramen der Menschheitsgeschichte: Untreue eines Ehegatten; ein bei Nacht und Nebel vom Lebensgefährten verlassener Ehepartner; gewaltsame Trennung von Ehen und Familien durch Krieg, Gefangenschaft und Verschleppung. Die Kirche konnte nicht verhindern, daß trotz ihrer Verkündigung der Botschaft Jesu Christi Ehen faktisch immer wieder zerbrochen sind. Sie hat dennoch keine Wiederheirat nach einer Trennung erlaubt. Dies ist das eindeutige, unübersehbare und gehorsame Zeugnis der Kirche, das auch uns verpflichtet. Freilich haben angesehene Kirchenlehrer im Westen und im Osten, z. B. Augustinus und Basilius, eine differenzierte Beurteilung einzelner Fälle vorgenommen.

Nach dem Zeugnis einiger Kirchenväter hat die Kirche in einzelnen Situationen aus dem einzigen Grund, größeres Übel zu verhindern, gegenüber der Wiederheirat eine Haltung zögernder Duldung eingenommen. Diese jedoch war mit der Ableistung einer öffentlichen Buße verbunden und ist meist ausdrücklich als Widerspruch zu den Aussagen der Heiligen Schrift bezeichnet worden. So sind sich die relativ wenigen überlieferten Zeugnisse schmerzlich dieser unauflösbaren Spannung bewußt und sind darum auch als einzelne Grenzfälle nie von dem eigentlich und einzig Gesollten, nämlich der lebenslangen Treue, getrennt worden.

Ein sehr anschauliches und eindrucksvolles Zeugnis dafür gibt der Kirchenvater Origenes in seinem Matthäus-Kommentar: „Schon haben auch einige Vorsteher der Kirche gegen das, was geschrieben steht, gestattet, daß eine Frau zu Lebzeiten des Mannes heiraten kann. Sie handeln damit gegen das Wort der Schrift... (1 Kor 7,39 und Röm 7,3 werden angeführt), freilich nicht gänzlich unvernünftig. Man darf nämlich annehmen, daß sie dieses Vorgehen im Widerspruch zu dem von Anfang an Gesetzten und Geschriebenen zur Vermeidung von Schlimmerem zugestanden haben" (In Matth 14,23: PG 13,1245). Das Bewußtsein bleibt lebendig, daß eine solche Praxis im Widerspruch zur neutestamentlichen Auffassung steht, wobei es immer wieder auch zu einer beklagenswerten Ungleichbehandlung von Mann und Frau kam. Insgesamt sind diese Zeugnisse nicht leicht zu deuten. Die Wissenschaft ringt darum. Die Texte zeugen von einer geschmeidigeren Praxis, die jedoch gewiß auch Spuren eines laxeren Verhaltens und fremder Einflüsse, z. B. der staatlichen Gesetzgebung, aufweist, aber trotz dieser klar erkannten und erklärten Schwächen nicht einfach ausgeschlossen wurde (vgl. z. B. auch Basilius, ep. 199, can. 6; ep. 188, can. 9; Synode von Arles 314: can. 10/11; vgl. auch Leo der Große: DS 311–315).

Augustinus weiß aus langem Ringen um die Schwierigkeit der Sache: um die dunkle Tiefe des Sinnes der Heiligen Schrift, das Rätsel des menschlichen Herzens und auch die Unvollkommenheit der eigenen Position (vgl. De fide et operibus, 19; Retractationes II, 57,84).

Die neuere Forschung hat aufgezeigt, daß noch das Konzil von Trient um diese in der kirchlichen Überlieferung dokumentierte Spannung weiß, auch wenn dies im Konzilstext selbst nicht sofort erkennbar wird. Das Konzil erklärt nämlich die katholische Lehre der Unauflöslichkeit der Ehe und des Verbotes der Wiederheirat als „gemäß der Lehre des Evangeliums und der Apostel" (vgl. DS 1807 = NR [11] 741), ohne daß es damit die Praxis der Ostkirchen und anders orientierte katholische Auslegungen der „Unzuchtsklauseln" verurteilen will.

Die katholische Tradition hält an dieser Lehre der Kirche unverkürzt

bis heute fest (vgl. Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, S. 386–397; Katechismus der Katholischen Kirche, München – Vatikanstaat 1993, Nr. 1601–1666, S. 431–446).

III. Grundorientierungen für die Seelsorge

1. Das Fundament pastoraler Bemühungen

Mit diesem Blick auf die biblischen Anfänge und auf die Ausprägung der christlichen Botschaft in der Überlieferung der Kirche sind bei allen gesellschaftlichen Wandlungen die Fundamente auch für die heutige und künftige Seelsorge gelegt. Ihre erste und wichtigste Aufgabe besteht darin, den Menschen in der Nachfolge Jesu die frohe Botschaft von der liebenden Zuwendung Gottes zur Welt zu bezeugen und von daher die menschlichen Wege der Liebe zwischen Mann und Frau in Ehe und Familie mit dem Segen Gottes zu begleiten. Auch heute ist dies ein ganz elementarer Dienst der Kirche für die Menschen. Darum sind die Vorbereitung auf die christliche Ehe auf allen Ebenen der Glaubensunterweisung und die Begleitung der Ehe eine vorrangige Aufgabe.
In diesem Dienst ist die Kirche der Weisung Jesu Christi über die Ehe und damit dem Scheidungsverbot bleibend verpflichtet. Sie kann im Grunde gar nichts anderes wollen, als stets dieses entscheidende Ziel zu verkünden und verwirklichen zu helfen. Diese Überzeugung darf nicht nur ein feierliches Lippenbekenntnis bleiben, sondern muß von der Kirche, d. h. von ihren Mitgliedern ganz konkret gelebt werden. Die katholische Kirche hat in ihrer Tradition diesen eindeutig bezeugten Willen ihres Herrn in Lehre und Verkündigung, Pastoral und Recht streng zu bewahren versucht. Manchem mag dies als eine „naive" Anhänglichkeit an den Buchstaben des Evangeliums vorkommen, in Wirklichkeit ist es jedoch ein konkretes, glaubwürdiges Zeichen entschiedener Treue zu Gott als dem Herrn der Schöpfung und dem Stifter des Neuen Bundes.
Pastorale Leitlinien und Hilfen für Menschen aus zerbrochenen Ehen sowie für Wiederverheiratete Geschiedene sind nur im Rahmen dieser Botschaft von der gegenseitigen Liebe in lebenslanger Treue möglich. Wer christliches Eheverständnis nicht immer wieder als Grund und Boden, als positive, dem wahren Glück des Menschen dienende Lebensform sichtbar und glaubwürdig macht, verfehlt auch die wirkliche Sorge um Menschen aus zerbrochenen Ehen und handelt nicht im Sinne des Evangeliums und der Kirche. Es kann keine von der Mitte des Evangeliums isolierte „Geschiedenen-Pastoral" allein für sich geben.

2. Gründe für die Krise vieler ehelicher Beziehungen

Die Zahl der zerbrechenden Ehen ist heute unvergleichlich größer als früher. Die Gründe dafür sind bekannt: Die Ehen sind viel mehr als früher auf das fast ausschließliche Verhältnis der Partner zueinander verwiesen; sie werden kaum noch oder gar nicht gestützt durch große Familien, Verwandtschaft und Freundschaften. Die Lebenszeit, für die Ehepartner heute eine Ehe schließen, ist oft doppelt so lang wie früher. Zur Ehe gehört die gleichberechtigte Partnerschaft. In einer Zeit, in der das gesellschaftliche Rollenverständnis von Mann und Frau nicht mehr eng festgelegt ist, können Konflikte entstehen, die in der Ehe gemeinsam bewältigt werden müssen. Auch dies stellt erhöhte Anforderungen an die Partnerschaftsfähigkeit der Eheleute. Der Druck der gesellschaftlichen Meinungen über Sexualität, Liebe und Treue schlägt nachhaltig bis in den kirchlichen Bereich durch und wirkt sich viel stärker auch bei engagierten Christen aus. Einsichten der neueren Psychologie und Soziologie, wenn sie besonnen genützt werden, können nicht einfach übergangen werden: das Wissen um die tiefen Probleme der Identitätsfindung des heutigen Menschen, um die Abhängigkeit der Liebesfähigkeit von einer gelungenen Persönlichkeitsentwicklung, um die Notwendigkeit der Prüfung und Läuterung erotischer Liebe, damit diese nicht in bloßer Faszination und Projektion steckenbleibt oder gar inhuman fehlgeleitet wird. Belastungen in der Ehe bringen solche psychischen Defizite, wo sie latent vorhanden sind, bald an den Tag. Mit Recht erhebt sich also in vielen Fällen die Frage, ob die psychische Disposition für eine gültige Eheschließung vorhanden ist. Hier gibt es zweifellos Grauzonen. Erst rückwirkend zeigt sich oft, wie labil das Ja zum Partner war.

3. Frage nach der Gültigkeit der Ehe

Wenn Menschen aus zerbrochenen Ehen neue Wege suchen, ist vor diesem Hintergrund gerade heute die Frage nach der Gültigkeit der ersten Ehe angebracht. Der Seelsorger wird die betroffenen Menschen ehrlich und redlich auf die Möglichkeiten der Ehegerichte verweisen. Erfahrungsgemäß kann vielen Menschen aus einer unglücklich verlaufenen ersten Ehe geholfen werden. Dies ist nicht der einzige Weg, aber er darf auch nicht vernachlässigt werden. Hier sind großes Einfühlungsvermögen und feiner Takt vonnöten. Die Bischöflichen Ehegerichte sind mit Rat und Tat behilflich, wenn die Seelsorger vor Ort zeitlich oder sachlich überfordert sind.

4. Geschiedene zwischen Ausgrenzung und Annahme

Ausgangspunkt aller Bemühungen ist die feste Überzeugung, daß Menschen aus gescheiterten Ehen ein Heimatrecht in der Kirche behalten. Es ist elementar wichtig, diesen Menschen, die oft noch lange an tiefen seelischen Verwundungen leiden, erfahrbar nahezubringen, daß sie in der Kirche zu Hause sind.
Dies darf nicht nur eine theoretische Aussage bleiben. Menschen, die in ihrer Ehe Erfahrungen des Zerbrechens und Scheiterns gemacht haben, müssen in den Gemeinden einen Raum des Verstehens und der Annahme finden. Darum sollen die Mitglieder der Gemeinde ihnen zuvorkommend und unvoreingenommen begegnen. Dies gilt besonders für die Kinder von Menschen aus zerbrochenen Ehen. Sie trauern oft noch lange und tragen Narben schmerzlicher Verletzungen mit sich herum.
Hier ist noch viel aufzuholen, denn es gibt in unseren Gemeinden in dieser Hinsicht neben einer grundsätzlichen Bereitschaft zu heilendem Umgang auch noch viel Härte und Unversöhnlichkeit. Nicht selten wird rücksichtslos und vom Hörensagen her gerichtet und abgeurteilt, ohne daß z. B. lebensgeschichtliche Belastungen und tragische Verstrickungen berücksichtigt werden. Wenn die Kirche wirklich ein Ort der Annahme derer ist, die in Not sind, der Gastfreundschaft und der Versöhnung, dann muß die Gemeinde eine besondere Zuwendung üben gegen alle, die durch Trennung und Scheidung tief verletzt sind. Dafür braucht es sichtbare und einladende Symbole.
Der Seelsorger und die verschiedenen pastoralen und caritativen Dienste innerhalb und außerhalb der Gemeinde müssen alles tun, um den Partnern einer gefährdeten Ehe rechtzeitig den Weg zur Beratung und zu einem gemeinsamen Neubeginn aus dem Geist des Evangeliums zu weisen. Die Gemeinde muß sich gerade auch denen zuwenden,

die getrennt und geschieden sind ohne Wiederheirat, zumal wenn sie unschuldig sind. „Solchen Menschen muß die kirchliche Gemeinschaft ganz besondere Fürsorge zuwenden und ihnen Wertschätzung, Solidarität, Verständnis und konkrete Hilfe entgegenbringen, damit es ihnen möglich ist, auch in ihrer schwierigen Situation die Treue zu bewahren. Man wird ihnen helfen, zu einer Haltung des Verzeihens zu finden, wie sie von der christlichen Liebe geboten ist, und zur Bereitschaft, die frühere eheliche Lebensgemeinschaft gegebenenfalls wieder aufzunehmen" (Familiaris consortio, Nr. 83). Es gibt nicht wenige Geschiedene, die ihr Jawort aufrechterhalten und danach leben. „Ein solches Beispiel der Treue und christlicher Konsequenz ist ein wertvolles Zeugnis vor der Welt und der Kirche. Um so notwendiger ist es, daß die Kirche solchen Menschen in Liebe und mit praktischer Hilfe unablässig beisteht, wobei es keinerlei Hindernis gibt, sie zu den Sakramenten zuzulassen" (Familiaris consortio, Nr. 83).

Die Gemeinden dürfen in solchen Situationen die Geschiedenen nicht überfordern. Dies gilt auch für Alleinerziehende. Viele haben noch schwer zu tragen am Schmerz der Trennung und kämpfen um ihre wirtschaftliche Existenz und ihr tägliches Auskommen. Sie sind von diesen Sorgen absorbiert und gehen oft einer ungewissen Zukunft entgegen. Die Gemeinden sollen ihnen einen freundlichen Ort vorurteilsfreier Aufnahme und des ungestörten Verweilens sowie praktische Hilfen anbieten. Damit leisten sie einen Beitrag, daß die Betroffenen nicht unüberlegt und kopflos, oft in Not, rasch neue Bindungen eingehen, die sie nicht selten wiederum in ein Unglück stürzen. Die Kirche muß wissen, daß sie für solche Menschen auf dem Weg ihrer Lebensgeschichte eine Zeitlang ein Dach darstellt und ein Zelt ausbreitet, daß viele aber auch wieder nach einer ersten Heilung gleichsam auf der Straße ihres Lebens weiterziehen, wobei die Kontakte zur Kirche schwächer werden können oder gar aufhören. Hier geht es um authentische Diakonie, die nicht nach irgendeinem Nutzen fragen darf (vgl. Mt 6,3).

IV. Besondere Sorge um Wiederverheiratete Geschiedene

Was bisher gesagt worden ist, gilt zu einem guten Teil auch für jene, die nach der Scheidung wieder zivil geheiratet haben. Die Kirche kann gerade für diese große Gruppe viel tun, auch wenn die zweite eheliche Gemeinschaft nicht als kirchlich gültig anerkannt wird und es auch keine generelle Zulassung zu den Sakramenten geben kann. Hier gilt es, weitverbreitete Fehlinformationen und Vorurteile abzubauen. Wiederverheiratete Geschiedene sind nicht aus der Kirche ausgeschlossen. Sie sind auch nicht exkommuniziert, d. h. gänzlich und grundsätzlich aus der Gottesdienst- und Sakramentengemeinschaft ausgeschlossen[1]. Da diese Menschen jedoch nach der Überzeugung der Kirche in einem objektiven Widerspruch zum Wort des Herrn stehen, können sie nicht unterschiedslos zu den Sakramenten, vor allem der Eucharistie, zugelassen werden. Dies klingt und ist gewiß für viele enttäuschend. Dennoch bleibt es dabei: Wiederverheiratete Geschiedene sind in der Kirche zu Hause und stehen in der Gemeinschaft der Kirche, auch wenn sie in den allen Kirchengliedern zukommenden Rechten teilweise eingeschränkt sind. Sie gehören zu uns. Keinesfalls darf man diesen Menschen die reale Möglichkeit des Heils einfach absprechen.

1. Wiederverheiratete Geschiedene im Blickfeld von Kirche und Gemeinde

Auch hier setzt das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" einige wesentliche, bisher viel zu wenig beachtete Akzente: Wiederverheiratete Geschiedene dürfen nicht einfach sich selbst überlassen werden; die Kirche wird sie immer wieder einladen, soweit nur möglich an ihrer Gemeinschaft teilzunehmen. Der Papst sagt: „Zusammen mit der Synode möchte ich die Hirten und die ganze Gemeinschaft der Gläubigen herzlich ermahnen, den Geschiedenen in fürsorgender Liebe beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, da sie als Getaufte an ihrem Leben teilnehmen können, ja dazu verpflichtet sind. Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Meßopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen" (Familiaris consortio, Nr. 84).
Hier geht es zunächst um das tätige Zeugnis des täglichen Christseins. Dies ist auch den Wiederverheirateten Geschiedenen geboten. Wer hingegen diese Dimension aktiven Christseins außer acht ließe und vernachlässigte, um so mehr aber in einer verhängnisvollen Isolierung nur auf der „Zulassung zu den Sakramenten" bestehen würde, wäre auf einem Irrweg. Wiederverheiratete Geschiedene können als Glieder der Kirche auch ein wichtiges Zeugnis ablegen, wenn sie trotz der Beeinträchtigung bezüglich der Zulassung zu den Sakramenten in der Gemeinde mitarbeiten und z. B. Erfahrungen ihrer oft mißlungenen ersten und nicht selten menschlich besser gelingenden zweiten Ehe in das Gespräch der Kirche über Ehe und Familie einbringen. Man denke z. B. an Einladungen zur Mitarbeit in Familienkreisen, zur Teilnahme an Besinnungstagen usw.
Die Betroffenen sollten bei der Bewältigung ihrer Schwierigkeiten Hilfen finden. Die Schatten der Vergangenheit müssen in aufrichtigen Gesprächen aufgearbeitet werden. Die Kirche soll gerade diese Menschen in ihre Fürbitte aufnehmen. Sie „soll für sie beten, ihnen Mut machen, sich ihnen als barmherzige Mutter erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung stärken." (Familiaris consortio, Nr. 84). Dies muß man auch stärker in den Gottesdiensten spüren.

2. Zur Frage nach der „Zulassung" zu den Sakramenten, besonders zur Eucharistie

Die neueren kirchenamtlichen Verlautbarungen erklären eindeutig, daß Wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können, „denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht" (Familiaris consortio, Nr. 84). Dies ist eine generelle Aussage, die jede allgemeine Zulassung von Wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten ausschließt. Wer hier anders handelt, tut dies gegen die Ordnung der Kirche.
Die Kirche hat schon seit langer Zeit Wiederverheirateten Geschiedenen den Zugang zur Eucharistie eröffnet, wenn sie zwar miteinander eine enge Lebensgemeinschaft haben, jedoch im Blick auf das persönliche Verhältnis zueinander wie Bruder und Schwester, d. h. enthaltsam leben (vgl. Familiaris consortio, Nr. 84, und das Schreiben

[1] Die Diskussion zu can. 915 CIC hat bis jetzt wohl ergeben, daß eine generelle und globale Anwendung dieser Norm auf die Personengruppe der Wiederverheirateten Geschiedenen nicht möglich ist und daß insofern can. 915 Überlegungen zu einer differenzierten „Zulassung" zu den Sakramenten, wie sie hier unternommen werden, nicht von vornherein im Weg steht.

der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe vom 11.4.1973). Man nennt dies auch die „bewährte Praxis der Kirche" (probata praxis Ecclesiae). Viele halten eine solche Empfehlung für unnatürlich und unglaubwürdig. Hier sind für jede Beurteilung zwar Realismus und Nüchternheit, aber auch Diskretion und Takt angezeigt. Nicht wenige Wiederverheiratete Geschiedene sind nämlich diesen außerordentlichen, ja gelegentlich heroischen Weg mit Tapferkeit und Opferbereitschaft gegangen. Sie verdienen Respekt und Anerkennung. Freilich kann eine solche Lebensweise auf die Dauer gewiß nicht von allen Wiederverheirateten Geschiedenen verwirklicht werden, nur selten von jüngeren Paaren.

3. Notwendigkeit einer differenzierten Sicht der jeweiligen Situation

Mit den Priestern wissen auch die Bischöfe um die Not vieler Betroffener und leiden an ihr mit. Es wäre schon eine große Hilfe, wenn dies im Sinne der bisher aufgezeigten Möglichkeiten überall bewußt wäre und anerkannt würde. „Familiaris consortio" hilft uns noch einen Schritt weiter. Das Schreiben sagt nämlich, die Seelsorger in der Kirche seien verpflichtet, „die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden. Es ist ein Unterschied, ob jemand, trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Beziehung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war" (Familiaris consortio, Nr. 84).

Das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio" weist auf diese Unterschiede in den Situationen hin, überläßt aber offenbar konkrete Konsequenzen dem klugen pastoralen Ermessen der einzelnen Seelsorger. Dies darf kein Freibrief für Willkür werden. Die Wertung unterschiedlicher Situationen kann und darf auf die Dauer jedoch nicht nur den einzelnen anheimgestellt bleiben.

Nach langen Bemühungen auf vielen Ebenen (Theologen, Räte, Synoden, Foren usw.) werden heute immer mehr gemeinsame Maßstäbe erkennbar, die zu der auch von Papst Johannes Paul II. geforderten Unterscheidung und Beurteilung der verschiedenen Situationen hilfreich sind.

Nur eine ehrliche Rechenschaft kann zu einer verantworteten Gewissensentscheidung führen.

Eine Prüfung folgender Kriterien ist daher unerläßlich:

- Wo beim Scheitern der ersten Ehe schweres Versagen mit im Spiel war, müssen die übernommene Verantwortung anerkannt und die begangene Schuld bereut werden.
- Es muß glaubhaft feststehen, daß eine Rückkehr zum ersten Partner wirklich nicht möglich ist und die erste Ehe beim besten Willen nicht wieder belebt werden kann.
- Begangenes Unrecht und ein angerichteter Schaden müssen nach Kräften wiedergutgemacht werden, soweit dies nur möglich ist.
- Zu dieser Wiedergutmachung gehört auch die Erfüllung der Verpflichtungen gegenüber Frau und Kindern aus der ersten Ehe (vgl. CIC can. 1071 § 1, 3).
- Es ist darauf zu achten, ob ein Partner seine erste Ehe unter großem öffentlichen Aufsehen und evtl. sogar Ärgernis zerbrochen hat.
- Die zweite eheliche Gemeinschaft muß sich über einen längeren Zeitraum hinweg im Sinne eines entschiedenen und auch öffentlich erkennbaren Willens zum dauerhaften Zusammenleben nach der Ordnung der Ehe und als sittliche Realität bewährt haben.
- Es muß geprüft werden, ob das Festhalten an der zweiten Bindung gegenüber dem Partner und den Kindern eine neue sittliche Verpflichtung geworden ist.
- Es muß hinreichend – sicher nicht mehr als bei anderen Christen – feststehen, daß die Partner wirklich aus dem christlichen Glauben zu leben versuchen und aus lauteren Motiven, d.h. aus echten religiösen Beweggründen auch am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen wollen. Ähnliches gilt für die Erziehung der Kinder.

Diese unterschiedlichen Situationen und Umstände müssen die Betroffenen in einem aufrichtigen Gespräch mit einem klugen und erfahrenen Priester zu klären und zu bewerten suchen. Ein solches Gespräch ist auf jeden Fall notwendig zur grundsätzlichen Klärung der faktischen Situation. Die Kriterien dafür wurden eben genannt. Der Seelsorger soll die Betroffenen auch auf die in der Kirche gegebenen Mittel und Wege einer rechtlichen Klärung ihrer Situation hinweisen.

4. Zur Möglichkeit einer Gewissensentscheidung einzelner für die Teilnahme an der Eucharistie

In diesem Zusammenhang fällt auch die Entscheidung über die Frage der Teilnahme an der Feier der Sakramente. Es kann – wie schon gesagt – keine allgemeine und förmliche, amtliche Zulassung geben, weil damit die Treue der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe verdunkelt würde. Ebensowenig kann hier eine einseitige, vom Amt allein her verantwortete Zulassung im Einzelfall ausgesprochen werden. Aber in dem klärenden seelsorglichen Gespräch der Partner einer zweiten ehelichen Bindung mit einem Priester, in dem die ganze Situation gründlich, aufrichtig und objektiv aufgehellt wird, kann sich im Einzelfall herausstellen, daß die Ehepartner (oder auch ein Ehepartner für sich allein) sich in ihrem (bzw. seinem) Gewissen ermächtigt sehen, an den Tisch des Herrn zu treten (vgl. dazu CIC can. 843 § 1). Dies ist ganz besonders dann der Fall, wenn die Gewissensüberzeugung vorherrscht, daß die frühere, unheilbar zerbrochene Ehe niemals gültig war (vgl. auch „Familiaris consortio", Nr. 84). Eine ähnliche Situation liegt wohl nahe, wenn die Betroffenen schon einen längeren Weg der Besinnung und der Buße zurückgelegt haben; hinzu kommt das Vorliegen einer unlösbaren Pflichtenkollision, wo das Verlassen der neuen Familie schweres Unrecht heraufbeschwören würde.

Eine solche Entscheidung kann nur der einzelne in einer persönlichen Gewissensentscheidung unvertretbar fällen. Er braucht dafür aber den klärenden Beistand und die unvoreingenommene Begleitung des kirchlichen Amtes, das die Gewissen schärft und dafür sorgt, daß die grundlegende Ordnung der Kirche nicht verletzt wird. Die Betroffenen müssen sich deshalb auch auf Beratung und Begleitung einlassen. Jeder Einzelfall muß geprüft werden: nicht unterschiedslos zulassen, nicht unterschiedslos ausschließen. Ohne ein solches gründliches geistlich-pastorales Gespräch, das auch Elemente der Reue und Umkehr enthält, kann es keine Teilnahme an der Eucharistie geben. Die Teilnahme eines Priesters an dieser Klärung ist notwendig, weil der Hinzutritt zur Eucharistie ein öffentlicher, kirchlich bedeutsamer Akt ist. Dennoch spricht der Priester keine amtliche Zulassung in einem förmlichen Sinne aus.

Der Priester wird das Gewissensurteil des einzelnen, der nach Prüfung seines Gewissens zu der Überzeugung gelangt ist, den Zutritt zur hl. Eucharistie vor Gott verantworten zu können, respektieren. Diese Achtung hat gewiß wieder verschiedene Stufen. Es kann eine gewisse Grenzsituation bei den Betroffenen gegeben sein, die sehr komplex ist und wo der Priester im ganzen ein Hinzutreten zum Tisch des Herrn nicht verwehren kann, also dulden muß. Es ist aber auch

möglich, daß ein Betroffener trotz des Vorliegens objektiver Schuldmerkmale sich subjektiv keine schwere Schuld zugezogen hat. Hier kann der Priester nach sorgfältiger Prüfung aller Umstände eine sich anbahnende Gewissenserforschung des Betroffenen eher ermutigen. Der Priester wird eine so getroffene Gewissensentscheidung gegen Verurteilungen und Verdächtigungen schützen, aber auch Sorge dafür tragen, daß die Gemeinde keinen Anstoß daran nimmt. Wenn nach Prüfung des Gewissens ein Kommunionempfang nicht in Frage kommt, bedeutet dies nicht, daß – wie schon erklärt – jemand schlechthin aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen ist oder ihm gar das Heil abgesprochen wird. Solche Menschen sind vom Anruf der Gnade und von Glaube, Hoffnung und Liebe und besonders auch von der Fürbitte anderer nicht ausgenommen (vgl. Familiaris consortio, Nr. 84). Es gibt für sie immer noch andere Wege zu einer engagierten Teilnahme am Leben der Kirche.

5. Die Stellung der Wiederverheirateten Geschiedenen im Ganzen der Gemeinde

Es bleibt die Frage, ob Wiederverheiratete Geschiedene in ihrer Stellung als Glieder der Kirche noch auf andere Weise beeinträchtigt sind. Bei Tauf- und Firmpaten wird eine Lebensführung vorausgesetzt, die dem Glauben und dem zu übernehmenden Dienst entspricht (vgl. CIC can. 872 und 874, 893 § 1). Für Aufgaben im pastoralen Bereich werden z. B. gute Sitten (vgl. CIC can. 512 § 3) verlangt. Wiederverheiratete Geschiedene sind dabei nicht von vornherein ausgeschlossen. Allerdings hat sich der Pfarrer mit den Betroffenen die Frage zu stellen, ob die für bestimmte Aufgaben geforderte Eignung in der Regel auch erfüllt werden kann. Hier kommt es auf die früher schon dargestellte Unterscheidung der einzelnen Situation an. Von kirchlichen Diensten und von der Mitgliedschaft in Beratungsgremien sind Wiederverheiratete Geschiedene nicht einfachhin ausgeschlossen. Einzelheiten für die verschiedenen Räte im Bistum sind in den jeweiligen diözesanen Statuten geklärt. Es kommt eher eine Mitarbeit in solchen ehrenamtlichen Diensten in Frage, die keinen repräsentativen Charakter haben, nicht jedoch in öffentlichen Leitungsaufgaben. Aus ähnlichen Gründen legt sich keine Mitwirkung in der Hinführung von Kindern und Jugendlichen zu den Sakramenten nahe.
Der Pfarrer ist im übrigen nicht nur für die Verwaltung der Sakramente und damit auch für die Teilnahme an ihrer Feier zuständig, sondern er muß auch die Stellung der Wiederverheirateten Geschiedenen im Ganzen und in der konkreten Situation einer Gemeinde bedenken. Die Verantwortung der Betroffenen bezieht sich nicht nur auf ihr eigenes Leben, sondern auch auf das Gemeinwohl der Kirche. Dies ist besonders wichtig bei einer eventuellen Übernahme von repräsentativen Diensten. Der Pfarrer muß auch auf Unruhe und Ärgernis in der Gemeinde achten. Auf jeden Fall kommt es immer auf die konkrete Verwurzelung und Beheimatung Wiederverheirateter Geschiedener im alltäglichen Leben ihrer Gemeinde an. Es muß vermieden werden, daß äußere Motive, wie z. B. Anerkennung und Verbesserung der Stellung oder gar des Prestiges, eine maßgebliche Rolle spielen.
Besonders gegenüber Kranken und Sterbenden müssen unzumutbare Forderungen hinsichtlich des Sakramentenempfangs vermieden werden, wie es für die Praxis der Kirche schon immer galt. Von einer Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses kann heute in den meisten Fällen wohl abgesehen werden, jedoch muß es „vor dem Tod irgendwelche Zeichen der Reue" gegeben haben (vgl. CIC can. 1184 § 1, 3°).

6. Möglichkeiten und Grenzen des Gebetes und gottesdienstlicher Handlungen für Wiederverheiratete Geschiedene

Die Kirche soll für Wiederverheiratete Geschiedene beten. Dies gilt gerade auch für den Seelsorger. Es ist jedoch streng verboten, „aus welchem Grund oder Vorwand auch immer, sei er auch pastoraler Natur, für Geschiedene, die sich wiederverheiraten, irgendwelche liturgischen Handlungen vorzunehmen" (Familiaris consortio, Nr. 84). Eine öffentliche gottesdienstliche Ordnung dafür würde nicht nur unter vielen Gläubigen Mißverständnisse hinsichtlich der ernsthaften Gültigkeit der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe herbeiführen, sondern würde auch amtliche gottesdienstliche Handlungen einführen, die mit einer tiefen Zweideutigkeit belastet sind, weil sie den Eindruck erwecken könnten, alles wäre in Ordnung. Einer differenzierten Pastoral für Menschen aus gescheiterten Ehen entspricht das gemeinsame Gebet mit den betroffenen Ehepartnern. Dieses kann viele Formen haben. Man kann z. B. an das persönliche Gebet, eine Einladung zu den Gemeindegottesdiensten und an die besondere Fürbitte denken. Rituelle, ausgeformte Gebete, die einen amtlichen Akt nahelegen, sind nicht am Platz. Fehlinterpretationen sind in solchen Situationen fast unvermeidlich. Dies gilt besonders für eigene Eucharistiefeiern, wenn sie zu einer besonderen Zeit, nämlich im Zusammenhang mit der standesamtlichen Eheschließung, angesetzt werden. Im Interesse einer differenzierten Pastoral kann und muß der Seelsorger auf öffentliche Auftritte dieser Art verzichten. Betroffene dürfen dies von ihm nicht verlangen. Man kann die Anteilnahme z. B. auch durch Besuche, Gespräche, Briefe oder ähnliches bezeugen.

7. Die konkrete Verantwortung für die pastorale Begleitung

Jeder in der Seelsorge hauptamtlich Tätige kann Betroffene nach den aufgestellten Grundsätzen wieder näher an die Gemeinde heranführen. Das klärende Gespräch muß ein erfahrener Priester führen, der im Fall eines Hinzutretens zur Eucharistie in jedem Fall den zuständigen Pfarrer informiert. Dies erfordert die Verantwortung des Pfarrers für die Ordnung der Feier und des Empfangs der Eucharistie in der Gemeinde, aber auch für alle Formen der Versöhnung mit der Kirche (vgl. 2 Kor 5, 11–21).
Die Frage kann hier offen bleiben, soll aber dennoch benannt werden, ob nicht künftig in jedem Dekanat für besonders schwierige Situationen ein erfahrener Priester zur Verfügung stehen sollte. Selbstverständlich können die Offizialate konsultiert werden.
Gerade die letzten Überlegungen zeigen, wieviel Sensibilität und Verantwortungsvermögen auf seiten aller pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, besonders der Priester und der Pfarrer, notwendig sind. Dies gilt für die stetige Verkündigung und Glaubensunterweisung – von der sonntäglichen Predigt bis zum Religionsunterricht. Ohne intensive Beachtung dieser Grundsätze in der Aus-, Fort- und Weiterbildung kann dieses Ziel nicht erreicht werden. Auch die Gemeinden brauchen für diesen Weg Geduld und Diskretion.

V. Ausblick: Die gelebte Stärke des Evangeliums und die Grenzsituationen

Die Sorge für die Menschen aus zerbrochenen Ehen und für Wiederverheiratete Geschiedene darf pastoral nicht eingeengt oder isoliert werden. Dahinter steht eine Seelsorge der Ehe und Familie im ganzen, die um die Verletzlichkeit und Pflege menschlicher Bezie-

hungen, um die Bildung des Gewissens und seine Unersetzlichkeit sowie um die Notwendigkeit eines differenzierten pastoralen Gesprächs weiß. Nur in einem solchen umfassenderen Konzept kann die besondere Sorge um die hier angesprochenen Menschen gelingen. Deshalb sind hier auch langfristige und geduldige Prozesse theologischer, spiritueller und pastoraler Bildung notwendig.

Diese Grundsätze bedürfen auch noch der entsprechenden Umsetzung auf anderen Gebieten, so z. B. im kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht. Die Deutsche Bischofskonferenz bemüht sich um solche Klärungen.

Des weiteren bedürfte auch die Beurteilung noch nicht ehelicher oder dauerhaft nichtehelicher Lebensgemeinschaften sowie nur zivilrechtlich geschlossener Ehen von Christen einer ähnlich differenzierten Sicht. Pauschale Verurteilungen oder pauschale Leichtfertigkeit bei der Frage der Zulassung zu den Sakramenten sind hier ebenso unangebracht wie für die Gruppe der Wiederverheirateten Geschiedenen.

Viele Probleme, die hier behandelt worden sind, stellen auch allgemeine Aufgaben der gegenwärtigen Pastoral dar. Man darf darum nicht nur an die Adresse Wiederverheirateter Geschiedener strenge Anforderungen stellen, wie z. B. hinsichtlich der Voraussetzung für den Kommunionempfang, sondern das Gespräch über die Pastoral für Menschen aus zerbrochenen Ehen deckt auch Defizite in anderen Bereichen auf, die alle angehen, wie z. B. die würdevolle Teilnahme am Tisch des Herrn. Hier wäre auch an eine Wiederentdeckung und Erneuerung der „geistlichen Kommunion" zu erinnern.

Damit kommen wir wieder auf ein Grunderfordernis zurück. Nur wenn auch in der Theorie und Praxis der Ehe die Mitte des christlichen Glaubens grundlegend gestärkt wird, kann die Kirche ohne Mißverständnisse für Menschen aus gescheiterten Ehen eintreten, ganz besonders für wiederverheiratete Geschiedene. Vor allem kommt es auf das gelebte Zeugnis der christlichen Eheleute an. Es ist durch nichts ersetzbar. Diese Stärke des Evangeliums entscheidet über die Kraft, in der richtigen Weise mit Grenzfällen umzugehen. Dies gilt besonders dann, wenn diese im Wachsen begriffen sind und geradezu überhandnehmen. Um so notwendiger ist eine ausgeglichene, besonnene Grundhaltung, die freilich immer wieder neu gewonnen werden muß. Der große Kirchenvater Gregor von Nazianz bringt diese auf den Nenner: „Nicht durch Strenge übertreiben, nicht durch schwächliche Nachgiebigkeit revoltieren."

Freiburg i. Br., Mainz, Rottenburg, am 10. Juli 1993.

Oskar Saier
Erzbischof von Freiburg i. Br.
Karl Lehmann
Bischof von Mainz
Walter Kasper
Bischof von Rottenburg-Stuttgart

Droht hohe Dauerarbeitslosigkeit?

Mittelfristige Perspektiven für den deutschen Arbeitsmarkt

Die Arbeitslosenquote liegt derzeit in den alten Bundesländern bei 8,4, in den neuen bei 16 Prozent der Erwerbspersonen. Wie wird die Entwicklung auf dem deutschen Arbeitsmarkt in Ost und West weitergehen? Bis wann werden die Verhältnisse in den neuen Bundesländern ins Lot kommen? Wolfgang Klauder, Leiter des Arbeitsbereichs mittel- und langfristige Vorausschau im Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg, geht im folgenden Beitrag diesen Fragen nach. Sein Fazit: Es braucht vor allem mehr Dynamik und Flexibilität für den unumgänglichen Strukturwandel, aber auch eine aktive Arbeitsmarktpolitik.

Ende Juli 1993 registrierten die Arbeitsämter im vereinten Deutschland rd. 3,5 Mio Arbeitslose, fast 0,5 Mio mehr als ein Jahr zuvor und rd. 0,9 Mio mehr als 1991. Auf Westdeutschland entfielen über 2,3 Mio – das ist der höchste Stand seit 1949 –, auf Ostdeutschland fast 1,2 Mio Arbeitslose. Die Arbeitslosenquote betrug im Westen durchschnittlich 8,4 Prozent, im Osten durchschnittlich 16,0 Prozent der Erwerbspersonen ohne Selbständige und Mithelfende. Im kommenden Winter könnte die Arbeitslosenzahl die 4 Mio-Grenze überschreiten.

Statt 3,5 Mio hätte es sogar bereits ca. 5,4 Mio Arbeitslose gegeben, wenn nicht der Arbeitsmarkt durch die Maßnahmen der Bundesanstalt für Arbeit (BA) wie Kurzarbeitergeld, Weiterbildung, Arbeitsbeschaffung, Vorruhestands- und Altersübergangsgeld entlastet würde, derzeit um ca. 1,9 Mio Personen, dabei im Westen um ca. 0,4 Mio und im Osten um ca. 1,5 Mio Personen. Bedenkt man außerdem die sog. Stille Reserve mit ca. 1,8 Mio Personen, ergibt sich im vereinten Deutschland sogar eine rechnerische Arbeitsplatzlücke von rd. 7 Mio. Das bedeutet bei einem gesamtdeutschen Erwerbspersonenpotential von fast 42 Mio., daß etwa *jeder Sechste des Potentials* ohne Arbeitsplatz ist.

Nun kann man freilich einwenden, daß manche Personen in der Stillen Reserve nicht unbedingt auf eine Erwerbstätigkeit angewiesen sind, daß es sich beim Vorruhestand um einen von der Gesellschaft weitgehend akzeptierten Alternativ-Status

zur Erwerbstätigkeit handelt und daß es auch *unechte Arbeitslose* gibt, die es sich lediglich im sozialen Netz bequem gemacht haben. Hätten letztere tatsächlich nicht nur einen Anteil von wenigen Prozent, müßten allerdings in manchen Orten extrem viele unwillige und in anderen fast nur fleißige Leute wohnen, da die Arbeitslosigkeit regional in Abhängigkeit vom Angebot an Arbeitsplätzen enorm streut. Andererseits beschreiben die genannten Zahlen noch nicht das gesamte Ausmaß des Arbeitsmarktproblems, denn auch eine nicht ganz geringe Anzahl der regulären Arbeitsplätze wäre in Ost und West ohne staatliche Subventionen nicht international wettbewerbsfähig. Ferner droht zu den bisherigen Krisenbranchen wie Landwirtschaft, Bergbau, Eisen- und Stahlindustrie, Schiffbau die Autoindustrie hinzuzustoßen, einer der bisherigen Hauptwachstumsträger.

Ist diese Rezession also mehr als eine der üblichen Konjunktureinbrüche? Überfordert etwa der Aufbau Ostdeutschlands die westdeutsche Wirtschaft? Oder geht uns gar prinzipiell allmählich die Erwerbsarbeit aus? Hat nicht in Westdeutschland bereits seit den 70er Jahren jede Rezession zu einem höheren Sockel an Arbeitslosigkeit geführt, der auch in den nachfolgenden Aufschwungsjahren nicht mehr wesentlich abgebaut werden konnte? Werfen wir zur Beantwortung derartiger heute immer wieder gestellten Fragen einen Blick auf die Tendenzen und Ursachen der Wirtschafts- und Arbeitsmarktentwicklung in den beiden Landesteilen.

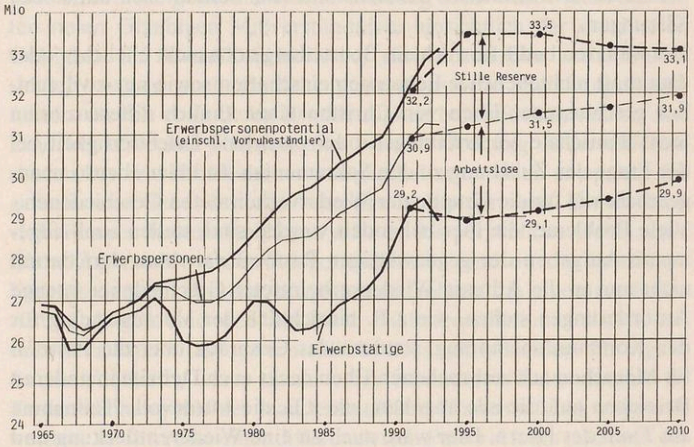
Das westdeutsche Erwerbspotential ist ständig gestiegen

Nicht beachtet wird häufig, daß in *Westdeutschland* die beiden Beschäftigungseinbrüche der Jahre 1974–76 (–1,2 Mio) und der Jahre 1981–83 (–0,7 Mio) jeweils binnen vier Jahren wieder aufgeholt werden konnten (vgl. Übersicht 1). 1992 gab es sogar 2,4 Mio mehr Erwerbstätige als 1987 bzw. als im letzten Vollbeschäftigungsjahr 1973. Daß es trotzdem per Saldo während der ganzen Zeit zu keinem durchgreifenden Abbau der Arbeitslosigkeit kam, hat damit zu tun, daß im gleichen Zeitraum das Erwerbspersonenpotential ständig relativ stark anstieg, bedingt zunächst durch stark besetzte Nachwuchsjahrgänge und zunehmende Frauenerwerbsneigung, in den letzten Jahren vor allem durch die Zuwanderung von Ostdeutschen, Aussiedlern und Ausländern sowie durch ostdeutsche Einpendler.

Dadurch gab es 1992 in Westdeutschland ca. 2,3 Mio potentielle Erwerbspersonen mehr als 1987 und ca. 5,4 Mio mehr als im letzten Vollbeschäftigungsjahr 1973. Der Potentialanstieg übertraf folglich den Beschäftigungszuwachs insgesamt um rd. 3 Mio, wodurch sich im Vergleich zu 1973 per Saldo die registrierte Arbeitslosigkeit um rd. 2 Mio und die Stille Reserve um rd. 1 Mio erhöhte. Um einen Potentialanstieg dieser Größenordnungen voll zu absorbieren, hätte es einer Beschäftigungsdynamik wie zwischen 1950 und 1965 bedurft. Immerhin gelang es aber in den drei Jahren 1989 bis 1991 im Zuge des Wiedervereinigungsbooms – trotz eines gleichzeitigen Potentialanstieges von 1,5 Mio und eines erhöhten Sockels schwer vermittelbarer Arbeitsloser – die Arbeitslosigkeit um 550 000 Personen zu verringern.

Übersicht 1

Westdeutsche Arbeitsmarktbilanz 1965 – 1993 und Projektion der Prognos-AG 1991 – 2001 in Mio



Quelle: IAB, BA, Statistisches Bundesamt und Prognos Deutschland Report Nr. 1, Basel 1993 – Inlandskonzept IAB-VII/1-8/93

Im Verlauf des Jahres 1992 ist nunmehr ebenfalls der seit 1983 anhaltende Wirtschaftsaufschwung in eine *Rezession* umgeschlagen. Entgegen manchen Äußerungen handelt es sich allerdings bisher nicht um die tiefste Rezession der westdeutschen Nachkriegsgeschichte. „Der jüngste Abschwung ist weder steiler verlaufen als seine vier Vorgänger, noch liegt der Tiefpunkt (bisher) deutlicher im Negativbereich", wie Professor *Helmstädter,* bis 1988 Mitglied des Sachverständigenrates, kürzlich hinsichtlich der Produktionsentwicklung nachwies. Auch der Beschäftigungseinbruch hält sich bisher mit voraussichtlich rd. 0,5 Mio im Jahresdurchschnitt 1992/93 und schätzungsweise 0,3 Mio im Jahresdurchschnitt 1993/94 durchaus im Rahmen der früheren Rezessionen. Die unmittelbaren Ursachen für diese Rezession – nicht die dahinterstehenden letztlichen Ursachen – weichen ebenfalls im Grunde nicht von denen früherer Konjunktureinbrüche ab, u. a. Konjunkturabschwächung in wichtigen Exportländern, Nachfrageüberhitzung im Inland, Lohnerhöhungen, die den Produktivitätsfortschritt weit übertreffen, eine Bundesbank, die zur Wiederherstellung der Preisstabilität massiv auf die Bremse tritt.

Inzwischen deutet manches darauf hin, daß sich bis zum Frühjahr 1994 eine konjunkturelle Erholung durchsetzen kann, sofern nicht die mittelfristig unabdingbare Konsolidierung der öffentlichen Haushalte bereits kurzfristig zu Nachfrageausfällen führt. Die Dynamik einer Aufwärtsbewegung und damit ihre Auswirkung auf den Arbeitsmarkt hängt jedoch nicht nur von konjunkturellen Nachfragefaktoren sowie der Geld-, Finanz- und Tarifpolitik, sondern auch von strukturellen Faktoren ab.

Die Industrieländer stehen in der Anfangsphase eines *grundlegenden Strukturwandels* der gesamten Wirtschafts- und Ar-

beitswelt, wie er vielleicht nur mit dem Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft zu vergleichen ist. Man denke an die neuen Technologien, die zunehmende Internationalisierung und die nötige Ökologisierung des Wirtschaftens sowie den Wertewandel, insbesondere auch an die mit den neuen Informationstechnologien ohne Effizienzeinbußen möglich gewordenen Möglichkeiten zur Automatisierung, zur Flexibilisierung und Dezentralisierung, zur Umkehr der bisherigen Trends zur Großtechnologie und innerbetrieblichen Arbeitsteilung, zur Gruppenarbeit und „lean-production" usw.

Der dazu erforderliche *Strukturwandel* ist jedoch offensichtlich während des letzten langanhaltenden Aufschwungs und insbesondere des Wiedervereinigungsbooms nicht genügend in Angriff genommen worden. Der Produktivitätsfortschritt hat sich dadurch in Relation zum Wirtschaftswachstum sogar stärker verlangsamt als in den 80er Jahren z. B. vom IAB und von Prognos vorausgeschätzt worden war. Die Lohnabschlüsse trugen das Ihrige zur Verschlechterung der Kostensituation bei. Die Rezession hat nunmehr die aufgelaufenen Produktivitäts- und Strukturschwächen in teilweise dramatischer Weise offengelegt und eine Standortdebatte ausgelöst.

Zur Wiederherstellung der internationalen Konkurrenzfähigkeit ist daher in den nächsten Jahren mit einem *Produktivitätsschub* zur Kostensenkung zu rechnen. Prognos hält dadurch zwar bis 2010 trotz zunächst anhaltend hoher Transferbelastung durch den Wiederaufbau Ostdeutschlands ein Wirtschaftswachstum von durchschnittlich jährlich gut 2 Prozent für möglich. Bei diesem Wachstumstempo werde es jedoch wegen des erhöhten Produktivitätsfortschrittes nur zu einem geringfügigen Anstieg der Beschäftigung kommen. Da auf der Angebotsseite nach allen vorliegenden Vorausschätzungen das Erwerbspersonenpotential selbst bei nur relativ geringfügigen weiteren Zuwanderungen wegen der Wiederanhebung der Altersgrenze und vor allem der steigenden Frauenerwerbsneigung vermutlich kaum vor 2010 merklich zurückgehen wird, besteht somit die Gefahr einer *Verfestigung der Arbeitslosigkeit* bei rd. 2 Mio.

Eine tiefgehende Strukturkrise in Ostdeutschland

Während sich in Westdeutschland konjunkturelle und strukturelle Tendenzen überlagern, handelt es sich in *Ostdeutschland* zweifellos um eine tiefgreifende Strukturkrise aufgrund des Übergangs von der früheren, abgeschotteten und abgewirtschafteten, unproduktiven Planwirtschaft mit veralteter und nicht marktgerechter, schwerindustrielastiger Wirtschaftsstruktur und Technik zu einer offenen, in den Westen integrierten Marktwirtschaft. Hierauf und auf die wirtschaftspolitischen Implikationen ist der Autor an dieser Stelle bereits Anfang 1991 ausführlich eingegangen (vgl. HK, April 1991, 164 ff.). Erinnert sei an die damalige Aussage, daß von den fast 10 Mio ehemaligen DDR-Arbeitsplätzen wahrscheinlich 6–7 Mio umzugestalten oder überflüssig seien. Diese Schätzung wird durch die inzwischen vorgelegten Berechnungen der Prognos AG weitgehend bestätigt, nach denen es unter marktnahen Wettbewerbsbedingungen nur gut 4 Mio Arbeitsplätze gäbe, demzufolge an die 6 Mio der 1989 vorhanden gewesenen Arbeitsplätze in der bisherigen Form keine Zukunftschancen hätten.

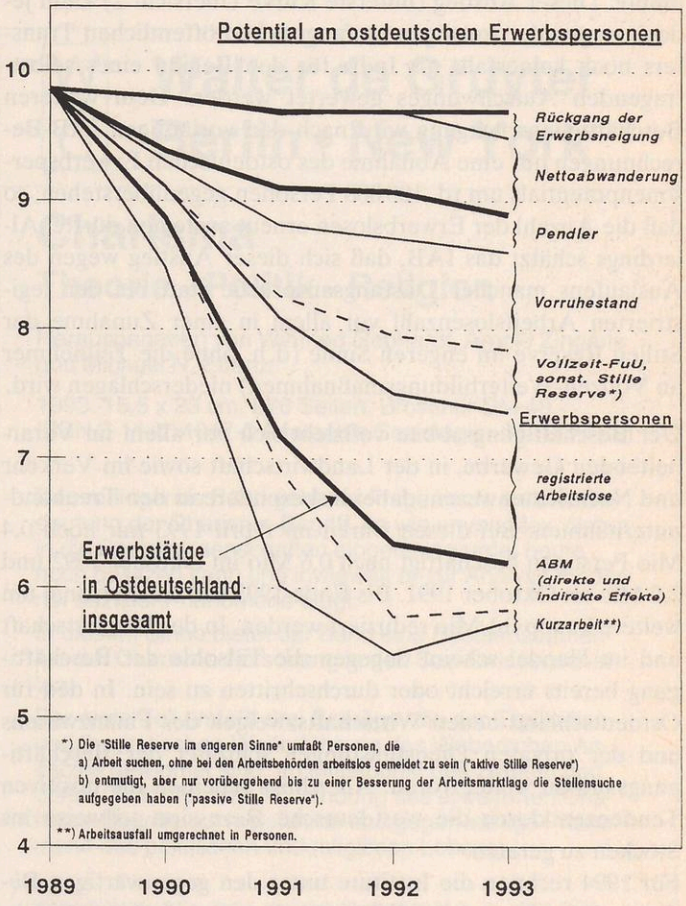
Tatsächlich ist es im Zuge des historisch einmaligen gesellschaftlichen und ökonomischen Umwälzungsprozesses in den Jahren 1990 bis 1992 bereits zu einem *raschen Arbeitsplatzabbau* um rd. 3,5 Mio – also etwa ein Drittel – auf rd. 6,3 Mio gekommen. Ohne die Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen und das Kurzarbeitergeld der BA hätte es 1992 sogar wahrscheinlich nur noch ca. 5,5 Mio Erwerbstätige gegeben (vgl. Schaubild). Bei wettbewerbsfähigen Arbeitsplätzen von ca. 4 Mio blieben demzufolge nochmals 1,5 Mio Personalüberhänge bzw. Arbeitsplätze, deren Existenz per Saldo nur auf die übrigen staatlichen Stützungsmaßnahmen zurückzuführen wäre.

Trotz des Beschäftigungsrückganges um 3,5 Mio 1989/92 hat sich die Zahl der registrierten Arbeitslosen jedoch nur auf 1,2 Mio erhöht, da zugleich das effektive Arbeitsangebot deutlich zurückging. Letzteres ist – wie Übersicht 2 zeigt – vor allem

Übersicht 2

Arbeitsmarktbilanz für Ostdeutschland
1989 bis 1993
– Jahresdurchschnittsbestände –

in Mio.



aus: Langfristprojektion VII/1 und Kurzfristprognose VII/2; 1993 Prognose. IAB (VII/1-Fu), August 1993

auf Abwanderungen und Westpendeln sowie Vorruhestandsregelungen und Weiterbildungsmaßnahmen zurückzuführen, jedoch noch nicht auf eine spürbare Abnahme der Erwerbsneigung. Gesunken sind bisher fast nur die Potentialerwerbsquoten der Jüngeren im Zuge der Anpassung der Bildungsbeteiligung an westdeutsche Verhältnisse, noch kaum dagegen die der Frauen. Dies liegt offensichtlich nicht nur an einer noch unzureichenden oder als zu unsicher empfundenen Einkommenslage oder an dem Wunsch, Leistungsansprüche zu sichern oder auszuschöpfen, sondern auch an dem hohen Stellenwert der *Frauenerwerbstätigkeit* in der früheren DDR, der die Einstellung vieler Frauen nachhaltig geprägt hat.

Es braucht eine enorme Umschichtung der Arbeitsplätze

In diesem Jahr könnte die Zahl der Erwerbstätigen nach vorsichtiger IAB-Einschätzung um weitere 0,1–0,2 Mio zurückgehen, nach den jüngsten Vorausschätzungen einiger Wirtschaftsforschungsinstitute sogar um 0,3 Mio, wobei wegen der Kürzungen bei den Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen und den 1992 erschwerten Voraussetzungen für Kurzarbeit der Anteil der nicht von der BA gestützten Beschäftigung sogar steigen müßte. Dieser Anstieg (unterste Kurve Übersicht 2) kann jedoch wegen der sonstigen umfangreichen öffentlichen Transfers noch keinesfalls als Indiz für den Beginn eines selbsttragenden Aufschwunges gewertet werden. Dem weiteren Beschäftigungsrückgang wird nach den vorläufigen IAB-Berechnungen nur eine Abnahme des ostdeutschen Erwerbspersonenpotentials um rd. 100000 Personen gegenüberstehen, so daß die Anzahl der Erwerbslosen erneut ansteigen dürfte. Allerdings schätzt das IAB, daß sich dieser Anstieg wegen des Auslaufens mancher Leistungsansprüche statt bei der registrierten Arbeitslosenzahl vor allem in einer Zunahme der Stillen Reserve im engeren Sinne (d. h. ohne die Teilnehmer an Vollzeit-Weiterbildungsmaßnahmen) niederschlagen wird.

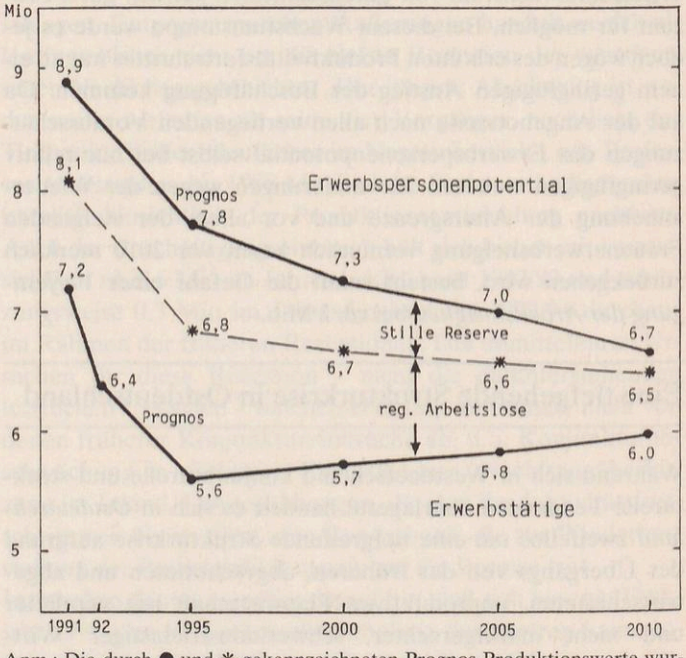
Der Beschäftigungsabbau vollzieht sich vor allem im Verarbeitenden Gewerbe, in der Landwirtschaft sowie im Verkehr und Nachrichtenwesen, dabei insbesondere in den Treuhandunternehmen. Bei diesen waren im April 1993 nur noch 0,4 Mio Personen beschäftigt nach 0,6 Mio im Oktober 1992 und 2,0 Mio im Oktober 1991. Bis Ende 1993 soll das Personal um weitere knapp 0,1 Mio reduziert werden. In der Bauwirtschaft und im Handel scheint dagegen die Talsohle der Beschäftigung bereits erreicht oder durchschritten zu sein. In den für Ostdeutschland neuen Wirtschaftszweigen des Finanzwesens und der privaten Dienstleistungen schreitet der Beschäftigungsaufbau weiter voran. Allerdings scheinen die positiven Tendenzen durch die westdeutsche Rezession teilweise ins Stocken zu geraten.

Für 1994 rechnen die Institute unter den gegenwärtigen Bedingungen mit einem nochmaligen, wenn auch abgeschwächten Rückgang der Erwerbstätigenzahl und einer unverändert hohen Arbeitslosenzahl von 1,1–1,2 Mio. Nach einem kürzlich von der Prognos AG veröffentlichten Deutschland-Szenario würde die Beschäftigung in Ostdeutschland sogar noch bis auf 5,6 Mio im Jahre 1995 zurückgehen (vgl. Übersicht 3). Erst für die zweite Hälfte der 90er Jahre erwartet Prognos einen leichten Wiederanstieg der Beschäftigung. Dieser ist jedoch so gering, daß es 2000 mit rd. 5,7 Mio und selbst 2010 mit dann rd. 6,0 Mio noch weniger Erwerbstätige geben würde als heute.

Diese Prognosewerte resultieren daraus, daß die Produktivität aufgrund des enormen Rückstandes zunächst deutlich stärker steigt als das Bruttoinlandsprodukt, dessen Wachstumsrate bis 2000 gegenüber 1992 immerhin auf 9,6 Prozent p. a. eingeschätzt wird. Da Prognos für den Zeitraum 1992 bis 2010 noch eine Abwanderung von 0,8 Mio Ostdeutschen unterstellt, würde eine ostdeutsche Erwerbstätigenzahl von 6,0 Mio einem Anteil von 17 Prozent an der gesamtdeutschen Erwerbstätigkeit entsprechen und damit dann allerdings auch dem ostdeutschen Bevölkerungsanteil. Der nur allmähliche Wiederanstieg der Beschäftigung impliziert jedoch, daß sich auch die registrierte Arbeitslosigkeit lediglich langsam und bis 2000 nur auf rd. 1 Mio auf selbst bis 2010 nur auf 0,5 Mio verringert.

Übersicht 3

Ostdeutsche Arbeitsmarktbilanz nach Prognos 1991 – 2010
(Inlandskonzept)



Anm.: Die durch ● und ✳ gekennzeichneten Prognos-Produktionswerte wurden linear verbunden! Quelle: Prognos Deutschland Report Nr. 1, Basel 1993
IAB-VII/1-8/93

Selbst diese Entwicklung könnte einerseits noch zu optimistisch sein. So könnte es nach einer IAB-Modellrechnung, die von einem allmählichen Umschwung bei den Wanderungsbewegungen ausgeht und keinen so starken Rückgang wie Prognos bei den Frauenerwerbsquoten unterstellt, z. B. 2000 rd.

0,5 Mio mehr Erwerbspersonen als von Prognos errechnet geben. Andererseits hat das IAB Anfang 1992 in einem Szenario gezeigt, daß die Zahl der Erwerbstätigen nach einem Tief um das Jahr 1993 bei anhaltend günstiger westdeutscher und internationaler Konjunktur mit Investitionen in Höhe von 1,3 Billionen DM (in Preisen von 1990) bzw. jährlichen Investitionsquoten von rd. 40 % des ostdeutschen Bruttoinlandsprodukts bereits bis 2000 wieder auf fast 7 Mio gesteigert werden könnte, ohne Westdeutschland zu überfordern.

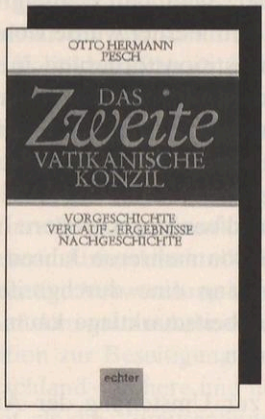
Unerläßlich für eine wieder befriedigende Beschäftigungslage und verbunden mit der dazu nötigen Anhebung der Produktivität auf westdeutsches Niveau und der Ausrichtung des Güter- und Dienstleistungsangebots an den Wünschen des Marktes ist auf jeden Fall die Angleichung der Wirtschaftsstruktur an westliche Trends und somit eine enorme Umschichtung der Arbeitsplätze, z. B. – wie auch die Prognos-Projektionen bestätigen – von Zweigen wie Landwirtschaft, Bergbau, Eisen- und Stahlerzeugung, Schiffbau, Lederindustrie, Verkehr, Staat zu Zweigen wie Kunststoffverarbeitung, Druckereien, EBM-Waren und die ganze Palette der privaten Dienstleistungsunternehmen und der Organisationen ohne Erwerbscharakter, außerdem von Großbetrieben zu kleinen und mittleren Unternehmen einschl. Handwerk und Freien Berufen. Dieser Mittelstand war in der ehemaligen DDR kaum mehr vorhanden, beschäftigt in den alten Ländern jedoch etwa zwei Drittel der Arbeitnehmer und hat sich als wesentliches Element einer erfolgreichen Marktwirtschaft erwiesen.

Auf jeden Fall sind derartige Umstrukturierungen nicht ohne erhebliche Freisetzungen denkbar und benötigen Zeit. Aus politischen Gründen erfolgte jedoch 1990 eine schlagartige Liberalisierung der ostdeutschen Sachgüter-, Dienstleistungs- und Arbeitsmärkte, verbunden mit einer Aufwertung der Ostmark von etwa 350 Prozent. Diese Maßnahme und ihre Folgen kann man nicht der Marktwirtschaft anlasten. Einen solchen Aufwertungs- und Liberalisierungsschock hätte auch kaum ein westdeutsches Unternehmen überstanden, das im In- oder Ausland im internationalen Wettbewerb steht.

Durchgreifende Besserung kaum vor Mitte der 90er Jahre zu erwarten

Wie schon seinerzeit eingehend diskutiert, blieben der Politik im Prinzip nur vier Ansatzpunkte übrig: niedrige Löhne, Abwanderung, Kompensation der Aufwertung, Transfer von Kapital und „know-how" zum Aufbau einer modernen Produktions- und Infrastruktur. Die Politik hat sich aus guten Gründen vorwiegend für den letzten Weg entschieden und versucht, die unvermeidlichen Freisetzungen durch beispiellosen Einsatz des arbeitsmarktpolitischen Instrumentariums und von Transferzahlungen zu überbrücken. Weiterhin unterschätzt wurde aber zweifellos der *marode Zustand der ehemaligen DDR-Wirtschaft* und der *Zeitbedarf* für die erforderlichen Umstellungen und für die nötigen Lernprozesse der ostdeutschen Erwerbstätigen in Wirtschaft und Verwaltung.

Der größte Einschnitt in der Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts neu vorgestellt



Otto Hermann Pesch
Das Zweite Vatikanische Konzil
Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte.
444 Seiten. Broschur.
DM 48,–/ öS 375,–/ SFr. 48.–.
ISBN 3-429-01533-2.

In dieser Gesamtdarstellung wird der größte Einschnitt in der Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts, das Zweite Vatikanische Konzil, neu vorgestellt. Dabei werden auch Quellentexte und Akten berücksichtigt, die erst in den letzten Jahren zugänglich geworden sind und die ein neues Licht auf Einzelvorgänge beim Konzil werfen.

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

W DE G **Walter de Gruyter Berlin • New York**

Charisma
Theorie - Politik - Religion

Herausgegeben von Winfried Gebhardt, Arnold Zingerle und Michael N. Ebertz

1993. 15,5 x 23 cm. 276 Seiten. Broschur DM 48,-
ISBN 3-11-014047-0 (Materiale Soziologie - MASO TB3)

Der vorliegende Band geht der Frage nach, welche Bedeutung der Charisma-Begriff, so wie er von Max Weber in die Sozialwissenschaften eingeführt wurde, heute noch besitzen kann und inwieweit er zur Analyse moderner sozialer Phänomene taugt.

In diesem Sinne bietet der Band eine Bestandsaufnahme der Charisma-Forschung in den Sozialwissenschaften.

Der erste Teil umfaßt drei Beiträge, die der Explikation und theoretischen Weiterführung des Weberschen Ansatzes gewidmet sind. Im Mittelpunkt des zweiten und dritten Teils steht die Anwendung des erweiterten Charisma-Begriffs auf historische und gegenwärtige Phänomene des politischen und religiösen Lebens.

Walter de Gruyter & Co., Berlin . New York Postfach 30 34 21, D - 10728 Berlin
Tel.: (030) 2 60 05 - 0, Fax: (030) 2 60 05 - 2 51

Einzuräumen sind sicherlich auch Verzögerungen und Unzulänglichkeiten auf westdeutscher Seite bei Planung und Durchführung der Fördermaßnahmen. Ferner wurde wohl oft nicht genügend gesehen, daß Investitionsförderung in den neuen Ländern nicht allein durch Kapitalsubventionen erreicht werden kann, sondern mehrdimensional in großem Umfang auch beim Abbau administrativer Hemmnisse und Personalengpässe sowie bei der Absatzförderung ansetzen muß. Aber selbst in Westdeutschland benötigen größere Investitionen zumeist eine Vorlaufzeit von mehreren Jahren. Allein schon aus diesen Gründen kann eine durchgreifende Besserung der Wirtschafts- und Arbeitsmarktlage kaum vor Mitte der 90er Jahre erwartet werden.

Die Finanzierungsmöglichkeiten zur Umstellung der Angebotspalette und Produktionsverfahren werden außerdem durch die Politik einer flächendeckenden schnellen Angleichung der Tarifverdienste an das Westniveau beeinträchtigt. 1992 lagen dadurch die für den Konsum verfügbaren realen Nettolöhne zwar fast doppelt so hoch wie 1989, die ostdeutschen Lohnstückkosten allerdings im gesamtwirtschaftlichen Durchschnitt bereits um etwa 140 Prozent über dem Stand von 1989 und um ca. 70 Prozent über den westdeutschen. Eine derartige Lohnkostenexplosion binnen kurzer Frist würden auch westdeutsche Unternehmen kaum verkraften können. Hinzu kommt die weitgehende Koppelung der Lohnersatz- und sonstigen Sozialleistungen an die Lohnentwicklung. Dies trug dazu bei, daß nach wie vor der größere Teil der westdeutschen Transferleistungen in den Konsum statt unmittelbar in die Investitionen fließt.

Nun kann zweifellos – wie auch Prognos betont – die Bundesrepublik ihr Wohlstandsniveau längerfristig nur mit der Wirtschaftsstruktur eines *Hochlohnlandes* und nicht als Billiglohnland sichern. Das heißt aber nicht, innerhalb kurzer Zeit hohe Löhne durchzusetzen. Sollte es nicht gelingen, die Lohnstückkostenrelation zwischen Ost- und Westdeutschland nachhaltig zu verbessern – laut Prognos nicht durch einseitigen Lohnverzicht, sondern durch eine von Staat, Unternehmen und Gewerkschaften gemeinsam verantwortete Wachstums- und Beschäftigungspolitik –, so könnte die zukünftige Beschäftigungslage noch ungünstiger ausfallen als prognostiziert.

Anpassungsbereit auf die Herausforderungen der Zukunft reagieren

Zweifellos besteht die Gefahr einer anhaltend hohen Arbeitslosigkeit in Ost- und Westdeutschland. Nach den Prognos-Schätzungen würde die Anzahl der registrierten Arbeitslosen in Gesamtdeutschland noch bis 2000 auf dem heutigen Niveau verharren und bis 2010 nur auf den Stand von 1991 zurückgehen. Dies ist jedoch keineswegs zwangsläufig. Die zitierten Prognos-Projektionen beschreiben einen *mittleren Trendpfad* auf Basis der gegenwärtig absehbaren Rahmenbedingungen und Verhaltensweisen. Es sind sowohl noch ungünstigere als auch optimistischere Entwicklungen denkbar. Politisch unakzeptable Projektionsergebnisse sollten im Sinne der Warnfunktion von Prognosen als Herausforderung begriffen werden, sie nicht eintreten zu lassen.

Alle Untersuchungen zeigen: Die Gesamtzahl der Arbeitsplätze fällt um so höher aus, je offensiver, anpassungsbereiter und schneller Wirtschaft und Gesellschaft auf die Herausforderungen der Zukunft reagieren und mit Flexibilität und Investitionen den nötigen Strukturwandel vorantreiben. Schutzmaßnahmen und Erhaltungssubventionen wirken gesamtwirtschaftlich *kontraproduktiv* und können sogar letztlich die Revitalisierung einer ganzen Region blockieren. Sie sind daher höchstens als befristete Anpassungshilfe vertretbar, dabei im Osten eher als im Westen. In Ostdeutschland ist allerdings der Anpassungsbedarf so enorm, daß eine durchgreifende Wende auf dem Arbeitsmarkt gar nicht vor Mitte der 90er Jahre erwartet werden kann.

Der Strukturwandel begünstigt die Hochtechnologie-Produktion und die Dienstleistungen, dabei insbesondere die hochintelligenten und die internationalen Dienstleistungen. Denkbar ist, daß in einer arbeitsteiligen Weltwirtschaft in Deutschland längerfristig nur noch soviel Industrieproduktion nötig ist, „daß Forschung und Entwicklung in Produkte umgesetzt werden können" (Roland Berger). Die oft weitgehende Fixierung von Politik und Öffentlichkeit auf die allgemeine Förderung der Industrie greift daher zu kurz. Z.B. ist die Bundesrepublik auf den Gebieten der wertschöpfungsintensiven internationalen Beratungs- und Finanzdienstleistungen unterrepräsentiert und Nettoimporteur. Die Beseitigung und Vermeidung von Umweltschäden wird zu einem neuen Wachstumsfeld usw. Nur mit „intelligenten Produkten und Diensten" hat jede Branche Zukunftschancen. Ein Handikap für die Akzeptanz dieser Einschätzung ist allerdings, daß die neuen Märkte und Betätigungsfelder im einzelnen im voraus oft schwerer zu erkennen sind als Rationalisierungsmöglichkeiten.

Wie müßte folglich eine mittelfristige Wachstums- und Beschäftigungspolitik zur rascheren Bewältigung des Strukturwandels und damit schnelleren Abbaus der Arbeitslosigkeit aussehen? Hierauf näher einzugehen, würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Wichtig dürfte sein, generell in unserem Gesellschafts- und Wirtschaftssystem wieder mehr Dynamik und Flexibilität zu ermöglichen, die Investitionsquote zu Lasten der Konsumquote zu steigern, die Qualifikation zu verbessern und – wie kürzlich Prof. *Franz* betonte – die Erkenntnis zum Allgemeingut werden zu lassen, „daß ein Sozialprodukt nicht nur (um-)verteilt, sondern vor allem erst einmal erstellt werden muß". Aber auch die Frage einer Steuerung der Zuwanderung und das konjunkturelle Timing der Haushaltskonsolidierung wären in diesem Zusammenhang zu erörtern.

Näher zu diskutierende Stichworte für den Arbeitsmarkt wären darüber hinaus Weiterbildung der Arbeitskräfte, Stärkung der Anreizwirkungen über mehr Differenzierung der Einkommen, vermögenswirksame Bindungen von Lohner-

höhungen z. B. durch Investivlohnkonzepte, Entkoppelung und Flexibilisierung der Arbeits- und Betriebszeiten. Würde man z. B. die in Westdeutschland ermittelten unterschiedlichsten Teilzeitwünsche realisieren, ergäbe sich eine Reduktion des angebotenen Arbeitsvolumens in Std. um ca. 8 Prozent, das entspräche der derzeitigen Arbeitslosenzahl. Viele Betriebe könnten andererseits durch eine Abkoppelung und Verlängerung der Betriebszeiten ihre Kapitalstückkosten senken.

Ein zweiter Arbeitsmarkt wirft viele Probleme auf

Solange die Arbeitslosigkeit hoch ist, bleibt allerdings nach den Erfahrungen der 70er und 80er Jahre auch eine *aktive Arbeitsmarktpolitik* auf hohem Niveau unverzichtbar, um mit Qualifizierungs- und Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen einer Zunahme des Sockels schwer vermittelbarer Arbeitsloser entgegenzuwirken. Wie die positiven ostdeutschen Erfahrungen mit den „Umwelt-ABM" und dem „Strukturförderprogramm" zeigen, sollten derartige Maßnahmen aber generell so weit als möglich so gestaltet werden, daß sie die Angebotsbedingungen für privates Wirtschaften verbessern sowie unmittelbar die wirtschaftlichen Aktivitäten der verantwortlichen Politikbereiche – z. B. der Gemeinden – unterstützen.

Der heute zunehmend geforderte umfassende Aufbau eines dauerhaften *zweiten Arbeitsmarktes* wirft dagegen noch viele ungeklärte Probleme auf. Man könnte diese Forderung auch als Anzeichen einer mangelnden Lohndifferenzierung auf dem ersten Arbeitsmarkt oder als Zeichen der Resignation ansehen. Außerdem stellt sich immer die Frage, ob nicht die alternative Verwendung knapper öffentlicher finanzieller Mittel auf dem ersten Arbeitsmarkt – z. B. für eine dringende Investition zur Beseitigung von Infrastrukturengpässen in Ostdeutschland – höhere und nachhaltigere Beschäftigungseffekte hat als die Verausgabung auf dem zweiten Arbeitsmarkt. Allerdings müßte sichergestellt sein, daß es auch tatsächlich per Saldo zu einer entsprechenden zusätzlichen öffentlichen Ausgabe auf dem ersten Arbeitsmarkt kommt bzw. ein überzeugendes wachstums- und beschäftigungspolitisches Konzept vorliegt.

Wolfgang Klauder

Gemeinschaft mit Bruchstellen

Die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung

Unter dem Motto „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis" fand Anfang August in Santiago de Compostela die fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung statt. Seit der letzten Weltkonferenz dieser Art 1963 in Montréal hat sich ökumenisch viel getan; die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirche hat dazu wichtige Beiträge geleistet. In Santiago zeigte sich, daß die Vorstellungen über den weiteren Weg der Ökumene derzeit beträchtlich auseinandergehen. Auch das Leitwort „Koinonia" (Gemeinschaft) weist keinen Weg aus dieser schwierigen Situation.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat gemäß ihrer Satzung das Ziel, „die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, damit die Welt glaube". Zum ersten Mal seit dreißig Jahren veranstaltete die Kommission im Rahmen und als besonderen Kristallisationspunkt ihrer Arbeit jetzt wieder eine *Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung;* Vertreter aller Kirchen, die in der Kommission mitarbeiten (darunter sind auch etliche Nichtmitgliedskirchen des ÖRK, vor allem die katholische Kirche), kamen dazu vom 4. bis 12. August im nordwestspanischen Santiago de Compostela zusammen. In der Hauptstadt der Autonomen Region Galizien, wo sich im „Heiligen Jahr" 1993 besonders viele Pilger zum Grab des Heiligen Jakobus drängen, berieten Christen aus allen Weltgegenden und konfessionellen Richtungen über den Stand und die künftigen Perspektiven der ökumenischen Bewegung.

Zweifellos der gewichtigste Beitrag von Glauben und Kirchenverfassung zur weltweiten Ökumene seit der letzten Weltkonferenz von 1963 im kanadischen Montréal waren die als „Lima-Dokument" bekannt gewordenen *Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt* (vgl. HK, August 1982, 376–397). Die fast 200 offiziellen Stellungnahmen der Kirchen zu diesen Texten (darunter war auch eine ausführliche katholische Stellungnahme; vgl. HK, Januar 1988, 27–43) boten ein gutes Spiegelbild sowohl der Erfolge wie der unbewältigten Fragen und Probleme beim Bemühen um eine Überwindung der Trennungen. In ihrer Auswertung der Stellungnahmen (Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und

Amt 1982–1990, Frankfurt/Paderborn 1990) verwies die Kommission auf drei Grundfragen, die weitere theologische Arbeit erforderten: Das Verständnis von Schrift und Tradition, das Verständnis von Sakrament und Sakramentalität sowie ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie.
Die anglikanische Theologin *Mary Tanner,* Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, nannte in ihrem Bericht in Santiago als erste Aufgabe der Weltkonferenz, die Ernte einzubringen. Dabei verwies sie neben den Lima-Erklärungen auf zwei weitere wichtige Studien der Kommission: Die Beschäftigung mit dem apostolischen Glauben, die zum Dokument „Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird" führte (vgl. HK, Februar 1992, 63–65) und die Arbeit am Thema Kirche und Welt mit dem zusammenfassenden Dokument „Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" (vgl. HK, November 1991, 536). Im Motto der Weltkonferenz von Santiago („Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis") waren die drei Hauptprojekte der Kommission stichwortartig vertreten („Glaube" für die Studie über das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, „Leben" für die Lima-Erklärungen und „Zeugnis" für die Studie zu Kirche und Welt), zusammengebunden durch den Leitbegriff „Koinonia", der in seinen verschiedenen Facetten bei der Weltkonferenz fast allgegenwärtig war.

Respektable Ergebnisse trotz mancher Anlaufschwierigkeiten

Als Ausgangs- und Bezugspunkt für die Arbeit in Santiago sollte das von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erstellte Diskussionspapier zum Thema der Weltkonferenz dienen. Eine erste Fassung des Papiers lag im Sommer 1992 vor (vgl. HK, September 1992, 402–403); sie wurde von der Kommission Anfang 1993 überarbeitet, wobei die zahlreichen kritischen Einwände gegenüber der ersten Fassung berücksichtigt wurden. Das schließlich bei der Tagung der Ständigen Kommission im April dieses Jahres in Stuttgart verabschiedete Diskussionspapier befaßt sich zunächst mit dem Verständnis von Koinonia und seiner Bedeutung für Menschheit und Schöpfung; die anschließenden Kapitel handeln vom Bekenntnis des einen Glaubens zur Ehre Gottes, von der Teilhabe an einem gemeinsamen Leben in Christus und vom gemeinsamen Zeugnis für eine erneuerte Welt. Am Schluß stehen Überlegungen und Fragen zum weiteren Hineinwachsen der Kirchen in die Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis.

Die vier Sektionen der Weltkonferenz waren thematisch auf die Kapitel I bis IV des Diskussionspapiers hingeordnet, erarbeiteten dazu aber jeweils eigenständige Berichte. Es gehört zu den für viele Teilnehmer wie Beobachter ökumenischer Konferenzen frustrierenden Erfahrungen, daß es oft nur sehr schwer gelingt, in Gruppen und Sektionen über den bloßen Meinungsaustausch hinauszukommen und einigermaßen substantielle Ergebnisse zu erarbeiten. Auch in Santiago machten sich die unterschiedlichen Voraussetzungen und Erwartungshaltungen der Delegierten bemerkbar, unter denen es sowohl ausgesprochene ökumenische Profis wie mit den Regeln solcher Veranstaltungen nur wenig Vertraute gab. Dementsprechend lief die thematische Arbeit in den Gruppen teilweise recht mühsam an. Am Ende konnte man mit den Sektionsberichten unter den gegebenen Umständen dann aber doch einigermaßen zufrieden sein, auch wenn sie vielfach über die Aussagen im Diskussionspapier nicht hinauskamen.

Zu den Teilnehmern der fünften Weltkonferenz gehörten neben den 205 Delegierten 35 Berater und – ein Novum für die Weltkonferenzen – eine Gruppe von 30 „jüngeren Theologen". Mit der Einladung dieser Theologen wollte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung versuchen, die jüngere Generation an ihre Arbeit heranzuführen. Nach einer während der Weltkonferenz veröffentlichten Statistik stellten bei den Teilnehmern (Delegierte, Berater und „jüngere Theologen" zusammengenommen) die Orthodoxen das größte Kontingent (50), gefolgt von Reformierten (45), Lutheranern (38), Katholiken (32), Anglikanern und Methodisten (jeweils 27) und Unierten (25). Vertreten waren in Santiago auch die Baptisten, die „Disciples of Christ", die Pfingstkirchen und weitere christliche Gemeinschaften. Europa und Nordamerika stellten zusammen etwa die Hälfte der Teilnehmer, die anderen Kontinente bzw. Subkontinente teilten sich die andere Hälfte.
Bei der letzten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montréal war die *katholische Kirche* nur durch einige Beobachter vertreten. Seit 1968 gehört die katholische Kirche der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Vollmitglied an; dementsprechend war sie jetzt auch in Santiago mit 25 Delegierten präsent, unter ihnen der Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele,* der Bischof von Oppeln, *Alfons Nossol,* und Bischof *John Onaiyekan* von Abuja (Nigeria). Bischof Onaiyekan vertritt die katholische Kirche auch in der Ständigen Kommission von Glauben und Kirchenverfassung; in Santiago lieferte er als Referent im Plenum einen der biblischen Beiträge zum Verständnis von Koinonia.

Sowohl in den Referaten im Plenum wie in den Redebeiträgen in den Sektionen der Weltkonferenz trafen recht unterschiedliche theologische und ökumenische Temperamente, Ansatzpunkte und Akzentsetzungen aufeinander: Neben einer orthodoxen Betrachtung über das Mysterium der Kirche stand das Zeugnis eines Pfingstlers, neben der Erinnerung an die verpflichtende und einende Bedeutung des altkirchlichen Bekenntnisses für die heutige Christenheit die Berufung auf konkrete Erfahrungen in jungen Kirchen der Dritten Welt. Nacheinander hörten die Konferenzteilnehmer etwa bei der Plenumssitzung über die Zukunft der ökumenischen Bewegung am 10. August einen in seiner Begrifflichkeit ziemlich

manierierten Vortrag der dänischen Theologin Anna Marie *Aagaard,* die sehr diplomatisch-höflich formulierten Ausführungen von Kardinal *Edward Cassidy,* dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, und die massive Philippika des orthodoxen Erzbischofs *Iakovos* von Nord- und Südamerika gegen den Ökumenischen Rat der Kirchen.

Verschiedene Schwerpunkte beim Leitbegriff „Koinonia"

Insgesamt gruppierten sich die Voten in Santiago weitgehend um *zwei theologisch-ökumenische Grundströmungen,* die sich durchaus beide auf das Konferenzleitwort „Koinonia" bezogen und wohl auch beziehen konnten, es aber nach verschiedenen Richtungen auslegten. Für die einen war Koinonia primär Gemeinschaft im Glauben, in den Sakramenten und im Amt. Sie plädierten dementsprechend dafür, die Bemühungen um die Verständigung zwischen den Kirchen in diesen Fragen weiterzutreiben, um so dem Ziel einer sichtbaren Einheit näherzukommen. Für die anderen war Koinonia in erster Linie Gemeinschaft mit den Christen verschiedener Traditionen vor Ort und besonders mit allen bedrängten, leidenden und unterdrückten Menschen. Sie warnten deshalb davor, bei der Beschäftigung mit den „klassischen" ökumenischen Kontrovers- bzw. Konvergenzthemen die westlich-abendländische Optik unberechtigterweise zum entscheidenden Maßstab zu machen und zeigten sich skeptisch gegenüber der sichtbaren Einheit als ökumenischer Zielvorstellung.

Aus der Perspektive der aus einer Union verschiedener Denominationen hervorgegangenen „Kirche von Nordindien" zog Bischof *S. B. Joshua* eine kritische Bilanz der Bemühungen um sichtbare Einheit und sprach sich für eine Gewichtsverlagerung von der sichtbaren Kircheneinheit zur Einheit der Personen aus: „Es ist die Koinonia der Graswurzeln, die die Massen erreicht und für ihren unmittelbaren soziopolitischen und religiösen Kontext relevant ist." Die schottische reformierte Theologin *Elizabeth Templeton* hielt dem Diskussionspapier vor, es habe das heiße Eisen nicht angepackt, „daß die meisten der traditionellen Themen von Glauben und Kirchenverfassung dank der relativ einflußreichen Anwesenheit von Teilnehmern auf die Tagesordnung gelangt sind, die in ihrer Mehrzahl männlich sind und dem Klerus angehören, die überwiegend europäisch denken und die in ihrer Mehrheit diejenigen sind, welche über die sich zersetzenden Strukturen des Christentums die größte Kontrolle haben, die aber auch am meisten darin investiert haben".
Der Münchner evangelische Systematiker *Wolfhart Pannenberg* forderte in seinem Vortrag über Gemeinschaft im Glauben demgegenüber eine „neue Zuversicht, ein erneuertes, unbefangenes Vertrauen auf die Wahrheit Gottes", von der der Glaube lebe. Einzig und allein aus der Kraft einer solchen Erneuerung des Glaubens könnten auch die Spaltungen der Christenheit überwunden werden. Bei der Bemühung um den gemeinsamen Ausdruck des Glaubens heute gehe es nicht in erster Linie darum, das eigene Glaubensverständnis in der Sprache unserer Gegenwart auszusprechen, sondern darum, „den einen Glauben der Kirche dem Bewußtsein der Kirchen unserer Zeit neu einzuprägen, ihn neu zu entdecken für die Kirchen der Gegenwart". Der orthodoxe Theologe *John Zizioulas* hob in seiner Einführung in das Thema der Weltkonferenz hervor, „Koinonia" sei nicht in gesellschaftlicher Erfahrung oder in der Ethik, sondern im Glauben verankert: „Wir sind nicht zur Koinonia berufen, weil es ‚gut' für uns und die Kirche ist, sondern weil wir an einen Gott glauben, der in sich selber Koinonia ist."

Bezogen auf die künftige Arbeit der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung versuchte der armenische Erzbischof *Aram Keshishian,* Vorsitzender des ÖRK-Zentralausschusses, so etwas wie einen Spagat zwischen den beiden Grundströmungen, wie sie nicht erst, aber gerade auch in Santiago deutlich wurden. Keshishian: „Wenn Glauben und Kirchenverfassung auch hauptsächlich mit der ekklesialen Dimension der Einheit befaßt ist, so darf in seiner Arbeit doch die sozio-politische und wirtschaftliche Dimension der Einheit, die im Leben der heutigen Gesellschaft immer dringlicher wird, nicht ignoriert werden." Es brauche „inhaltliche Kontinuität und dynamische Interaktion" zwischen den sogenannten „alten" und „neuen" Anliegen und Prioritäten von Glauben und Kirchenverfassung. Trotzdem bezog der armenische Erzbischof am Schluß seines Vortrags deutlich Position: Glaube und Kirchenverfassung sei dazu berufen, „einen festen Stand zu bewahren gegen alle Arten von ökumenischem Aktionismus und Pragmatismus" und solle sich energisch allen „säkularen ökumenischen Tendenzen" entgegenstellen, die die Frage der Einheit an den Rand drängen könnten.
Die *Sektionsberichte,* die in Santiago erarbeitet und schließlich im Plenum gebilligt wurden, spiegeln die unterschiedlichen Akzentsetzungen wider, ohne sich auf eine unter Ausschluß der übrigen festzulegen. Das gilt im übrigen auch schon für das Diskussionspapier. So heißt es etwa im Bericht der Sektion I, der die Verwurzelung kirchlicher Koinonia im Geheimnis des dreieinigen Gottes herausstellt, Diakonia an der ganzen Welt und Koinonia könnten nicht getrennt werden. Im Bericht der Sektion IV ist zu lesen, christliche Koinonia als Gabe und Berufung Gottes könne als eine Form des Widerstandes gegen jene Kräfte gesehen werden, „die die umfassendere Gemeinschaft der Menschen zersplittern und zerstören wollen". Im Bericht der zweiten Sektion wird im Kapitel über Apostolizität u. a. festgestellt, der Begriff „apostolisch" umfasse auch das Eintreten der Kirche für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in allen Teilen der Welt.

Das Grundproblem der Sektionsberichte von Santiago ist das aller multilateral ausgerichteten, nicht auf bestimmte Kirchen bezogenen ökumenischen Verständigungsbemühungen: die Texte sind durchweg sehr *allgemein gehalten,* sprechen immer

nur von „den Kirchen", die diese oder jene Auffassung vertreten oder Praxis ausüben, ohne die jeweils gemeinten oder mitgemeinten konkret beim Namen zu nennen. Sie geben so ein ziemlich unspezifisches Panorama ökumenischer Konvergenzen und Probleme und sind in strittigen Fragen darum bemüht, keiner der vertretenen Kirchen oder Konfessionen wehzutun, sondern möglichst allen Positionen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das zeigt sich besonders deutlich an den Aussagen über die *Frauenordination* und die *eucharistische Gastfreundschaft* im Bericht der Sektion III, um die in den Diskussionen intensiv gerungen und an denen bis zuletzt immer wieder gefeilt wurde.

Ein Indikator für den Stand der ökumenischen Bewegung

Die Berichte münden jeweils in *Empfehlungen* sehr unterschiedlicher Qualität, die sich teilweise an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, teilweise aber auch direkt an die Kirchen richten. Manche davon sind eher Ausdruck der Verlegenheit bzw. des Zwangs, überhaupt Empfehlungen formulieren zu müssen, denn sinnvolle Anstöße. So wird etwa empfohlen, Glaube und Kirchenverfassung sollen „den Dialog zwischen verschiedenen christlichen Traditionen über jene Fragen ermöglichen, die eine vollständigere Weggenossenschaft erschweren". Andere dagegen verdienen im Blick auf die weitere ökumenische Entwicklung Interesse: Im Bericht der Sektion II findet sich die Empfehlung an die Kommission, eine Studie über die Frage eines *universalen Amtes der christlichen Einheit* zu beginnen und dabei bisherige bilaterale und multilaterale Dialoge zum Ausgangspunkt zu nehmen. Die Sektion IV empfiehlt eine Studie über *Proselytismus und Religionsfreiheit;* in ihrem Bericht versucht sie eine differenzierte Auseinandersetzung mit diesem Problem, das sowohl in Ländern der Dritten Welt wie des ehemaligen Ostblocks als bedrängend auf der Tagesordnung steht.

In vieler Hinsicht erwies sich die Weltkonferenz in Santiago de Compostela als *Indikator für den gegenwärtigen Stand der weltweiten ökumenischen Bewegung.* Die Botschaft, die zum Abschluß der Weltkonferenz verabschiedet wurde, zählt wichtige Veränderungen der ökumenischen Szene in den letzten dreißig Jahren auf: Die Stimmen der Frauen und der Menschen der Dritten Welt sind hörbarer geworden; die Bedeutung des gemeinsamen ethischen Engagements steht auf der ökumenischen Tagesordnung; evangelikale und charismatische Bewegung stehen noch weitgehend außerhalb der ökumenischen Bewegung; es gibt unterschiedliche Ansichten über Ziele und Methoden ökumenischer Arbeit und Theologie. Die Botschaft äußert die Zuversicht, „daß wir durch solche Spannungen zu einer tieferen und breiteren Koinonia im Geist geführt werden". Aber ist sie berechtigt?
Im Blick auf die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vorbereitete und von der ÖRK-Vollversammlung in Canberra 1991 verabschiedete Erklärung über die Einheit der Koinonia (vgl. HK, April 1991, 179–183) urteilt *Reinhard Frieling* (Der Weg des ökumenischen Gedankens, Göttingen 1992, S. 263): „Die Koinonia-Vision läßt noch zu viel offen und löst kein kirchentrennendes Problem." Die Weltkonferenz in Santiago hat diese Einschätzung insgesamt bestätigt, wobei man zwischen einem weiteren und einem engeren Verständnis von Koinonia unterscheiden muß: Im weiteren Sinn, als Versuch, die verschiedenen, teilweise auseinanderstrebenden Dimensionen der Ökumene neu oder wieder zusammenzubinden (Bemühung um die Einheit im Glauben und im Kirchenverständnis, Gemeinschaft mit allen Menschen und mit der Schöpfung), erweist sich Koinonia als ein zu vager, die Probleme eher verdeckender Leitbegriff. Im engeren Sinn verweist er auf eine sehr stark trinitarisch-eucharistisch geprägte, das Ineinander von Ortskirche und Universalkirche betonende Ekklesiologie, die sich vor allem Anstößen aus der orthodoxen Tradition verdankt, ökumenisch aber derzeit und in absehbarer Zukunft kaum konsensfähig sein dürfte.
Das wird sich auch zeigen, wenn sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, wie schon vor der Weltkonferenz und jetzt auch in Santiago selber verschiedentlich angeregt, in der nächsten Zeit intensiver mit Fragen der *Ekklesiologie* in ökumenischer Perspektive befassen wird. Ein deutliches Votum in diese Richtung kam auf der Weltkonferenz von Kardinal *Cassidy.* Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen resümierte in seinem Vortrag über die Zukunft der ökumenischen Bewegung: „Es scheint klar zu sein, daß unter den Themen, die zur unvollendeten Tagesordnung von Glauben und Kirchenverfassung gehören, die auf die Ekklesiologie bezogenen entscheidend sowohl für die Rezeption anderer Dialogergebnisse wie allgemein für den Fortschritt unserer Pilgerreise zur Einheit, die wir suchen, sein werden." Cassidy nannte gleichzeitig als Beitrag der katholischen Kirche für den weiteren ökumenischen Weg ihre „unwiderrufliche Verpflichtung auf die Suche nach sichtbarer Einheit, einer Einheit, die jede legitime Verschiedenheit einschließt und respektiert". Auch die katholische Kirche erstrebe die sichtbare Einheit, die das Herzstück des Ökumenischen Rates der Kirchen und besondere Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung sei.

Teilschritte sind auch weiterhin möglich und sinnvoll

Der Generalsekretär des ÖRK, *Konrad Raiser,* plädierte dagegen in Santiago für einen neuen Ansatz, um der Lähmung des ökumenischen Prozesses entgegenzuwirken. Statt der getrennten bilateralen Dialoge und des multilateralen Gesprächs müßte eine Form gefunden werden, die es ermögliche, die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher christlicher Kulturen östlich-byzantinischer, westlich römischer, westlich protestantischer und vorwiegend südlich evangelikal-pfingstlicher Prägung anzuerkennen: „Der ökumenische Dialog der Zu-

kunft würde dann ein konstruktiver Dialog dieser verschiedenen ‚Kulturen' sein, ein Dialog, der auf wachsendes Verstehen der Integrität des Anderen, des uns Fremden ausgerichtet ist und nicht unter dem Druck steht, die Unterschiede möglichst in Konsens aufzulösen."

Im Bericht der Sektion II werden der ÖRK und der Päpstliche Rat für die Förderung der christlichen Einheit gebeten, im Jubiläumsjahr 1998 (fünfzig Jahre nach der Gründung des ÖRK) eine „ökumenische Versammlung" einzuberufen und gemeinsam vorzubereiten, die „ein weiterer Schritt auf dem Weg zu einer konziliaren Gemeinschaft der Kirchen wäre". Raiser gab diesem Vorschlag seinerseits eine inhaltliche Füllung: Er regte an, das fünfzigste Jahr seit der Gründung des ÖRK als ein „ökumenisches Erlaßjahr" zu begehen: „In einem großen Einheitsakt könnten die Kirchen durch ihre bevollmächtigten Vertreter bekräftigen, daß sie in einer wirklichen, in der einen Taufe und im gemeinsamen Christusbekenntnis begründeten ekklesialen Gemeinschaft miteinander verbunden sind."

Aus diesem Vorschlag wird aller Wahrscheinlichkeit nach nichts werden. Vielmehr wird die Spannung zwischen den verschiedenen ökumenischen Grundoptionen und Kirchenverständnissen, wie sie jetzt auch wieder in Santiago zutage getreten sind, den Weg der ökumenischen Bewegung auch in den kommenden Jahren bestimmen. Das bedeutet aber nicht, daß Ökumene zum Stillstand verdammt wäre. Es sind vielmehr zwischen den Kirchen weitere *Teilschritte* möglich, die bei der Weltkonferenz in Santiago de Compostela auch vielfach angeregt wurden: Gegenseitige Taufanerkennung, wo noch nicht erfolgt, erweiterte eucharistische Gastfreundschaft, Klärungen in bezug auf die Ämter, Verständigungen über die gemeinsame Glaubensgrundlage, gemeinsames Zeugnis, Zusammenarbeit in Mission und Evangelisation.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist um ihre künftige Aufgabe jedenfalls nicht zu beneiden. Es ist kein Projekt mit ähnlich großer Breitenwirkung wie die Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt. Die Kommission muß sich mit ihren Schwerpunkten innerhalb des ÖRK behaupten, und sie muß in einer eher unübersichtlichen ökumenischen Landschaft mit dem Reflex dieser Situation in den eigenen Reihen zurechtkommen. *Ulrich Ruh*

Neuanfang mit Hindernissen

Die katholische Kirche in Kroatien

Kaum hatte die katholische Kirche in Kroatien nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft ihre Freiheit wiedergewonnen, begann der Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Die Kirche, der die große Mehrheit der Bevölkerung wenigstens formell angehört, kann und muß neue Aufgaben übernehmen (Caritas, Religionsunterricht), auf die sie nur unzureichend vorbereitet ist. Die Beziehungen zum Staat sind noch nicht grundsätzlich geregelt, gegenüber den politischen Parteien ist die Kirche auf Distanz. Seit Beginn des Krieges haben die Bischöfe immer wieder zum Frieden und zur Versöhnung gemahnt.

Beim „Ad-limina"-Besuch der Kroatischen Bischofskonferenz im November des vergangenen Jahres in Rom sagte Johannes Paul II. den anwesenden Bischöfen: „Die Kirche erlebt in eurer geliebten Heimat eine neue Phase, die wir durchaus als historisch bezeichnen können, und ihr tragt in euren Herzen schmerzhafte Erfahrungen, aber auch das volle Vertrauen eures Volkes ... Der tragische Krieg hat seine Spuren hinterlassen; aber am meisten beunruhigt die Tatsache, daß er noch nicht beendet ist" (Osservatore Romano, deutsch, 27. 11.1992). Diese Beschreibung der Lage der katholischen Kirche in Kroatien hat an ihrer Gültigkeit bis heute nichts verloren; im Gegenteil! Im Land wird weiterhin geschossen. Dazu wird die Lage in Kroatien durch die schrecklichen Kriegsereignisse im Nachbarstaat Bosnien-Herzegowina beeinflußt. Es ist ein schwebender Zustand, „weder Krieg noch Frieden". Die Resignation der Bevölkerung, insbesondere der Vertriebenen und der Flüchtlinge, wächst. Die Hoffnung auf einen baldigen Frieden schrumpft von Tag zu Tag.

Schon über drei Jahre sind vergangen, seitdem durch die freien Wahlen im April und Mai 1990 die politische Wende in Kroatien, damals noch Teilrepublik Jugoslawiens, vollzogen wurde. Nach der leidvollen Nachkriegsepoche der Verfolgung und Unterdrückung durch den Kommunismus konnte die Kirche endlich aufatmen und anfangen, in Freiheit zu leben und zu wirken. Es wurden große Hoffnungen geweckt und viele Pläne geschmiedet, sie wurden aber durch die danach folgenden wirren politischen Entwicklungen und den Krieg, den Serbien gegen Kroatien im Sommer 1991 begann, zum großen Teil vereitelt und auf bessere Zeiten verschoben. „Wir hofften, daß wir einen langsamen, aber ungestörten Verlauf der geistigen und moralischen Erneuerung, der neuen Evangelisation unserer Gläubigen beginnen ..." – so der Bischof von

Šibenik, *Srećko Badurina*, bei der Europäischen Bischofssynode im Dezember 1991 in Rom – , „indessen hat sich alles geändert; alles ist zusammengebrochen".

Ein mutiger Appell von Kardinal Kuharić an alle Kriegsparteien

Die Bischöfe haben sich intensiv für den Frieden eingesetzt. Noch im März 1991, bevor die kriegerischen Auseinandersetzungen begannen, appellierte das Präsidium der Bischofskonferenz Jugoslawiens im Bewußtsein der besonders komplexen und konfliktreichen Situation eindringlich an alle Gläubigen und alle Menschen guten Willens, jeder solle nach seinen Möglichkeiten zur Schaffung eines menschlichen Klimas des Friedens, der Achtung und Gewaltwidersetzung beitragen.
Während des Krieges in Kroatien setzte sich die Bischofskonferenz Jugoslawiens in ihrer Erklärung vom 16. Oktober 1991 wieder für den Frieden ein: „Entschieden verurteilen wir die Kriegsverbrechen und unterstützen einen demokratischen Weg zur Lösung der politischen Probleme. Auf der Grundlage der internationalen Deklarationen der Vereinten Nationen, der Dokumente von Helsinki und der Pariser Erklärung fordern wir die Achtung vor dem Recht der nationalen Minderheiten und der Unantastbarkeit der Grenzen." Nie haben die Bischöfe aufgehört, die Gläubigen zu mahnen, sich nicht von Haßgefühlen ergreifen zu lassen und zur Versöhnung bereit zu sein. In der Botschaft der kroatischen Bischöfe anläßlich ihres schon erwähnten „Ad-limina"-Besuches war zu lesen: „Wir haben bereits zum Beginn der schmerzlichen Ereignisse, die uns beschäftigen, unsere Gläubigen wiederholt aufgerufen, Vergebung zu üben und von jeder Vergeltungsmaßnahme abzusehen. Auch diejenigen, die uns Leid zufügen, schließen wir in unser Gebet zu Gott ein ... Wir sind bereit, alles zu tun, damit eines Tages das Zusammenleben und die Zusammenarbeit wieder aufgenommen werden können."

Auf dieser Linie des ständigen Einsatzes der Bischöfe gegen den Krieg muß nicht zuletzt der mutige Appell erwähnt werden, den Kardinal *Franjo Kuharić*, Erzbischof von Zagreb, am 15. Mai dieses Jahres anläßlich der beginnenden Kämpfe zwischen Kroaten und Muslimen in Bosnien-Herzegowina, an die Kriegsparteien richtete: „Dieser Kampf ist mit Verbrechen, Morden, Brandlegung und Vertreibung der Menschen aus ihren Heimen belastet ... Er ist ein Verbrechen, für das diejenige verantwortlich sind, die ihn angefangen haben. Gleich wer es war, er ist dafür verantwortlich vor Gott und der Welt. Wer Verbrechen begeht, ist für Verbrechen verantwortlich. Es gibt keine Ziele und Interessen, obwohl man sie als gerechtfertigt darstellt, die die Verbrechen rechtfertigten." Weiter appellierte der Kardinal an alle an diesem Konflikt beteiligten Parteien, die Feindschaft zu beenden, den Frieden in der ehrlichen und wahren Achtung der Rechte jeder Person, unabhängig von Religion und Nationalität, zu schaffen. Danach richtete er ein kritisches Wort an seine Landsleute: „In jenem Maße, in dem die Kroaten in Bosnien-Herzegowina für diesen Konflikt verantwortlich sind, sind sie auch für den Schaden verantwortlich, der dadurch Kroatien und dem kroatischen Volk in den internationalen Beziehungen und in den Weltmedien zugefügt wurde."
Parallel zu ihrem Einsatz für Frieden und Versöhnung hilft die Kirche vielen Opfern des Krieges. Dazu gehören (Stand: Juli 1993) 254 126 Vertriebene aus den von Serben besetzten Gebieten Kroatiens (ein Viertel des Landes) und 272 982 Flüchtlinge, hauptsächlich aus Bosnien-Herzegowina, von denen 70 Prozent Muslime sind. Insgesamt handelt es sich also um 527 108 heimatlose Menschen, bei einer Gesamtbevölkerungszahl Kroatiens von 4,8 Mio. Viele Kriegsopfer haben ihre Angehörigen verloren; Familienmitglieder leben getrennt, ohne Heim und Arbeit. Viele Bauern leben bei ihren Kindern in einer Großstadt oder in einem Hotel an der Adria. Man kann sich vorstellen, daß sie völlig entwurzelt und in seelischer Not leben. Die Kroatische Bischofskonferenz hat in einem Schreiben vom 22. April dieses Jahres darauf aufmerksamm gemacht, daß zu lange Abhängigkeit von fremder Hilfe „entmutigend wirken und ihre Arbeitsamkeit und Kreativität schwächen könnte". Die Bischöfe empfehlen ihnen, sich um Arbeit zu bemühen, um mindestens einen Teil ihres Lebensunterhalts selbst bestreiten zu können. Besonders schwierig ist die Lage der Verwundeten, Invaliden, Kriegswaisen und der vergewaltigten Frauen. In den besetzten Gebieten, aus denen Priester und Gläubige vertrieben wurden, gibt es kein kirchliches Leben mehr. Diese Menschen werden in den neuen Zufluchtsorten aufgenommen und pastoral wie caritativ betreut.

Glücklicherweise hat man die Caritas der Bischofskonferenz noch vor dem Krieg, im Jahre 1989, gegründet und mit dem Aufbau ihres Netzes begonnen. Heute hat jede kroatische Diözese ihre Diözesancaritas und in fast jeder Pfarrei gibt es eine Pfarrcaritas. In die caritative Arbeit wurden Laien als Mitarbeiter einbezogen. In Zusammenarbeit mit dem Staat und den humanitären Institutionen beteiligt sich die Caritas an der Betreuung notleidender Menschen. Unterstützung erhält sie vom Ausland: von Kroaten, Caritasverbänden, anderen kirchlichen Institutionen und vielen ehrenamtlichen Helfergruppen.

Der Religionsunterricht und die theologischen Hochschulen

Ein zweites Gebiet, auf dem die Kirche in Kroatien jetzt Laien heranzieht, ist der *schulische Religionsunterricht*. Aufgrund des Antrags der kroatischen Bischöfe vom Juli 1990 entschied das Bildungsministerium im Januar 1991, vom Schuljahr 1991/92 an den konfessionellen Religionsunterricht als Wahlfach in Volks-, Mittelschulen und Gymnasien einzuführen. Da es noch immer zu wenig Religionslehrer gibt, wird der Religionsunterricht schrittweise eingeführt. Es wurden vom Staat

zwei Wochenstunden zur Verfügung gestellt; aus praktischen Gründen, wie z. B. Lehrkräftemangel, kann der Religionsunterricht in einer Übergangszeit bis 1996 auch nur einstündig stattfinden.

Im ersten Schuljahr (1991/92) haben 253 000 Schüler, das sind ca. 50 Prozent aller Schüler an den Volksschulen oder 65 Prozent der katholischen Schüler, am Religionsunterricht teilgenommen. An den Volksschulen wirkten 1 500 Religionslehrer; darunter waren 750 Priester, 400 Laien und 350 Ordensschwestern. Die Missio Canonica wird vom jeweiligen Ordinariat erteilt; die Vergütung erfolgt durch den Staat.

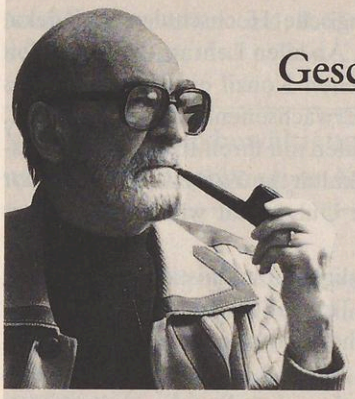
Nach den ersten beiden Jahren des Religionsunterrichts sind die Erfahrungen und Einschätzungen uneinheitlich, wobei insgesamt das positive Urteil überwiegt. Allerdings wird jetzt die *Gemeindekatechese*, die man in den letzten Jahrzehnten gut organisiert hatte, seit Einführung des schulischen Religionsunterrichts vernachlässigt. Das Verhältnis zwischen Religionsunterricht und Gemeindekatechese muß – wie überall sonst in Europa – neu bestimmt werden.

Über die Rolle der Laien in Kirche und Gesellschaft wird derzeit diskutiert

Die Caritas und der Religionsunterricht in der Schule sind zwei wichtige Bereiche, in denen sich die Laien engagieren können. Darüber hinaus wird in der kroatischen Kirche derzeit über die Rolle der Laien in Kirche und Gesellschaft diskutiert. Bedeutend war in diesem Rahmen die „Versammlung der kroatischen Laien", die vom 16. bis 18. Oktober vergangenen Jahres in Zagreb stattfand. Sie wurde vom „Rat für Laien" der Kroatischen Bischofskonferenz veranstaltet. An der Veranstaltung nahmen 600 engagierte Laien aus allen Diözesen teil. In der Schlußerklärung wurde festgestellt, man solle die Laien zum einen in die pastoralen Strukturen und Dienste der Pfarrei einbeziehen; gleichzeitig sollten sich die Laien auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens einsetzen: in Bildung, Kultur, Wirtschaft, Politik, Gewerkschaften und Sozialarbeit. Bei der Versammlung wurden über 20 verschiedene Laienverbände und -gruppen vorgestellt: Einige von ihnen sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten im Lande entstanden, wie z. B. „Zajednica molitvenih skupina za evangelizaciju" (Gemeinschaft der Gebetsgruppen für die Evangelisation), „Hrvatski katolički zbor MI" (Kroatischer katholischer Verband MI) und „Hrvatsko katoličko liječničko društvo" (Kroatischer katholischer Ärzteverein); andere wieder sind Abzweigungen von im Ausland schon bestehenden Verbänden, wie z. B. Cursillo, Focolarini und Neokatechumenale. Es wurde auch beschlossen, der Laienbewegung eine organisierte Form zu geben.

Bei der Vorbereitung von Laien für ihr Engagement in der Kirche spielt die theologische Ausbildung eine bedeutende Rolle. In Kroatien gibt es eine Katholische Theologische Fa-

Mircea Eliade



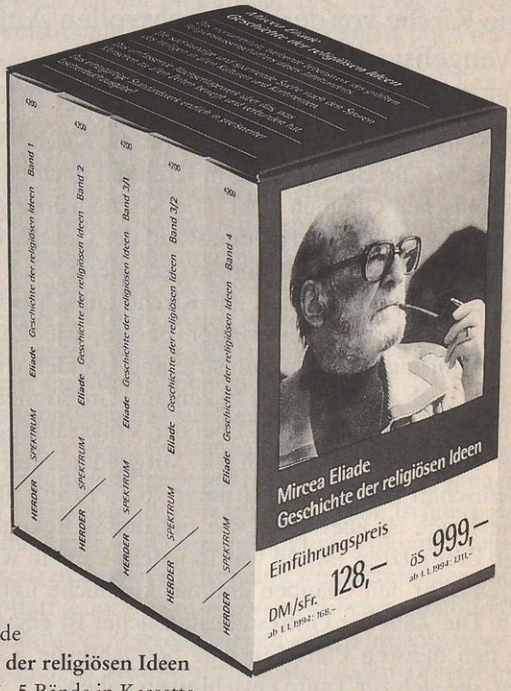
Geschichte der religiösen Ideen

Die umfassende Universalgeschichte der Religionen. Sachkundig und spannend zugleich folgt dieses Werk den Spuren des Heiligen in allen Kulturen und Kontinenten. Das bemerkenswerte Ergebnis der lebenslangen Forschungen Eliades: im Verlaufe der Menschheitsgeschichte haben fundamentale Lebensvollzüge immer auch religiösen Charakter.

„Eine gewaltige geistige Unternehmung, fesselnd und allgemeinverständlich aufbereitet. Eine moderne Art von Religionsforschung." *(Süddeutsche Zeitung)*

„Wer Eliade liest, wird beschenkt und gewinnt nicht nur ein Verständnis der Religionen, sondern auch der Erkenntnis der Welt, in der wir leben." *(Die Welt)*

jetzt als preiswerte Sonderausgabe



Mircea Eliade
Geschichte der religiösen Ideen
insg. 2200 S., 5 Bände in Kassette
Einführungspreis nur DM 128,– /öS 999,–/SFr 128.–
Ab 1.1.'94: DM 168,– / öS 1311,– / SFr 168.–
ISBN 3-451-04200-2

In allen Buchhandlungen

HERDER / SPEKTRUM

kultät in Zagreb und Theologische Hochschulen in Rijeka, Split, Djakovo und Makarska. An allen Lehranstalten wurden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Katechetisches Institut und ein Institut für Erwachsenenbildung gegründet. Später wurden diese Hochschulen mit ihren Instituten der Katholischen Theologischen Fakultät in Zagreb affiliiert. Vor zwei Jahren wurde sie in die Universität wieder aufgenommen.

Im Januar 1952 löste die damalige kommunistische Regierung die Theologische Fakultät als Teil der Universität Zagreb auf; jedoch wirkte sie als kirchliche Institution weiter. Die neue demokratische Regierung hat am 23. Juli 1990 diese Entscheidung für nichtig erklärt; danach verkündete die Universitätsversammlung am 26. Februar 1991, die Theologische Fakultät sei Mitglied der Universität Zagreb in der „ununterbrochenen Kontinuität vom Anfang bis heute" geblieben. Die Fakultät, die Hochschulen und die Institute sind jetzt staatlich anerkannt. In Zagreb leiten die Jesuiten eine Philosophische Fakultät, eine Philosophisch-theologische Hochschule und ein Institut für katholische Erwachsenenbildung. Diese Lehranstalten sind der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom affiliiert. In den letzten zwei Jahren hat sich die Zahl der Theologiestudenten in Kroatien um das Zwei- bis Dreifache vergrößert, wobei die Laien jetzt die Mehrheit ausmachen.

Die Kirche vor der anspruchsvollen Aufgabe der Evangelisierung

Eine allgemein interessante und für die Kirche wichtige Frage ist es, wie die Bevölkerung in Kroatien nach der Wende zum katholischen Glauben steht. Die Kirche wurde vom alten Regime unterdrückt und an den Rand der Gesellschaft gedrängt; für die Laien war es besonders schwierig oder sogar gefährlich, ihre Verbundenheit zur Kirche zum Ausdruck zu bringen. Angehörigen bestimmter Berufe, wie Lehrer, Beamte und Führungskräfte in Industrie und Handel, war es nicht gestattet, sich zur Kirche zu bekennen. Um so mehr war es eine Überrachung, als sich 1991 bei der Volkszählung 89,2 Prozent der Bürger von Kroatien als Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft bekannten, darunter 76,5 Prozent als Katholiken. Die Frage ist allerdings, wie tief dieses Bekenntnis geht. In den drei letzten Jahren war in jedem Fall ein wachsendes Interesse für den Glauben und das kirchliche Leben festzustellen: Die Zahl der Gottesdienstbesucher ist gewachsen, es gibt in den meisten Pfarreien eine beträchtliche Zahl Erwachsener, die sich zur Taufe entschlossen haben.

Leider gibt es keine vollständigen Statistiken darüber, wie auch über andere für das Leben der Kirche relevante Daten. So sind genauere Analysen nicht möglich, die als Grundlage für eine umfangreichere pastorale Planung dienen könnten. Die Einschätzungen, welche man in verschiedenen Regionen des Landes sammelt, sprechen allerdings dafür, daß die Zahl derer, die sich dem kirchlichen Leben angeschlossen haben, kleiner als erwartet ausfällt. Das gilt in noch höherem Maße, wenn man sich den erwähnten hohen Prozentsatz der sich als katholisch bezeichnenden Bürger vor Augen führt. Dieses „Christsein" in Distanz zur Kirche ist einerseits Folge der langjährigen Atheisierung, entspricht aber auch dem Trend in modernen Wohlstandsgesellschaften der seit Jahren bei einem Teil der Bevölkerung auch in Kroatien am Werk ist. Die Kirche in Kroatien steht so vor der anspruchsvollen Aufgabe der Evangelisierung der Bevölkerung.

Diese Aufgabe setzt einen Rahmenplan für das ganze Land voraus, nach dem man dann für jede Diözese, unter Berücksichtigung ihrer Spezifika, detaillierte Pläne entwickeln müßte. Wegen des noch immer andauernden Krieges ist man noch nicht so weit gekommen. Es ist jedoch eine Initiative zu erwähnen: Die Erzdiözese Zagreb, die im kommenden Jahr das 900jährige Jubiläum ihrer Gründung feiert, hat in diesem Zusammenhang eine Aktion „Pastorale Tage" geplant. Durch sie will man auf der Pfarr-, Regional- und Diözesanebene die Evangelisierung der Familien fördern. Auf Pfarr- und Regionalebene hat man schon begonnen, unter Einbeziehung der Laien in verschiedenen Arbeitskreisen die Problematik des Lebens der christlichen Familie in der heutigen Zeit zu besprechen. So arbeitet man an einem Gesamtbild des Glaubenslebens einer Familie in der Diözese, um die Evangelisierung des Familienlebens zu aktivieren.

Nachdem sich in den letzten drei Jahren viele erwachsene Menschen zur Taufe entschlossen, beschloß die Bischofskonferenz auf ihrer Sitzung vom 20. bis 22. April 1993, für die kroatische Kirche ein gemeinsames Modell des Katechumenats zu entwickeln. Die Vorbereitung der Katechumenen soll sich mindestens auf ein Kirchenjahr erstrecken. Der offizielle Beginn des Katechumenats ist im Herbst vorgesehen, damit so die einzelnen Festkreise: Advent, Weihnachten und die Fastenzeit zur Taufe in der Osternacht führen können.

Kirche hält sich auf Distanz zu den politischen Parteien

Zu den schon erwähnten seelsorglichen Aufgaben eines Pfarrers kommen, besonders in den städtischen Pfarreien, neue Aufgaben hinzu, wie z. B. Krankenhaus-, Altersheim-, Gefängnis- und Militärseelsorge. Viele kroatische Pfarrer sind angesichts dieser Situation überfordert. Weil es jetzt viele neue Wirkungsmöglichkeiten in der Kirche gibt, wird es immer sichtbarer, daß auch die Kirche in Kroatien unter Priestermangel leidet.

Der Zerfall des jugoslawischen Staates hatte Konsequenzen auch für die Organisation der Kirche. Die Bischofskonferenz Jugoslawiens, die ihre letzte Vollversammlung im April des vergangenen Jahres hatte, wurde aufgelöst. Rom errichtete die Slowenische und die Kroatische Bischofskonferenz und eine Bischofskonferenz für Bosnien-Herzegowina. Zur Kroatischen Bischofskonferenz, deren Statut von Rom im Mai

dieses Jahres gebilligt wurde, gehören die Diözesen Zagreb, Djakovo, Poreć, Rijeka, Krk, Zadar, Šibenik, Split, Hvar, Dubrovnik und die griechisch-katholische Diözese Križevci. Zum Vorsitzenden wurde Kardinal Franjo Kuharić und zu seinem Stellvertreter Bischof Srećko Badurina gewählt. Am 29. Februar 1992 wurde *Giulio Einaudi* zum Nuntius in Kroatien ernannt.

Die Kirche genießt im Volk ein großes Ansehen. In der Öffentlichkeit und bei den Politikern wird sie respektiert und geschätzt. In der Zeit der kommunistischen Herrschaft stand sie an der Seite des Volkes. Sie hat ihre pastorale Arbeit getan und sich nie für die Politik des Regimes einspannen lassen. So wurde sie zur einzigen institutionellen Oppositionsmacht im Staat. Notgedrungen mußte sie auch die Rolle der Hüterin der nationalen und kulturellen Identität des Volkes übernehmen; seit der Wende verlor sie zunehmend ihre einstige „nationale" Rolle.

Die Kirche hält sich auf Distanz zu den politischen Parteien. Die regierende Partei von Präsident Tudjman, „Hrvatska demokratska zajednica" (Kroatische demokratische Gemeinschaft), beansprucht für sich, eine christlich-demokratische Partei zu sein; ihrem Programm und dem Profil ihrer Politiker nach sind hier allerdings Zweifel angebracht. Anderseits hat die „Hrvatska krsćanska demokratska stranka" (Kroatische christlich-demokratische Partei) nur geringe Bedeutung; bei den letzten Wahlen im Sommer 1992 hat sie die Grenze von 5 Prozent für den Einzug ins Parlament verfehlt.

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist im Ganzen genommen gut, doch immer noch nicht gesetzlich geregelt. Es finden offizielle Begegnungen statt, die von gegenseitigem Wohlwollen geprägt sind. Eine Bischofskommission führt im Namen der Bischofskonferenz Gespräche mit dem Staat über die relevanten Fragen ihrer Beziehung. Man will für die einzelnen Bereiche entsprechende Verträge schließen, die die Zusammenarbeit regeln sollen. Die Kirche ist in der Öffentlichkeit präsent durch die schon erwähnten Appelle zum Frieden, zur Versöhnung und zur Gerechtigkeit. Am 24. April 1993 verurteilte die Bischofskonferenz angesichts der immer schlechter werdenden wirtschaftlichen und sozialen Lage im Hinblick auf die Privatisierung das unethische Handeln von einzelnen zur eigenen Bereicherung: „Wir betonen, daß die Ethik jeden Menschen, jeden Bürger des kroatischen Staates, unabhängig von seiner Weltanschauung in seinem Handeln verpflichtet."

Schon vor der Wende hatte die Kirche in Kroatien mehrere Zeitungen und Zeitschriften, die Wochenzeitung „Glas Koncila", die seit 1962 erscheint, ist wohl die bedeutendste. Während in der Zeit bis zur Wende die kirchliche Presse eine begrenzte Freiheit besaß und nur im Kirchenraum zu bekommen war, genießt sie heute volle Freiheit sowohl im Schreiben wie auch im Verkauf. Im vergangenen April gründete die Kroatische Bischofskonferenz die katholische Nachrichtenagentur „IKA Zagreb". Die staatlichen elektronischen Medien, Fernsehen und Radio, haben spezielle kirchliche Sendungen.

Vergangenheitsbewältigung und Ökumene als wichtige und schwierige Aufgaben

Bei der *Vergangenheitsbewältigung* der kroatischen Gesellschaft muß auch die Kirche ihren speziellen Beitrag leisten. Die jetzige Kriegszeit ist dafür bestimmt nicht besonders geeignet, trotzdem ist in den drei vergangenen Jahren seit der Wende diesbezüglich schon einiges geschehen. Den Politikern ist es gelungen, die Kroaten im Ausland, deren Zahl fast 2 Millionen beträgt und von denen viele seit Jahren nach Kroatien nicht fahren durften, mit der Heimat zu verbinden. Die breite Öffentlichkeit wurde mit den bis dahin vertuschten bzw. verschwiegenen Massakern und Verfolgungen bekannt gemacht, die die Titopartisanen nach dem Zweiten Weltkrieg begangen haben, vor allem an der Zivilbevölkerung, darunter an vielen Priestern. Eine besondere Gestalt des Leidens unter dem damaligen System ist Kardinal *Alojzije Stepinac*. Im Jahre 1946 wurde er zu 16 Jahren Zwangsarbeit verurteilt, von denen er fünf Jahre im Gefängnis verbrachte. Danach wurde er in seinem Geburtsort bis zum Tod interniert. Das kroatische Parlament hat ihn am 14. Februar 1992 bei einer feierlichen Sitzung einstimmig rehabilitiert; zur Zeit ist der Prozeß für seine Seligsprechung im Gange.

Versöhnung und *Ökumene* – das sind zwei wichtige und schwierige Aufgaben der Kirche in Kroatien. Sie ist sich dessen bewußt. Auch während der serbischen Aggression auf Kroatien zeigte sie ihre ökumenische Offenheit. Die katholischen Bischöfe trafen viermal mit den Bischöfen der Serbischen Orthodoxen Kirche zusammen: in Srijemski Karlovci (7.5.1991), Slavonski Brod (24.8.1991), St. Gallen (21.–23.1. 1992) und Genf (23.9.1992). Auch weiterhin hat die katholische Kirche den guten Willen, sich trotz aller Schwierigkeiten für die Ökumene und Versöhnung einzusetzen.

Das haben die kroatischen Bischöfe in ihrer schon erwähnten Botschaft anläßlich des „Ad-limina"-Besuches in Rom unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: „In der Vergangenheit haben wir verschiedentlich versucht, mit den Brüdern der serbischen orthodoxen Kirche einen offenen ökumenischen Dialog zu führen, zu dessen Fortsetzung wir auch immer noch bereit sind. Er darf jedoch nicht zur Verwirklichung nationalistischer und politischer Zwecke dienen oder ausgenutzt werden, hingegen muß er sowohl den rechtmäßigen Bestrebungen der serbischen Minderheit als auch der kroatischen Mehrheit Rechnung tragen und einzig und allein von christlichen Grundsätzen inspiriert sein. Wir hoffen, daß sich unsere beiden Schwesterkirchen in harmonischer Zusammenarbeit für nationale Versöhnung unserer Völker einsetzen können, um ihnen zu helfen, die tiefen Wunden zu heilen, die die kommunistische Herrschaft und der gegenwärtige sinnlose Krieg hinterlassen haben."

Djuro Zalar

Kurzinformationen

Pastoralbesuch des Papstes in Jamaika, Mexiko und den USA

Seine 60. Reise außerhalb Italiens führte Johannes Paul II. Mitte August nach Jamaika, Mexiko und in die USA. Höhepunkt der Reise war die Teilnahme des Papstes am 8. Weltjugendtag in Denver (ds. Heft, 437). Der Papst sparte nicht mit Lob über die „Vitalität, Dynamik, den Reichtum an Glauben, Liebe und Heiligkeit" der amerikanischen Kirche, warnte aber auch vor der „falschen Moral der modernen Gesellschaft" in Verbindung mit Fragen wie den künstlichen Mitteln der Empfängnisregelung, Abtreibung, Euthanasie, Drogen und Alkohol, Pornographie und Gewalt. In Anspielung auf die die US-Kirche gegenwärtig belastenden Sexualvergehen von Priestern (ds. Heft, 400ff; vgl. HK, August 1993, 429) meinte der Papst, die Kirche der USA benötige eine „spirituelle Erneuerung". In einer Ansprache vor über 400 Bischöfen hob er die Verantwortung des Klerus als Vorbild christlichen Lebens für die Jugend hervor. In Denver kam es zu einem ersten Zusammentreffen des Papstes mit US-Präsident *Bill Clinton*. Wegen der kritischen Haltung des Papstes gegenüber dem Einsatz militärischer Mittel im Golfkrieg unter Führung der USA sowie der Haltung des gegenwärtigen amerikanischen Präsidenten in der Abtreibungsfrage war dieses Treffen mit Spannung erwartet worden. Clinton sprach nach dem 35 Minuten dauernden Treffen von einer „herzlichen und produktiven Begegnung". Man habe das „Fundament für eine konstruktive Beziehung gelegt". Die Besuche auf Jamaika und in Mexiko waren ursprünglich bereits für das vergangene Jahr vorgesehen, als der Papst aus Anlaß der 500-Jahr-Feier der Entdeckung Amerikas und der Christianisierung des Kontinents die Dominikanische Republik besuchte, die Reise jedoch aus Rücksicht auf den Gesundheitszustand des Papstes abgekürzt wurde (vgl. HK, November 1992, 531). Im Verlauf einer Messe im Nationalstadion von Kingston (Jamaika) erinnerte Johannes Paul II. an die Sklavenemanzipation auf der Insel. Noch heute hätten jedoch nicht alle Jamaicaner ein Maß der Teilnahme an der Gesellschaft erreicht, das freier Männer und Frauen würdig sei. Der Papst rief die Gläubigen des Landes zu Solidarität und verstärktem Einsatz für das Gemeinwohl auf. Im Mittelpunkt der Anstrengungen katholischer Gruppen und Organisationen müsse die Hilfe für die Armen und Randgruppen stehen. Weitere Themen der Ansprachen des Papstes waren einerseits die Bekräftigung ökumenischer Orientierung – nur rund 150000 der insgesamt 2,5 Millionen Bewohner Jamaikas sind Katholiken – , andererseits die Warnung vor Aberglauben und fundamentalistischen Sekten, Alkohol- und Drogenmißbrauch, problematischen Formen des Umgangs mit Sexualität. Bei einem Gottesdienst in Merida (Mexiko) erinnerte der Papst an die „Opfer der vielen Ungerechtigkeiten" bei der Kolonialisierung Amerikas nach der Entdeckung durch Kolumbus. Bei einer Begegnung mit mehreren tausend Vertretern der amerikanischen Urbevölkerung in Izamal, am Ort einer ehemaligen Maya-Kultstätte, appellierte der Papst in einer viel beachteten Ansprache an die Regierungen des gesamten amerikanischen Kontinents, die Rechte der indianischen Bevölkerung zu schützen und ihnen zu helfen. Der Papst verurteilte alle „skrupellosen Mißbräuche der Kolonisatoren" und die „Gewalttaten" an den Indianern, ihren kulturellen Errungenschaften und Reichtümern. Johannes Paul II. versicherte, daß die Kirche alle legitimen Forderungen und Ansprüche der Urbevölkerung unterstütze und deren Rechte verteidige. Pressebeobachter bewerteten diese „Versöhnungsrede" als „implizite Entschuldigung des Papstes im Namen der Kirche" an die Adresse der indianischen Bevölkerung (Le Monde, 13.8.93). Überschattet wurde der Besuch in Mexiko von der bisher nicht aufgeklärten Ermordung des Erzbischofs von Guadalajara, Kardinal *Juan Jesús Posadas Ocampo* Ende Mai bei einem Gefecht unter Drogenhändlern.

Kirchliche Kritik am Entwurf eines neuen Arbeitszeitgesetzes

Ein von der Bundesregierung verabschiedeter Gesetzentwurf zur *Vereinheitlichung und Flexibilisierung* des Arbeitszeitrechtes ist im kirchlichen Raum auf erhebliche Bedenken und Ablehnung gestoßen. Prälat *Paul Bocklet,* Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, meinte, der Entwurf höhle den bisherigen Schutz des Sonntags und der staatlich anerkannten Feiertage bedenklich aus. Sonn- und Feiertage seien als religiöses, soziales und kulturelles Gut immerhin durch den Grundgesetzartikel 140 – respektive die Artikel 136 – 141 der Weimarer Reichsverfassung – geschützt. Bocklet bestritt nicht die u. U. gegebene Notwendigkeit von Arbeitszeitflexibilisierung. Eine „gefährliche Entwicklung" sei jedoch zu befürchten, wenn künftig Sonn- und Feiertagsarbeit nicht nur wie bisher aus *technischen Gründen*, sondern in Ausnahmefällen auch aufgrund *wirtschaftlicher Argumente* zulässig sein solle. Das von der Regierung angepeilte Ziel müsse auf andere Weise als durch die vorgesehenen „massiven Eingriffe" in den Sonntagsschutz verwirklicht werden. Ausdrücklich unterstützte Bocklet den Appell von Bundesarbeitsminister *Norbert Blüm* an die Tarifpartner, auch künftig den Sonntag aus der Flexibilisierung der Arbeitszeit herauszuhalten. Gegenstand der Kritik sind vor allem zahlreiche und weit gefaßte Ausnahmen in dem Gesetzentwurf. Zulässig soll Sonn- und Feiertagsarbeit demnach etwa sein, wenn Arbeiten anstehen,

„die aus chemischen, biologischen, technischen oder physikalischen Gründen einen ununterbrochenen Fortgang auch an Sonn- und Feiertagen erfordern" oder „wenn nachweisbar die Konkurrenzfähigkeit gegenüber dem Ausland wegen längerer Betriebszeiten oder anderer Arbeitsbedingungen im Ausland unzumutbar beeinträchtigt ist und durch die Genehmigung von Sonn- und Feiertagsarbeit die Beschäftigung gesichert werden kann".

Angolanische Bischöfe äußern sich zur Bürgerkriegssituation in ihrem Land

In einem bewegenden Hirtenbrief, der am 5. August veröffentlicht wurde (Wortlaut in: Internationaler Fidesdienst, 21.8.93), wandten sich die angolanischen Bischöfe mit der Aufforderung an die Bürgerkriegsparteien, den Krieg zu beenden, an den Verhandlungstisch zurückzukehren und diesen erst wieder zu verlassen, wenn ein Abkommen unterzeichnet sei, das dem „teuflischen Krieg" in ihrem Lande ein Ende setze. Nach den von der UNITA nicht angenommenen Parlamentswahlen vom September letzten Jahres und den gescheiterten Friedensgesprächen versinkt das Land erneut in kriegerischen Auseinandersetzungen. Anfang Juni machte der Weltsicherheitsrat die UNITA für die neuen Kampfhandlungen verantwortlich, ebenso wie die US-Regierung, die mit der Anerkennung der Regierung von Präsident *Eduardo José dos Santos* die jahrzehntelange Gegnerschaft zwischen den USA und Angola beendete. Anmnesty International forderte unlängst die Einsetzung eines UN-Menschenrechtskommissares für Angola. Die Bischöfe prangerten in ihrem Hirtenbrief das „unbeschreibliche Leid" des angolanischen Volkes an und äußerten ihr Unverständnis für das Scheitern der Friedensgespräche zwischen Regierung und UNITA. Die nationale Versöhnung sei, nachdem sie zunächst 16 Monate lang mutige und vielversprechende Fortschritte gemacht habe, zunehmend „Haß, Rachegefühlen und kriminellen Opportunismen" gewichen. Die meisten Menschen Angolas verstünden diesen Krieg nicht, es gebe „keinen vernünftigen oder gar gerechten Grund" für diesen „schmachvollen Krieg", der schon „so viele Tote, so viel Unglück und so viele Zerstörungen" verursacht habe. Jugendliche weigerten sich daher, an diesem Krieg teilzunehmen. Täten sie es dennoch, geschähe dies nur unter Zwang. Die Bischöfe appellierten an Regierung und UNITA, die humanitären Hilfslieferungen an die Zivilbevölkerung nicht zu behindern und für die Freilassung der Gefangenen nicht das Ende des Krieges abzuwarten.

Vier neue Diözesen der ukrainisch-katholischen Kirche errichtet

Der Apostolische Stuhl stimmte der Errichtung von vier neuen Eparchien für die mit Rom verbundene ukrainisch-katholische Kirche zu (vgl. Osservatore Romano 12./13. 7. 93). Der Papst bestätigte die entsprechenden Beschlüsse der Synode der ukrainisch-katholischen Kirche sowie die für drei der vier neuen Bistümer vorgeschlagenen Bischofskandidaten. Bischofsernennungen und territoriale Neustrukturierungen erfolgen durch die jeweilige Kirchenleitung vor Ort, bedürfen allerdings der Zustimmung des Papstes. Der auf ukrainischem Territorium gelegene Teil der Eparchie Przemysl wurde vom polnischen Teil abgetrennt und in die eigenständige Eparchie Drohobych-Sambir umgewandelt. Ein Bischof wurde für diese neue Diözese bisher nicht ernannt. Von der Erz-Eparchie Lemberg trennte man die Eparchien Zboriv und Ternopil ab. Ein Teil der Eparchie Ivano-Frankivsk wurde zur neuen Eparchie Kolomyia-Chernivci erhoben. Neuer Bischof von Zboriv ist der Redemptorist *Mychajlo Koltun*, Bischof von Ternopil der bisherige Lemberger Weihbischof *Mychajlo Sabryha*. Der bisherige Weihbischof in Ivano-Frantivsk, *Pavlo Vasylyk*, wurde Bischof von Kolomyia-Chernivci. – Die ukrainisch-katholische Eparchie Przemysl (Polen), bisher Suffraganbistum der Kirchenprovinz Warschau, unterstellte der Papst direkt dem Apostolischen Stuhl (vgl. Osservatore Romano 20. 6. 93).

Kirche von England plant Sonderregelungen für die Gegner der Priesterweihe von Frauen

In der Kirche von England soll es in Zukunft eine *spezielle Jurisdiktion* für Gemeinden und Priester geben, die die Priesterweihe von Frauen *ablehnen.* Entsprechende Regelungen wurden von den Bischöfen der Church of England der Generalsynode vorgelegt. Auf der Synodaltagung im Juli wurden sie nach einer kurzen Debatte zur Kenntnis genommen; die endgültige Abstimmung steht für November an. Die Generalsynode hatte im November 1992 für die Priesterweihe von Frauen gestimmt (vgl. HK, Dezember 1992, 543); Unter- und Oberhaus werden sich vermutlich im Herbst dieses Jahres mit der Sache befassen. Die Zustimmung des Parlaments zum entsprechenden Kirchengesetz ist aufgrund des Status der Kirche von England als „established church" erforderlich. Die Regelungen für die Gegner der Priesterweihe von Frauen sehen Lösungen auf *Diözesan-, Regional- und Kirchenprovinzebene* vor: Diözesanbischöfe sollen so weit als möglich für die seelsorgliche Betreuung der Gegner weiblicher Priester sorgen. Bischöfe einer Region sollen „von Zeit zu Zeit" für ihre Region einen oder mehrere Bischöfe bestimmen, die die Priesterweihe von Frauen ablehnen; diese Bischöfe sollen sich dann um die entsprechenden Gemeinden in der Region kümmern. Der Erzbischof von Canterbury soll „von Zeit zu Zeit Schritte unternehmen, um die Ernennung von bis zu zwei Weihbischöfen für seine Diözese sicherzustellen", die dann als „bischöfliche Visitatoren" für die Gegner der Priesterweihe von Frauen in

der Provinz tätig sind. Für die (kleinere) Kirchenprovinz York ist die Ernennung eines Weihbischofs zu diesem Zweck vorgesehen: „Jeder Visitator für eine Kirchenprovinz wird als Sprecher und Berater für diejenigen fungieren, die gegen die Priesterweihe von Frauen sind." In den Regelungen wird auch festgehalten, daß es *keine Diskriminierung* von Kandidaten für die Ordination oder ein höheres Amt in der Kirche von England wegen ihrer Haltung gegenüber der Priesterweihe von Frauen geben darf. Es gehe darum, das höchstmögliche Maß an Gemeinsamkeit in den einzelnen Bistümern zu wahren und die Ernsthaftigkeit der unterschiedlichen Ansichten bezüglich der Priesterweihe von Frauen gegenseitig anzuerkennen und zu respektieren. Der Erzbischof von York, *John Habgood,* sagte in der Debatte der Generalsynode über die Regelungen, es sei nicht leicht, in Einheit zu leben und gleichzeitig Unterschiede anzuerkennen: „Aber genau dies ist uns als Kirche aufgetragen."

Konflikt um den Weltgebetstag der Frauen

Auf massive Kritik stießen die Texte für den Weltgebetstag der Frauen im März nächsten Jahres, die diesmal vom *palästinensischen Weltgebetstagskomitee* erstellt wurden. Mehrere internationale Organisationen für christlich-jüdische Zusammenarbeit kritisierten in den aktuellen Texten eine einseitige Darstellung des Leidens der palästinensischen Bevölkerung, die allein Israel an den Pranger stellen, sowie die an antijüdische Tendenzen in der christlichen Theologie erinnernde Auswahl der Bibelstellen. Unrecht und Gewalt in der arabischen Gesellschaft blieben ausgeklammert, die geforderte ungeteilte Solidarität mit *allen* unter dem Nahost-Konflikt Leidenden fehle ganz. In einem Artikel der angesehenen „Allgemeinen Jüdischen Wochenzeitung" zu der bereits über hundertjährigen ökumenischen Bewegung des Weltgebetstages der Frauen, der mittlerweile Gruppen in mehr als 170 Ländern angehören, wurde unter der Überschrift „Beten gegen Israel" gefragt: Wollen die Christen nun – nach den Boykottkampagnen gegen Südafrika und andere Länder mit rassistischen Praktiken – zu ähnlichen Maßnahmen gegenüber Israel aufrufen? Die Kritik gipfelte in dem Vorwurf, es drohe unter der Anschuldigung von Menschenrechtsverletzungen ein neuer Kreuzzug für ein „judenfreies Jerusalem". Zu diesem schon seit Juni schwelenden Konflikt nahmen jetzt die beiden Vorsitzenden des westdeutschen Weltgebetstagskomitees, *Gertrud Casel* und *Helga Hiller* Stellung und wiesen dabei den Vorwurf des Antisemitismus und der Israelfeindlichkeit zurück. Die von den Palästinenserinnen erarbeiteten Texte enthielten durchaus ein Angebot zur Versöhnung und eine indirekte Anerkennung des Existenzrechtes Israels. Überdies hätten die Verfasserinnen in der Darstellung ihrer konkreten Lebenssituation keineswegs den Anspruch erhoben, einen neutralen und ausgewogenen Text zu erstellen. Vor die von den Palästinenserinnen erarbeitete Gottesdienstordnung stellten die noch unabhängig von einander arbeitenden deutschen Weltgebetstagskomitees Ost und West eine gemeinsame Erklärung, in der sie das Existenzrecht Israels ausdrücklich anerkennen und als Wurzel des Nahost-Konfliktes auch den Nationalsozialismus und die Ausrottungspolitik gegenüber der jüdischen Bevölkerung nennen.

Naturwissenschaftlich-theologischer Dialog bei Salzburger Hochschulwochen

Unter dem Leitthema „Das Lob der Erde" fanden von Ende Juli bis Anfang August die diesjährigen *Salzburger Hochschulwochen* statt. Naturwissenschaftler und Theologen widmeten sich unter diesem Thema der Ambivalenz des technischen Fortschritts, den physischen und sozialen Folgen der Umweltgestaltung und -zerstörung und den diesen zugrundeliegenden ethisch-moralischen Haltungen und Einstellungen. Dabei warnte beispielsweise der Hannoveraner Philosoph *Reinhard Löw* angesichts der übersteigerten emotionalen Dimension, die gegenwärtig die Verteidigung der Natur gegen die technischen Zugriffe des Menschen erlangt habe, vor einer drohenden „Öko-Diktatur". Der Wiener Biochemiker und frühere österreichische Wissenschaftsminister *Hanns Tuppy,* forderte für den Bereich der *Gentechnik* strikte Zurückhaltung, wenn es darum gehen sollte, über die Erhaltung und Wiederherstellung von Gesundheit hinaus, mit genetischen Mitteln „Verbesserungen" des Menschen anzuzielen. Wissenschaft dürfe nicht alles, was sie könne. Eröffnet wurden die Hochschulwochen durch den Wiener Weihbischof *Christoph Schönborn,* der selbst drei schöpfungstheologisch-anthropologische Vorlesungen hielt. Darin warnte Schönborn vor einer „maßlosen Selbstüberschätzung" des modernen Menschen. Für eine Gleichsetzung des Begriffes „Natur" mit dem der Schöpfung sprach sich der Münchner Pädagoge *Helmut Zöpfl* aus. Unter dem Begriff der „Natur" sei die Umwelt lediglich unter dem Aspekt ihrer Berechenbarkeit gefaßt, während es doch darauf ankomme, diese als lebenden Organismus zu verstehen. Den beklagenswerten Mangel an einer umfassenden, zeitgerechten Theologie der Arbeit und Technik erklärte der Wuppertaler Philosoph *Peter Treier* mit einer zu großen Distanz der Theologen zu den Problemen der Arbeitswelt und forderte eine intensive Zusammenarbeit zwischen Theologen und Philosophen einerseits und Ingenieuren und Ökonomen andererseits. Christentum und Theologie wurden von dem protestantischen Münchner Neutestamentler *Ferdinand Hahn* aufgefordert, sich nicht in die Defensive drängen zu lassen. Im kommenden Jahr werden die Hochschulwochen unter dem Thema „Jesus von Nazareth" stehen. Dies gab der neue Leiter der Salzburger Veranstaltung, *Heinrich Schmidinger,* bekannt, der den Benediktinerpater *Paulus Gordan* ablöst, der viele Jahre den Hochschulwochen vorstand.

Zeitschriften

Theologie und Religion

HILBERATH, BERND-JOCHEN. Zur Personalität des Heiligen Geistes. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 173 Heft 2 (1993) S. 98–112.

Der Tübinger Dogmatiker versucht eine Neubegründung der Rede vom Heiligen Geist als göttlicher Person, indem er nicht von einem vorgefaßten Personbegriff ausgeht, sondern bei der christlichen Geisteserfahrung ansetzt. Demnach läßt sich aus der Erfahrung des Geistes folgern, „daß der, der Personsein in Freiheit und Gemeinschaft ermöglicht, selbst nicht apersonal gedacht werden kann". Daraus ergibt sich im nächsten Schritt für die Bestimmung der Personalität des Geistes in der Trinität: „Der Heilige Geist also ist das Geschehen liebender Begegnung, der Raum, in den hinein Vater und Sohn sich selbst überschreiten, und er bindet in Liebe und Einheit zusammen." Der Heilige Geist läßt sich so als der „immer schon eröffnete Raum interpersonaler Begegnung in Person" fassen. Damit wird die besondere Weise, in der der Heilige Geist Person ist, auch für das Verständnis des menschlichen Personseins fruchtbar; es wird deutlich, daß zum Personsein „wesentlich auch das Sich-zurück-Nehmen und Anderen-Raum-Gewähren" gehört, daß dieser Vollzug Selbstvollzug ohne Selbstverlust ist. Für Hilberath läßt sich der Heilige Geist geradezu als Urbild des Personseins deuten, dann nämlich, wenn Personalität von der Bewegung her verstanden wird, „in der das geistige, liebende Subjekt sich überschreitet, um im anderen bei sich selbst zu sein".

JEANROND, WERNER. Die Sprache der Erinnerung. Gedanken zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Massentodes. In: Concilium Jhg. 29 Heft 3 (Juni 1993) S. 238–243

Die tägliche Konfrontation mit dem massenmedial vermittelten Massensterben bei Kriegshandlungen, Unglücksfällen und Naturkatastrophen stelle für den einzelnen eine dauernde emotionale, geistige und geistliche Überforderung dar, vor allem scheine die gegenwärtige Zeit kaum eine Sprachform zur Verfügung zu haben, um sich dem Phänomen des Massentodes nähern zu können. Schon der Umgang mit individuellem Sterben, so der Autor, bewege sich mehr und mehr ausschließlich zwischen den Extremen des Ignorierens und der Verdrängung des Todes in die Privatheit oder seiner Inszenierung als atemberaubendes Spektakel; beides lasse eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Tod als radikaler Infragestellung menschlicher Existenz nicht mehr zu. Dennoch ließen sich Gewährsleute finden, die den Weg zur heute so dringend neu zu suchenden sprachlichen Bewältigung des Massensterbens weisen können: Der Autor verweist dabei auf Arthur A. Cohen, der sich in der Rede vom „tremendum" dem Massentod in Auschwitz nähert, auf die Kategorie des Erinnerns in der Theologie von J. B. Metz und auf die Verfasser von Psalmen und Weisheitsliteratur, die die Spannung zwischen einer heilsgeschichtlichen Lesart der Gottesbeziehung und der gleichzeitigen Zerstörung jeder Zuversicht in der Erfahrung des Todes sprachlich bewältigt hätten.

Kultur und Gesellschaft

KAISER, HELMUT. Eigennutz, Gemeinwohl, Solidarität – Zur anthropologischen Grundlegung der Wirtschaft. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik, Jhg. 37 Heft 3 (Juli – September 1993) S. 189–204

Nach einer Skizze der den verschiedenen ordnungspolitischen Konzepten zugrundeliegenden anthropologischen Voraussetzungen in den Koordinaten von Eigennutz und Gemeinwohl unterzieht der Autor diese Prämissen einer grundlegenden Revision. Als Bezugspunkt für die Notwendigkeit einer solchen Revision werden dabei Ungerechtigkeit und die Zerstörung der ökologischen Grundlagen genannt. Gegen den methodologischen Individualismus der liberalen Wirtschaftstheorie, mit seiner Vorstellung eines sich quasi automatisch einstellenden Gemeinwohles aus der uneingeschränkten Verfolgung des Eigennutzes, aber auch in kritischer Absetzung gegen die klassischen Theorien sozialer Marktwirtschaft, in der Menschengerechtigkeit und Gemeinwohl erst die politische Rahmenordnung gewährleiste und somit der Eigennutz ebenfalls anthropologische Voraussetzungen des Wirtschaftens bleibe, setzt Kaiser seine Konzeption: Die „Menschwerdung in Solidarität" als Grundlage für die Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft. Diesen Entwurf einer sozial-kommunikativen, statt einer individualistisch anthropologischen Grundlegung konstruiert er dabei in bezug auf Theorien, die die intersubjektive Konstitution menschlicher Identität belegen und auf Gesellschaftstheorien die gemeinhin unter der Bezeichnung „Communitarianism" firmieren.

KIELMANSEGG, PETER GRAF. Vereinigung ohne Legitimität? In: Merkur Jhg. 47 Heft 7 (Juli 1993) S. 561–575.

In Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen Einwänden von Günter Grass und Jürgen Habermas gegen die Art und Weise, in der die deutsche Vereinigung vollzogen wurde, kommt Kielmansegg zu dem Schluß, von den behaupteten normativen Defiziten des Vereinigungsprozesses bleibe bei genauerer Betrachtung nicht sehr viel übrig. Die Dynamik der Entwicklung und der Zustand der DDR ließen das Weiterbestehen der Zweistaatlichkeit und die von manchen erträumte Schaffung eines „besseren" demokratischen Systems in der ehemaligen DDR nicht zu; der Wille zur Einheit auf dem Boden des Grundgesetzes bestand bei der Mehrheit sowohl der West- wie der Ostdeutschen. Auch im Blick auf die Außenbeziehungen sieht Kielmansegg keinen Grund, die Legitimität der Vereinigung zu bestreiten, die unter Zustimmung aller Nachbarstaaten vollzogen wurde. Der Autor räumt ein, daß sich die Vereinigung erst noch an ihren Folgen messen lassen müsse, daß der Ausgangstatbestand zu ihrer Rechtfertigung allein nicht ausreiche. Allerdings hält er die Wahrscheinlichkeit, „daß der deutsche Nationalismus früherer Zeiten wieder zur Bürgergesinnung der neuen Bundesrepublik wird", für sehr gering. Was der Bundesrepublik an demokratischer Stabilität zugewachsen sei, dürfe unter den Belastungen des Übergangs nicht untergehen.

Notizen

Die von der Bundesregierung geplanten Änderungen des Zivildienstgesetzes, durch die im nächsten Jahr 190 Millionen Mark und 1995 380 Millionen Mark eingespart werden sollen, stießen auf heftigen Widerstand des Caritasverbands, des Diakonischen Werkes der evangelischen Kirche und anderer Wohlfahrtsverbände: die Träger der freien Wohlfahrtspflege könnten die entstehenden Defizite mit eigenen Mitteln nicht ausgleichen. In einer Erklärung des Caritasverbandes heißt es dazu, auch die Refinanzierung über andere Kostenträger sei nicht gesichert, so daß eine Abwälzung der Kosten auf die Hilfebedürftigen oder eine Einschränkung des Leistungsstandards die Folge wären. Der Caritasverband unterhält 25 000 Zivildienstplätze, davon sind derzeit 17 000 besetzt. Insgesamt sind gegenwärtig 105 000 Zivildienstleistende in Diensten und Einrichtungen der Wohlfahrtsverbände tätig.

Die Chilenische Bischofskonferenz hat die nach langen und schwierigen Verhandlungen möglich gewordene Initiative des scheidenden Staatspräsidenten Patricio Aylwin begrüßt, Menschenrechtsverletzungen durch Armeeangehörige in der Zeit der Pinochet-Diktatur gerichtlich zu verfolgen. Der von Aylwin eingebrachte Gesetzentwurf sieht vor, daß rund 200 Gerichtsverfahren wieder aufgerollt werden. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Bischof Fernando Ariztía (von Copiapó), erklärte, es sei nicht gut, mit einem Amnestiegesetz einen Schlußpunkt unter das Kapitel der Diktatur zu setzen und den Mantel des Vergessens über geschehenes Unrecht zu breiten.

Anfang August wurden in Vietnam neue Richtlinien für die Religionsgemeinschaften veröffentlicht. Demnach sind die Religionsgemeinschaften zu einem jährlichen Rechenschaftsbericht an das Büro für religiöse Angelegenheiten verpflichtet. Religiöse Aktivitäten dürfen nicht gegen den Staat gerichtet sein und müssen von den örtlichen Behörden genehmigt werden. Staatsbürgerkunde ist auch in kirchlichen Schulen zu unterrichten. Vor der Veröffentlichung dieser neuen Richtlinien für die Religionsgemeinschaften war ein Erlaß der vietnamesischen Regierung bekanntgeworden, in dem der katholischen Kirche – nach den Buddhisten die größte Religionsgemeinschaft im Land – einige Zugeständnisse gemacht wurden. Sie beziehen sich u. a. auf die Vollversammlungen der Bischofskonferenz, die nicht länger genehmigungspflichtig sein sollen, auf die Aufnahme von Bewerbern in die Priesterseminare und das Studium vietnamesischer Priester in Rom.

Von den 13 232 Ehepaaren, die im Jahr 1992 in Japan in katholischen Kirchen getraut wurden, waren nur 774 katholisch. In 3227 Fällen war einer der beiden Ehepartner getauft. In Japan ist es schon seit längerem bei Nichtchristen beliebt, sich wegen der Atmosphäre in einer katholischen Kirche trauen zu lassen. Die Zahl der Katholiken in Japan betrug Ende 1992 nach der kirchlichen Statistik 435 000, 5000 mehr als ein Jahr zuvor. Insgesamt machen die Katholiken 0,34 Prozent der japanischen Bevölkerung aus.

Für erhebliches Aufsehen sorgte die Predigt des Erzbischofs von Mecheln-Brüssel, Kardinal Gottfried Danneels, beim Requiem für den am 31. Juli im Alter von 62 Jahren verstorbenen belgischen König Baudouin I. Kardinal Danneels sprach vom „Geheimnis" des verstorbenen Königs, das eines Tages enthüllt werde; dann werde man von Baudouin mit den Worten des römischen Hauptmanns nach dem Kreuzestod Jesu sagen: „Dieser war ein Gerechter". Danneels sagte, es gebe Könige, die mehr als Könige seien und verwies darauf, daß Baudouin seine Kraft aus seinem Glauben, dem täglichen Gebet, dem Gottesdienst und der Lektüre der Heiligen Schrift gewonnen habe. – In der Presse war verschiedentlich von Baudouin als dem „heiligen König" die Rede; inzwischen sind beim belgischen Episkopat schon zahlreiche Bitten um die Eröffnung eines Seligsprechungsverfahrens für den verstorbenen Monarchen eingegangen.

Mit dem Ziel, die panorthodoxe Einheit zu festigen, startete Anfang August das Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. von Konstantinopel, zu einer Reise, in deren Verlauf er alle orthodoxen Patriarchate besuchen wird. An deren Beginn stand der Besuch des Patriarchates Serbien und Montenegro und der Provinz Kosovo, bei dem Bartolomaios eindringlich an Christen und Muslime appellierte, friedlich zusammenzuleben; vor allem müsse jetzt verhindert werden, daß der Kosovo zu einem „anderen blutigen Bosnien" werde. Dabei forderte er auch die mazedonische Kirche auf, die durch nationalistische und politische Interessen bedingte Abspaltung von der serbisch-orthodoxen Kirche aufzugeben. Danach reiste der Ökumenische Patriarch für eine Woche nach Rumänien, wobei er sich sowohl in Siebenbürgen wie in der Moldau und der Walachei aufhält.

Die katholische Kirche wird sich nicht an dem an Schulen des Bundeslandes Brandenburg laufenden Modellversuch des Schulfaches „Lebensgestaltung – Ethik – Religion" beteiligen. Das Bistum Berlin teilte dies dem brandenburgischen Bildungsministerium mit und kündigte an, katholische Eltern wollten – wenn nötig – das Recht auf Religionsunterricht beim Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe einklagen. Die Kirche sehe durch das Vorgehen in Brandenburg das Grundrecht auf Religionsfreiheit verletzt, weil es keine Möglichkeit vorsehe, Kindern kirchlichen Religionsunterricht zu erteilen. Der brandenburgische Bildungsminister Roland Resch bedauerte die Entscheidung und meinte, man habe leichtfertig die Chance vertan, auf die Inhalte des Modellversuchs Einfluß zu nehmen.

Die Krise, die das europäische Christentum befallen habe, sei – so der Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz in seiner Abschiedsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster – „nicht primär oder gar ausschließlich eine Kirchenkrise". Alle Kirchen ständen heute „wie entlaubte Bäume in unserer postmodernen Landschaft". Sosehr dies auch an den Kirchen selbst liege, handele es sich im Kern um eine „Gotteskrise", nach der Devise: „Religion, ja – Gott, nein". Allerdings habe auch die Kirche „ihr Konzept zur Immunisierung gegen Gotteskrisen". Die Gotteskrise werde „ekklesiologisch verschlüsselt" (Wortlaut in: Süddeutsche Zeitung, 24./25. 7. 93).

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe sind ein Prospekt des Stern Verlages, Düsseldorf, und eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Eduard Achermann, Schrei geliebtes Afrika! Ein Kontinent braucht Hilfe. Walter Verlag, Solothurn – Düsseldorf 1993. 264 S. 34,– DM.

Arnold Angenendt / Herbert Vorgrimler (Hg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. Ausbrüche – Wege – Begegnungen. Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1993. 375 S. 68,– DM.

Hans Michael Baumgartner (Hg.), Verführung statt Erleuchtung. Sekten – Scientology – Esoterik. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 164 S. 26,– DM.

Rolf Beyer, König Salomo. Vom Brudermörder zum Friedensfürsten. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch-Gladbach 1993. 344 S. 42,– DM.

Peter Brown, Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1993. 108 S. 27,– DM.

Michael von Brück / Jürgen Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. Quaestiones disputatae, Band 143. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 208 S. 48,– DM.

Walter Goddijn, De moed niet verliezen. Kroniek van een priestersocioloog. Uitgeverij Kok Agora, Kampen 1993. 286 S. 39,90 f.

Manfred Hauke, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier. Bonifatius Druck-Buch-Verlag, Paderborn 1993. 850 S. 58,– DM.

Werner Helsper, Okkultismus. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1992. 368 S. 29,80 DM.

Peter Henrici, Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze. Communio Verlag, Köln 1993. 204 S. 32,– DM.

Waltraud Herbstrith, Teresa von Avila. Lebensweg und Botschaft. Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1993. 200 S. 28,– DM.

Danièle Hervieu-Léger, La religion pour mémoire. Editions du Cerf, Paris 1993. 273 S. 120,– Ffrs.

Wilhelm Hüffmeier (Hg.), Das eine Wort Gottes – Botschaft für alle. Band 2: Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union zu Barmen I und VI. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 176 S. 24,80 DM.

Catherine Keller, Penelope verläßt Odysseus. Auf dem Weg zu neuen Selbsterfahrungen. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 352 S. 34,– DM.

Walter Michler, Somalia. Ein Volk stirbt. Der Bürgerkrieg und das Versagen des Auslands. Verlag J. H. W. Dietz, Bonn 1993. 128 S. 16,80 DM.

Alois Moos, Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Bonifatius Druck-Buch-Verlag, Paderborn 1993. 419 S. 88,– DM.

Gerhard L. Müller, Der Heilige Geist (Pneumatologie). Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993. 125 S. 39,80 DM.

Samuel Osherson, Männer entdecken ihre Väter. Die ersehnte Begegnung. Herder/Spektrum Band 4207. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 260 S. 19,80 DM.

Georg Reilly / Georg Hilger (Hg.), Religionsunterricht im Abseits. Kösel-Verlag, München 1993. 328 S. 34,– DM.

Cicely Saunders, Hospiz und Begleitung im Schmerz. Wie wir sinnlose Apparatemedizin und einsames Sterben vermeiden können. Herder/Spektrum Band 4213. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 155 S. 16,80 DM.

Heinrich Spaemann, Was macht die Kirche mit der Macht? Denkanstöße. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 144 S. 19,80 DM.

Klaus Schatz, Vaticanum I. Band 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius". Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1993. 405 S. 98,– DM.

Eberhard Schockenhoff / Peter Walter (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Kasper. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 336 S. 48,– DM.

Michael Wedell / Franz Georg Friemel (Hg.), Schwarz/Rot/Gott? Kirchliche Jugendarbeit vor und nach der deutschen Vereinigung. Benno Verlag, Leipzig 1993. 165 S. 19,80 DM.

Günther Wilke u. a. (Hg.), Horizonte. Wie weit reicht unsere Erkenntnis heute? Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1993. 364 S. 39,80 DM.

Ernst-Ludwig Winnacker (Hg.), Fortschritt und Gesellschaft. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1993. 138 S. 38,– DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 9/1993

Bernhard Grom SJ: Bilanz der Esoterik – *Ernst Feil:* Der christliche Glaube – unverändert und unverkürzt für die ganze Welt? Zum neuen „Katechismus der katholischen Kirche" – *Rainald Merkert:* Ohne Beziehung keine Kommunikation – *Hans J. Münk:* Tierpatente im Kreuzfeuer der Kritik – *Josef Meyer zu Schlochtern:* Neue Ortskirchen in Deutschland? Bemerkungen zur Neuumschreibung von Bistumsgrenzen in der Bundesrepublik – *Gerhard Schmied:* US-Teleevangelismus in Deutschland – *Oskar Köhler:* Probleme einer Hagiographie heute. Zu einem Buch über Klara von Assisi.

KONTRASTE
Heft 3/1993

Thema: Armut im Wohlstand
Ins Bild gesetzt: Das Geld, der Luxus und die Not – Dokumentation: Des Wohlstands dunkle Seite – Eine kurze Geschichte vom Armwerden – Vorbilder I: Freiwillig in die Armut – Reportage: Die Ernte der Großstadt – Interview: Der reiche Mann und das Geld – Literatur: Ernest Hemingway, Ein trügerischer Frühling – Vorbilder II: Helfen, wo andere wegsehen – Bücher zum Thema, Cartoons, Zitate.

Verlag Herder Freiburg

Theologie aktuell!



Ein umfassendes, aufregendes Verständnis des Lebens. Die Versöhnung von Geist und Materie, von Naturwissenschaft und Glaube.

NEU: 182 Seiten, Paperback,
DM 38,–/ÖS 297,–/SFr 39.–
ISBN 3-451-23065-8



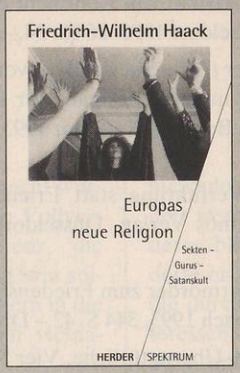
Vom rechten Umgang mit der Wahrheit in der Kirche: Instanzen, Kriterien, Konkretisierungen. Ein zentrales Thema der Theologie neu erschlossen.

372 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,
DM 78,–/ÖS 609,–/SFr 78.–
ISBN 3-451-23083-6

In jeder Buchhandlung!

HERDER

Neun Richtige



Band 4221, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80



Band 4279, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4240, DM 15,80
öS 123,- / SFr 16.80



Band 4216, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

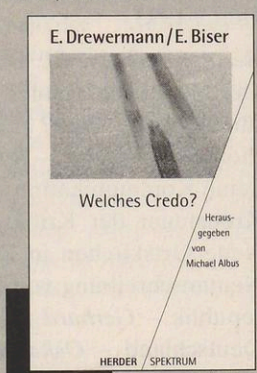
Judith S. Kestenberg / Janet Kestenberg-Amighi
Kinder zeigen, was sie brauchen
Wie Eltern kindliche Signale richtig deuten
Band 4222, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

Josef A. Keller / Felix Novak
Kleines pädagogisches Wörterbuch
Band 4218, DM 24,80
öS 194,- / SFr 25.80
Fakten und Trends: aktuelle, kompetente Information zu allen Fragen der Erziehung. Ideal für Studierende und Praktiker.

Julien Green
Bruder Franz
Band 4248, DM 19,80
öS 155,- / SFr 20.80
„Julien Greens Roman ist das literarische Vermächtnis des Lebens des Franz von Assisi, dessen kenntnis- und bildnisreichste Würdigung"
(Der Spiegel).



Band 4219, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4202
DM 19,80/öS 155,- / SFr 20.80

HERDER/SPEKTRUM Das Taschenbuch mit Linie.

Das Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie bei: Verlag Herder, Frau Sauer, 79080 Freiburg

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 10 47. Jahrgang Oktober 1993

Weder Umarmung noch Getto können auf die Dauer das Problem der Neuzeit für den Christen lösen.

Joseph Kardinal Ratzinger

Fünfzehn Jahre Johannes Paul II.

Am 16. Oktober ist es fünfzehn Jahre her, daß der damalige Erzbischof von Krakau, Kardinal *Karol Wojtyła,* im Konklave nach dem überraschenden Tod Johannes Pauls I. zum Papst gewählt wurde, als erster Nichtitaliener seit dem aus Utrecht stammenden Hadrian VI. Anfang des sechzehnten Jahrhunderts. Damit hat der Pontifikat des polnischen Papstes die Dauer desjenigen seines Vorvorgängers Paul VI. erreicht, der die Kirche von 1963 bis 1978 leitete. Länger als fünfzehn Jahre waren von den Päpsten unseres Jahrhunderts bisher nur Pius XI. (1922–1939) und sein Nachfolger Pius XII. (1939–1958) im Amt.

Als Johannes Paul II. im Herbst 1978 sein Amt antrat, befand sich die katholische Weltkirche in einer Art *Zwischenzustand* zwischen zwei Etappen der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum. Die erste, durch markante Aufbrüche wie durch beträchtliche Turbulenzen gekennzeichnete Phase der Nachkonzilszeit war im großen und ganzen vorbei. Sie hatte beispielsweise die Entscheidung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín zugunsten der „Option für die Armen" gebracht oder die verschiedenen Synoden in den Ortskirchen West- und Mitteleuropas. In diese Phase gehörten auch die Krise um die Enzyklika „Humanae vitae", die krisenhaften Umbrüche im Weltklerus wie in den Orden oder die für viele enttäuschende Einsicht, daß die ökumenischen Blütenträume nicht so schnell reiften, wie man es sich in der nachkonziliaren Aufbruchsstimmung zum Teil vorgestellt hatte.

Verglichen damit lief das kirchliche Leben in den späten siebziger Jahren in ruhigeren Bahnen, wobei sich die Konturen der nächsten Etappe in der Rezeption des Zweiten Vatikanums noch nicht mit voller Deutlichkeit abzeichneten. Immerhin stand ja die Fertigstellung des neuen Rechtsbuchs für die lateinische Kirche noch aus, befand sich mancher offizielle ökumenische Dialog erst im Anfangs- oder Vorbereitungsstadium, nicht zuletzt der mit den orthodoxen Kirchen. Das Papstamt stand in den letzten Jahren Pauls VI. weder innerkirchlich noch in der breiteren Öffentlichkeit im Mittelpunkt des Interesses; spektakuläre Äußerungen, Aktionen oder Gesten des Papstes waren nicht zu verzeichnen.

Das Grundkonzept hat sich nicht verändert

In diese eher glanzlose, wenn auch keineswegs spannungsfreie kirchliche Situation stieß Johannes Paul II. mit seinem persönlichen Charisma, seinem Stil und seinen Vorstellungen über den weiteren Weg der katholischen Kirche, die er von Anfang an unmißverständlich zu erkennen gab. Man braucht nur an die Antrittsenzyklika „Redemptor hominis" mit ihrer Formel vom Menschen als dem Weg der Kirche, an das erste Gründonnerstagsschreiben an die Priester mit seiner kompromißlosen Apotheose des Pflichtzölibats oder an die Ansprache bei der Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe Anfang 1979 in Puebla zu denken, in der Johannes Paul II. davor warnte, die Wahrheit über Christus, den Menschen und die Kirche zu verfälschen.

In seinen charakteristischen Grundzügen und Hauptanliegen hat sich das kirchlich-theologische Konzept des Papstes in den

vergangenen anderthalb Jahrzehnten nicht entscheidend verändert. Im Mittelpunkt dieses Konzepts steht die Vorstellung von einer in ihrem Glauben, ihrem gottesdienstlich-sakramentalen Leben und ihren Strukturen gefestigten Kirche, die so als Verteidigerin der Würde des Menschen und einer ihr entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung und gleichzeitig als Bollwerk gegenüber den zerstörerischen und schädlichen Tendenzen der modernen Kultur fungieren kann. Dazu gehört das Insistieren auf der Notwendigkeit einer *neuen Evangelisierung,* sei es in Europa oder in Lateinamerika ebenso wie die Warnung vor einem Verlust katholischer Identität (der Priester, der Ordensleute, der Theologie, der Familien usw.) durch Anpassung an den Zeitgeist. Das Bekenntnis zu den entscheidenden neuen Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums (Religionsfreiheit, Ökumene, Communio-Ekklesiologie) ist dementsprechend verbunden mit dem Bemühen, die daraus entstandene Dynamik in möglichst unmißverständliche Bahnen zu lenken und die Kontinuität der kirchlichen Tradition herauszustellen.

Auf seinen zahllosen Reisen durch alle Weltgegenden wie bei den Begegnungen mit den Bischöfen aus Anlaß ihrer Ad-limina-Besuche hat Johannes Paul II. dieses Grundkonzept auf die verschiedenen Länder und Kontinente hin konkretisiert und illustriert, ohne an ihm selber irgendwelche Abstriche zu machen. Es spricht aus seinen bisherigen Enzykliken ebenso wie aus den Apostolischen Schreiben, die er im Anschluß an Vollversammlungen der Bischofssynode vorgelegt hat. Auch in der *Personalpolitik* des Papstes, bei Bischofsernennungen und bei der Besetzung von Kurienämter spielte und spielt es als Auswahlkriterium eine wichtige Rolle.

Die *Reaktionen* auf Person, Stil und Programm Johannes Pauls II. waren schon in den ersten Monaten des Pontifikats schwer auf einen Nenner zu bringen: Massenhafter Zulauf bei den Auslandsreisen, die schnell zu einer Art Markenzeichen des Pontifikats wurden; allgemeiner Respekt vor der ungeheuren Energie und dem Engagement, womit der neue Papst seine vielfältigen Aufgaben (als Bischof von Rom wie als Primas von Italien, als Oberhaupt der Gesamtkirche wie als Akteur auf der weltpolitischen Bühne) anpackte; eine teils von Zustimmung, teils eher von Skepsis grundierte Verblüffung angesichts der Selbstverständlichkeit und Unbeirrbarkeit, mit der er seine Botschaft vorbrachte und für seine Vorstellungen von kirchlicher Stabilisierung und Erneuerung eintrat.

Inzwischen ist – wie nicht anders zu erwarten – ein deutlicher *Gewöhnungseffekt* eingetreten. Die Reisen Johannes Pauls II. haben jedenfalls für die Öffentlichkeit und auch für die jeweils besuchten Ortskirchen das Spektakuläre weitgehend verloren, das ihnen zu Anfang anhaftete. Man braucht nur die beiden Besuche des Papstes vom Herbst 1980 und vom Frühjahr 1987 in der Bundesrepublik miteinander zu vergleichen. Äußerungen Johannes Pauls II. werden insgesamt nicht mehr mit der gleichen Aufmerksamkeit registriert und abgeklopft wie zu Beginn des Pontifikats, wobei Ausnahmen die Regel bestätigen. Daß das Oberhaupt der katholischen Kirche aus Polen stammt, hat nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft im früheren Ostblock nicht mehr das gleiche Gewicht wie zuvor.

Johannes Paul II. hat von Beginn seines Pontifikats an die Ostpolitik Pauls VI. fortgeführt, die sich in Verhandlungen mit den kommunistischen Regierungen um schrittweise Verbesserungen für die katholische Kirche bemühte. Gleichzeitig wurde der Papst aus Polen aber zur Symbolfigur und zum Movens für den polnischen Sommer von 1980, mit dem die Überwindung der kommunistischen Herrschaft in Mittel- und Osteuropa insgesamt begann. Daß die Kirche zwischen dem Baltikum und Albanien ihre Freiheit nach vierzig- oder sogar siebzigjähriger Behinderung, Unterdrückung und Verfolgung wiedergewann, ist zweifellos das bei weitem wichtigste Datum im bisherigen Pontifikat Johannes Pauls II., gleich welche Rolle die Kirche und speziell der Papst im einzelnen für das Ende des Kommunismus gespielt haben, welche Verdienste ihnen dabei zukommen.

Die neue Evangelisierung kommt nur mühsam voran

Auf die grundlegende Veränderung im politischen Gefüge Europas und ihre Konsequenzen für die Kirche reagierte Johannes Paul II. mit der Einberufung einer Sondervollversammlung der Bischofssynode und in ihrem Gefolge mit der Umgestaltung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (vgl. ds. Heft, S. 494ff). In seiner Sozialenzyklika „Centesimus annus" von 1981 versuchte er gleichzeitig, seine Grundpositionen zur Gestaltung der wirtschaftlichen und politischen Ordnung nach dem Ende des bisherigen Ost-West-Gegensatzes fortzuschreiben. Ebenfalls mit der Einberufung einer Synode, der außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode von Ende 1985, hatte der Papst auf die Auseinandersetzungen über positive und negative Ergebnisse bei der Umsetzung des Zweiten Vatikanums reagiert, die seinen Pontifikat von Anfang an begleiteten. Die Synode von 1985 regte die Erarbeitung eines „Weltkatechismus" an, dessen Veröffentlichung ebenfalls zu den herausragenden Daten der bisherigen Amtszeit Johannes Pauls II. zu rechnen ist.

Die Liste solcher Daten ließe sich verlängern: Die Promulgation des neuen CIC und des Rechtsbuchs für die katholischen Ostkirchen wäre zu nennen, das Friedensgebet der Religionen von Assisi 1986, das der Diskussion über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen neue Nahrung gab oder auch die Aufnahme des offiziellen theologischen Dialogs mit den orthodoxen Kirchen schon kurz nach Beginn des Pontifikats. Wichtiger als solche einzelnen Ereignisse und Vorgänge ist allerdings die Frage, wie sich in den vergangenen fünfzehn Jahren Amtsführung und Programm Johannes Pauls II. auf die katholische Kirche ausgewirkt haben bzw. welche Grundprobleme der jetzige Pontifikat im Rückblick auf seine bisherige Entwicklung aufwirft.

Dabei ist zuallererst festzuhalten: Das Konzept einer neuen Evangelisierung, wie es vom Papst immer wieder mit Nachdruck vertreten wird, *stößt unübersehbar an Grenzen.* Das zeigt sich in der westlichen Hälfte Europas, wo sich die Lockerung der Kirchenbindung und der Schwund christlicher Tradition praktisch überall in den vergangenen Jahren fortgesetzt hat ebenso wie im bisher kommunistisch beherrschten Teil des Kontinents, wo es nicht auf breiter Front zu einer religiösen Neubelebung zu kommen scheint oder auch in Lateinamerika. Es gibt vielerorts geistliche Aufbrüche im kleinen, neue Verdichtungen des Lebens aus dem Glauben und der kirchlichen Gemeinschaft, nicht nur, aber gerade auch durch die sogenannten geistlichen Bewegungen. Aber insgesamt sieht es nicht danach aus, als würden in absehbarer Zeit die vielen Appelle etwa zur Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung Europas in dem Sinn Frucht tragen, daß sich der gegenwärtig vorherrschende Trend zur Entkirchlichung und zum religiösen Traditionsabbau merkbar umkehrt.

Dafür, wie der christliche Glaube in modernisierten und individualisierten Gesellschaften lebendig erhalten und weitergegeben werden kann, gibt es kein Patentrezept. Nur führt für die Kirche kein Weg daran vorbei, eine solche Gesellschaft mit ihren Licht- und Schattenseiten wirklich offen und mit dem Willen zur Differenzierung zur Kenntnis zu nehmen. Genau hier liegt ein entscheidender blinder Fleck des Weltverständnisses, wie es aus vielen Texten Johannes Pauls II. spricht, gerade aus solchen der letzten Jahre: Die zahlreichen Warnungen des Papstes, nach dem Zerfall des „real existierenden Sozialismus" und der ihn stützenden Ideologie das „westliche" Modell der gesellschaftlichen Ordnung absolut zu setzen, verraten eine unübersehbare Unsicherheit oder vielleicht sogar Hilflosigkeit angesichts einer Entwicklung, die in den gängigen kirchenoffiziellen Deutungsschemata nicht recht unterzubringen ist und deshalb oft mit Pauschalformeln wie „Materialismus" oder „Konsumismus" apostrophiert wird.

Grenzen sind inzwischen nicht nur in bezug auf die Botschaft bzw. Konzeption des Papstes sichtbar geworden, sondern auch im Blick auf seine Amtsausübung. Mit einer bewundernswerten Energie versucht Johannes Paul II. seit Beginn seines Pontifikats, die Menschen überall auf der Welt in ihrer Sprache anzusprechen; er hat sich auf seinen Reisen auch in entlegene Winkel des Erdballs und in Länder bzw. Ortskirchen begeben, für die sich normalerweise kaum jemand von außerhalb ernsthaft interessiert. Damit ist er – gewollt oder ungewollt und ungeachtet aller Bekenntnisse zur eigenständigen Verantwortung der Ortsbischöfe – doch fast so etwas wie ein „Weltbischof" geworden, hat neben den Lehr- und Jurisdiktionsprimat einen *Primat durch persönliche Präsenz* gesetzt.

Gleichzeitig sind in seinem bisherigen Pontifikat die *kollegialen Gegengewichte* nicht stärker, sondern eher schwächer geworden. Die Bischofssynoden sind wenig mehr als Veranstaltungen, auf denen Bischöfe von den Problemen und Anliegen ihrer Amtsbrüder aus anderen Erdteilen erfahren können. Die Rolle der Bischofskonferenzen wird in Rom teilweise mit unverhohlenem Argwohn betrachtet; das gilt auch für die der kontinentalen Bischofsräte.

Die kollegialen Gegengewichte stärken

Mehr persönliche Präsenz in der Weltkirche, als sie Johannes Paul II. in seinem bisherigen Pontifikat versucht hat, ist kaum möglich und auch ekklesiologisch auf keinen Fall sinnvoll. Dafür bräuchte es eine Stärkung der kollegialen Instanzen, weil sich anders eine Weltkirche in ihrer ganzen regionalen gesellschaftlichen, religiösen und kulturellen Vielfalt nicht mehr wirklich leiten läßt. Gerade weil es derzeit niemanden in der katholischen Kirche gibt, der das Papstamt als solches in Frage stellen würde, legen die bisherigen Erfahrungen mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. ein höheres Maß an *Selbstbegrenzung und Selbstbeschränkung* des Papstamtes nahe. Das internationale Gewicht des Papstes, das unter Johannes Paul II. zweifellos weiter gefestigt wurde, würde darunter wahrscheinlich nicht leiden.

Im übrigen wäre eine solche Selbstbegrenzung auch aus ökumenischen Gründen wünschenswert. Johannes Paul II. genießt bei vielen nichtkatholischen Christen als Person wie als Sprecher der Christenheit in für alle Kirchen wichtigen und unverzichtbaren Anliegen beträchtliches Ansehen. Gleichzeitig liefern ihnen Papst und Kurie etwa in ihrem Umgang mit Bischofskonferenzen und Bischöfen Anschauungsmaterial für eine Primatskonzeption, die für sie schlechterdings nicht akzeptabel ist. Das gilt gerade auch für die *orthodoxe Kirche,* deren volle Gemeinschaft mit Rom bekanntlich ein Herzensanliegen Johannes Pauls II. ist. Deshalb bräuchte es in Zukunft Schritte von katholischer Seite, die anderen Kirchen die Anerkennung eines universalen Amtes der Christenheit im Bischof von Rom erleichtern würde.

Im Rückblick auf die fünfzehn Jahre, seit denen Johannes Paul II. die katholische Kirche leitet, stößt man zweifellos auf Blockaden und auf einen massiven *Problemstau,* der zwar nicht einfach dem Papst allein zuzuschreiben ist, der aber erheblich mit seinen Akzentsetzungen und Grenzziehungen zu tun hat. Als Beispiele genügen hier zum einen die Zölibats- und Amtsdiskussionen und die Diskussion um die Empfängnisverhütung zum anderen. Wie sich dieser Problemstau auflösen oder auch nur abmildern läßt, ist im Augenblick nicht zu erkennen. Aber die Kirche insgesamt befindet sich keineswegs in einer Sackgasse. Es gibt zwar mancherorts ein erhebliches Maß an ideologischer Verbohrtheit, überzogenem Einheitlichkeitsdenken und wirklichkeitsblinder Spiritualität. Aber glücklicherweise fehlt es in der Weltkirche nicht an Laien, Priestern und Bischöfen, die dazu fähig sind, die Zeichen der Zeit im ausgehenden 20. Jahrhundert wahrzunehmen und keinen kurzschlüssigen Visionen für die Kirche und ihre gesellschaftliche Präsenz anhängen. Man kann nur hoffen, daß sie den Mut auch weiterhin nicht aufgeben. *Ulrich Ruh*

Warum nur so?

Sind wir mit der Pflegeversicherung auf dem rechten Weg?

Für die Pflegeversicherung wird sich trotz der parteitaktisch bedingten Blokkade der für das Wochenende 18./19. September geplanten Absprache zwischen Koalition und SPD-Opposition durch die FDP eine parteiübergreifende Lösung finden müssen. Ob noch in dieser Legislaturperiode, läßt sich schwer sagen.

Auch die *Art der Lösung* scheint vorgezeichnet: Was immer noch an Details kontrovers bleiben mag, bei der gegenwärtigen politischen Konstellation in Bonn ist etwas anderes als eine Pflegeversicherung durch *Umlageverfahren* nach dem Modell der gesetzlichen Krankenversicherung nicht zu machen. Insofern sind wohl nur noch Variationen zum Blüm-Entwurf, aber kaum noch grundlegend neue Anstöße zu erwarten.

Dennoch bleiben beträchtliche Zweifel, ob man damit auf dem richtigen Weg ist. Was bisher an Lösungsvorschlägen auf den Tisch kam, entsprang mehr selbstgesetzten Zwängen als einer Politik, die Rationalitätsmaßstäben gerecht würde. Eklatantes Beispiel dafür sind die verschiedenen Kompensationsvorschläge zur Entlastung der Arbeitgeber für den Anteil, den sie nach dem Umlageverfahren in die Pflegeversicherung einzubringen hätten.

Die *Feiertagslösung* war wirklich nie ein seriöser Vorschlag, schon deswegen nicht, weil kaum begreiflich zu machen ist, wie zusätzliche Arbeitstage in einer Zeit, in der wir auf lange Sicht mit einem hohen Sockel an Dauerarbeitslosigkeit werden leben müssen, Entlastungen für die Wirtschaft bringen können. Karenztage sind, von der Frage ihrer Verfassungsverträglichkeit einmal ganz abgesehen (Verletzung der Tarifhoheit, Verstoß gegen das Gleichheitsprinzip) politisch (SPD-Mehrheit im Bundesrat) schlicht nicht durchsetzbar. Im Grunde sind alle diese Kompensationsvorschläge Fiktion. Das gilt selbst für den der Wirkung nach zweifellos plausibelsten Vorschlag, unbezahlte Feier- resp. Urlaubstage einzuführen. Sie verdekken, daß beim Umlageverfahren der Arbeit- resp. der Versicherungsnehmer die Last allein zu tragen hat, zunächst durch seinen Beitrag und dann als Ersatz für den Arbeitgeberbeitrag in Form von Lohn-(Einkommens-)Minderung oder Freizeitverzicht.

Warum dann nicht gleich den Weg über ein *Kapitaldeckungsverfahren* gehen, das auch in der Form klarstellt, wer die Gesamtlast zu tragen hat? Die Bindung der Alterspflegeversicherung an das Arbeitsverhältnis ist ohnehin wenig plausibel, da Alterspflegebedürftigkeit selten auf Folgen der Erwerbstätigkeit zurückzuführen ist. Und ein Verfahren, das die Arbeitgeber nur formell oder nach deren eigenen Vorschlägen nur zu einem geringen Teil in Mithaftung nimmt, ist kein dem Gewicht der Sache angemessenes Verfahren.

Darüber hinaus stellt sich nach wie vor die Frage, ob der Weg einer Pflichtversicherung für Alterspflegebedürftigkeit überhaupt ein hilfreicher Weg ist. Man kennt das Hauptargument: Die gestiegene Lebenserwartung und die wundersamen Leistungen der modernen Medizin führen zu immer mehr Pflegefällen. Zugleich sind die Pflegekosten enorm gestiegen, so daß die Durchschnittsrenten zu ihrer Finanzierung auch nicht mehr annähernd ausreichen. Wir wollen aber pflegebedürftige alte Menschen nach einer redlich erbrachten Lebensleistung nicht der Sozialhilfe überantworten. Auch ein Nebenargument hat Gewicht: Die Pflegeleistungskapazität der Angehörigen ist durch den Strukturwandel der Familie und die zunehmende Vereinzelung im Alter geringer geworden; der Bedarf an Heimpflegeplätzen steigt, die aber sind teuer.

Richtig ist, die Frage der Finanzierung der Alterspflege wird nicht allein durch die Kostenentwicklung im Pflegebereich, sondern durch die Zunahme der Anzahl von Pflegebedürftigen bedrängend. Aber steht hinter dem scheinbar so überzeugenden, weil pietätvollen Argument, pflegebedürftige alte Menschen dürften nicht zu Sozialhilfeempfängern werden, nicht mehr Ideologie als Vernunft?

Zum einen wird eingeräumt, daß nach allen bisher ventilierten Modellen in fast der Hälfte der Fälle trotz Rente und Versicherung die Sozialhilfe wird ergänzend einspringen müssen. Ist es dann so entscheidend, ob jemand mehr oder weniger auf Sozialhilfe angewiesen ist oder aus welchen Töpfen (Versicherungsleistungen, Fonds, Sozialhilfe) die Pflege finanziert wird? Auch ist der Hinweis kaum zu widerlegen, daß Sozialversicherungssysteme, wenn sie einmal installiert sind, in sich kostentreibend wirken, der Weg über eine *steuerfinanzierte Pflege* also auf mittlere und längere Sicht auf jeden Fall der billigere ist.

Auch das Nebenargument „verminderte Pflegeleistung der Familie“ zieht nur begrenzt. Eine versicherungsfinanzierte Pflege wird dazu führen, Pflegebedürftige auch dort noch bereitwilliger in Heimpflege abzuschieben, wo durch steuerliche und versicherungsrechtliche Anreize erleichterte Pflege in der Familie durchaus möglich wäre.

Zugunsten einer steuerfinanzierten Regelung sprechen aber auch noch andere Vorteile. Ob durch Sozialhilfe oder durch staatliche Fonds gespeist, wo Pflegekosten für die öffentliche Hand fällig werden, kann diese auf Vermögenswerte der Pflegebedürftigen und auf die Einkommen der unterhaltspflichtigen Angehörigen zurückgreifen. Letzteres kann hilfreich sein, um Angehörige zur Pflege in der Familie geneigter zu machen. Gegen das erste Argument wird allerdings eingewandt: Durch die Finanzierung über die Steuer würden gerade diejenigen benachteiligt, die ein Leben lang gespart hätten, und diejenigen bevorzugt, die sich ums Ansparen wenig gekümmert hätten, folglich ihren Erben wenig hinterlassen und im Falle von Pflegebedürftigkeit dann schlicht von der Allgemeinheit lebten.

Aber auch dieses Argument ist nur auf den ersten Blick überzeugend. Mit wachsendem Wohlstand sind breite Bevölkerungsschichten zu größeren oder kleineren Vermögen gekommen. Dies führt in der Tendenz zu einer *neuen Zweiklassengesellschaft:* auf der einen Seite die Erbengesellschaft, auf der andern Seite die der Nichterben, natürlich die ersteren – in Abstufungen – die Mehrheit. Abgesehen davon, daß sich Erbengesellschaften nach aller Erfahrung relativ wenig aktiv und mobil erweisen, ist es ja so, daß in der Generation der jetzt Lebenden viele Vermögen – vom Eigenheim bis zum Betriebsvermögen – durch öffentliche Gelder (Steuersubventionen, verbilligte Kredite, verlorene Zuschüsse) mit angesammelt, also durch den Steuerzahler mitfinanziert wurden. Es ist also nur recht und billig, Pflegekosten anstatt über Solidarleistungen aus dem eigenen Vermögen zu finanzieren.

Umgekehrt haben sich jene nicht ein Leben lang unsolidarisch verhalten, die, soweit sie es überhaupt konnten, weniger privates Vermögen angespart, dafür mehr Kapital „konsumiert" haben. Sie haben durch ihre Steuern zum privaten Vermögenszuwachs der Erbengesellschaft beigetragen, und sie haben, soweit sie über Kaufkraft verfügten, durch die Vermarktung ihres Kapitals zum Wohlstandszuwachs der Allgemeinheit, gemessen an ihrem Leistungsvermögen, nicht weniger beigetragen als die Ansparer privaten Vermögens.

Es gibt also eine Menge Argumente, um den Stoff Pflegeversicherungen noch einmal von vorne durchzunehmen *se*

Zu spät?

Der Papst im Baltikum

Kam das „historische Ereignis" nicht einfach zu spät, fragten sich viele Beobachter angesichts des in seiner Bedeutung und Wirkung nicht leicht zu bewertenden erstmaligen Besuchs des Papstes auf früher sowjetischen Boden, in den drei baltischen Staaten (vom 4.–7. September). Herzlich wurde Johannes Paul II. in Litauen, Lettland und Estland empfangen. Die Staatspräsidenten betonten den Einsatz des Papstes für den Freiheitskampf der Völker Mittel- und Osteuropas und äußerten zugleich die Hoffnung, der Papstbesuch werde eine dringend benötigte Hilfe beim Aufbau in einer Zeit des geistigen, seelischen und moralischen Vakuums sein. Jedoch als Sensation euphorisch gefeiert wurde der Besucher nicht. Die Aufbruchsstimmung, die diese Länder nach der Wiedererlangung ihrer Unabhängigkeit trotz der absehbar schwierigen Zukunft getragen hatte, ist im Herbst 1993 längst dem nüchternen Blick auf die immensen wirtschaftlichen und sozialen Probleme gewichen.

Johannes Paul II. hatte lange auf die Gelegenheit warten müssen. Immer wieder wurde der oft geäußerte Wunsch nach einer Reise ins Baltikum enttäuscht: Zum 500.Todestag des heiligen Kasimir, des Patrons von Litauen, der am 4. März 1984 in Vilnius, Krakau und Rom feierlich begangen wurde, erlaubten die Behörden nicht einmal die Ausreise einer litauischen Delegation zum päpstlichen Gedenkgottesdienst (vgl. HK, April 1984, 196). Am römischen Festgottesdienst anläßlich der 600-Jahr-Feier der Christianisierung Litauens 1987 konnte immerhin eine litauische Abordnung unter der Leitung des damaligen Administrators von Telsiai und Klaipeda, *Antanas Vaicius*, teilnehmen. Die Anwesenheit an den Feierlichkeiten in Vilnius selbst blieb römischen Vertretern und erst recht dem Papst – trotz Gorbatschow und „Glasnost"– verwehrt (vgl. HK, August 1987, 355 f).

Unter schwierigen Vorzeichen stand die Reise des Papstes einmal wegen der überaus belasteten wirtschaftlichen Situation, in der sich die baltischen Staaten derzeit befinden. Der Hinweis darauf, wie sehr die Bevölkerung schlicht mit dem Kampf ums tägliche Brot beschäftigt sei, wurde zur vielbemühten Erklärung dafür, daß die vor allem in Litauen von den Organisatoren erwarteten Massen bei den meisten Veranstaltungen ausblieben – mit Ausnahme der Begegnung des Papstes mit Jugendlichen in Kaunas, die die von solchen Treffen bekannte Dynamik und Atmosphäre hatte.

Besonderes diplomatisches Geschick des Papstes aber verlangte die Reise – politisch wie religiös – mit Blick auf den Nachbarn Rußland. Der von Johannes Paul II. erhoffte Besuch Rußlands, dem sich bisher und wohl auch in absehbarer Zukunft das Moskauer Patriarchat widersetzt, warf quasi seine Schatten voraus. Trotz der ständigen Erinnerung an die Opfer des „totalitären Schreckenssystems" und an den „atheistischen Terror" mahnte der Papst Litauer, Letten und Esten beharrlich zu Vergebung und Versöhung. Bei allem Verständnis für die Leiden und Wunden als Folge der planmäßigen „Russifizierung" der Länder – als deren Reflex die heute geltenden restriktiven Ausländer- und Staatsbürgerschaftsgesetze betrachtet werden müssen – forderte der Papst unmißverständlich die Respektierung der Würde und der Menschenrechte, den Respekt vor Sprache und Kultur aller Minderheiten, auch und vornehmlich der Russen.
Besonders heikel war diese Mahnung, da gerade Letten und Esten noch nicht vergönnt ist, was in Litauen – quasi pünktlich zum Papstbesuch Anfang September – bereits gefeiert werden konnte: der Abzug der letzten russischen Truppen. So bat denn auch der estnische Staatspräsident *Lennart Meri* den Papst, zusammen mit allen Katholiken für den baldigen Abzug der Russen zu beten.

In einer eigenen Grußadresse in russischer Sprache, in der Johannes Paul seine Anerkennung für die gegenwärtigen großen Anstrengungen und Leistungen Rußlands aussprach, wandte sich der Papst auch an den „hochverehrten Patriarchen in Moskau". Dies war ein unmißverständliches Signal an die argwöhnischen Beobachter in Moskau: ein Zeichen dafür, daß Johannes Paul II. wirklich alles daran gelegen ist, die

– wegen des Vorwurfs einer „Missionierung“ Roms in orthodoxen Kernlanden – eingefrorenen Beziehungen zur russisch-orthodoxen Kirche mit großem persönlichen Engagement aufzutauen. Auch die Besuche in Lettland und Estland, wo Katholiken nur eine Minderheit darstellen (vgl. HK, September 1993, 450 ff), waren geprägt von der Aufforderung an die Ortskirchen zu besonderem ökumenischen Bemühen, auch gegenüber den orthodoxen Christen.

Die große Sensibilität und die Deutlichkeit, mit der der Papst seine Botschaften über die Grenzen der baltischen Staaten hinaus nach Osten sandte, waren unmißverständlich. Der Papst scheint in jedem Fall die Hoffnung noch nicht aufgegeben zu haben, seinen Pontifikat mit einer Reise nach Moskau gleichsam krönen zu können. *fo*

Einäugig

Gewaltzunahme hat tiefere als mediale Ursachen

Das Ganze mag auch Produkt unserer die Wirklichkeit verzerrenden Informationsgesellschaft sein. Was auffällt, hat Meldewert, und was gemeldet wird, fällt mehr auf. Je auffallender der Vorgang, um so begieriger wird er aufgegriffen, um so rascher werden Schlüsse daraus gezogen.

Aber es macht schon betroffen, in welcher Dichte gerade in letzter Zeit Meldungen über *Gewalttaten* der auffälligsten Sorte zunehmen. Gemeint sind damit nicht einmal so sehr Anschläge auf Ausländer und Asylbewerberheime, auch nicht die Gewalttaten ideologisch verführter, mit martialisch-rassistischem Gehabe auftretender Jugendlicher. Es war von vorneherein falsch, das Gewaltphänomen hauptsächlich auf politischen Extremismus und Fremdenfeindlichkeit zu verengen. Gemeint sind auch nicht bloß die Drogensüchtigen, die, um sich das Geld für den nächsten Joint zu beschaffen, Passanten überfallen, und noch weniger Berufskriminelle, die aus Geldgier oder sonstigen niedrigen Motiven Leib und Leben ihrer Mitmenschen aufs Spiel setzen.
Gewalt scheint vielmehr eine neue Qualität anzunehmen. Sie wird in auffallender Breite *Teil des Alltagslebens:* als Gewalt gegen Sachen, als willkürliche Zerstörung öffentlicher Einrichtungen, von Schulmöbeln bis hin zur Telefonzelle und Staßenbahninventar; als Gewalt gegen Personen: in den Schulen, unter Jugendlichen, unter Erwachsenen, Gewalt gegen Frauen, Gewalt gegen Behinderte, Gewalt gegen Kinder. Dazu eine gewollte Aggressionssymbolik als Ausdruck der Selbstbestätigung und des Gruppenzusammenhalts und eine brutalisierende, Gewalt verherrlichende Sprache als Kulturform von Gegenwelten (Songs).

Natürlich wäre es verfehlt, alle diese Erscheinungsformen in einen Topf zu werfen. Wenn Jugendliche „Power“ zeigen und dabei über die Stränge schlagen, dann ist das nichts Zeittypisches und auch noch kein Beweis ausufernder Aggressivität, sondern eher die sichtbare Folge einer Lebenswelt, die ihnen wenig Möglichkeiten bietet, überschäumende physische Kräfte produktiv einzusetzen. Auch Gewalt in der Familie ist kein Phänomen erst von heute.
Zur Generalerklärung für die Zunahme von Gewalt wird immer mehr der Einfluß der *Medien.* Die einfache These lautet: Brutalisierung im Fernsehen, Gewaltdarstellungen in Medien stimulieren die Gewaltpotentiale.

Die These ist nicht grundfalsch, und doch macht man es sich damit viel zu einfach. Gewaltkonsum durch Fernsehen stumpft ab, gewiß. Wer Brutalität als Spektakel konsumiert, ständig und ohne die Fähigkeit zu rationaler Verarbeitung, kann auf ein menschliches Niveau sinken, auf dem Gewalt zur „natürlichen“ Form des Sichauslebens wird. Daß unkontrollierter, undosierter Fernsehkonsum praktisch von Kleinkindern an die emotionale wie intellektuelle Entfaltung der Persönlichkeit hemmt, läßt sich vermuten, und natürlich ist Brutalität im Fernsehen von gewaltverherrlichenden, suggestiv perversen Filmdarbietungen bis zu pöbelhaften Anschreidiskussionen Ausdruck kultureller Depravation.

Aber werden bei der einseitigen Schuldzuweisung an die Medien, speziell an das Medium Fernsehen nicht Ursache und Wirkung verwechselt? Wenn Fernsehkonsum abstumpfender oder kinder- und jugendgefährdender Art überhandnimmt, dann muß mehr noch als auf das Medienangebot auf die Familien- und Erziehungsverhältnisse gesehen werden und überhaupt auf die Entwicklung der Fähigkeit zu mitmenschlichem Verhalten. Wenn Kinder ans Fernsehen als billigstem Babysitter abgegeben werden, ist das nicht dem Fernsehen vorzuwerfen. Der verschließbare Fernsehapparat, der inzwischen von manchem weisen Gutachter wieder ins Gespräch gebracht wird, ist dagegen wohl kaum ein hilfreiches Mittel. Und brutale Kindestötungen durch die eigenen Eltern, wie sie in letzter Zeit aus verschiedenen Ländern – auch aus Deutschland – auffällig haufig bekannt geworden sind, können wohl kaum medienbedingt sein.

Fazit: Der brutalisierende Einfluß von Medien ist höchstens ein Symptom. Und auch der Hinweis, es handle sich um Taten überforderter unreifer Väter und Mütter, trägt nicht weit.
Es muß schon an der Wurzel angesetzt werden, beim Einüben mitmenschlichen Verhaltens. Gewaltfördende Einflüsse hat es in jeder Gesellschaft gegeben. Aber wir haben uns daran gewöhnt zu glauben, menschliches Verhalten lasse sich durch soziologische Gesetze erklären und psychologische Tricks steuern. Die schlichte Wahrheit, daß alles menschengemäße Verhalten vor allem der *Einübung* bedarf, wurde darüber leicht vergessen. Daß in einer Lebenswelt ohne verbindliche Traditionen solche Einübung doppelt notwendig ist, wurde erst recht verdrängt, und selbst wo der Kern des Problems erkannt ist, flüchtet man lieber in abstrakte Werte-

vermittlung, als ob, was als Wert vermittelt werden soll, gleichsam außerhalb menschlicher Beziehungen stünde. Einübung in Verhalten ist möglich nur durch Erziehung und Selbsterziehung. Erziehung freilich immer verstanden als Erziehung zur Freiheit. Erziehung aber vor allem durch Zuwendung. Nur durch Zuwendung entstehen menschliche Bindungen.
Rotten von Jugendlichen mit Gewaltneigung sind oft kollektiver Ersatz für fehlende Beheimatung. Für Eltern, die gegen die eigenen Kinder Gewalt anwenden, gar sie aus der Welt schaffen, sind Kinder längst zur Sache geworden. Noch einmal: Der gewaltfördende Einfluß der Medien ist nur Symptom eines Kulturzustands gestörter Sozialbeziehungen. Wer nur auf die Medien sieht, ist einäugig. Der Grund zunehmender Gewaltneigung liegt in den gestörten Beziehungen selbst. *se*

Premiere

In Sachsen-Anhalt wurde der Evangelische Kirchenvertrag unterzeichnet

An symbolträchtiger Stätte, in der Wittenberger Lutherhalle, wurde am 15. September der Evangelische Kirchenvertrag Sachsen-Anhalt von Ministerpräsident *Werner Münch* und Vertretern der sechs beteiligten Landeskirchen unterzeichnet. Beim „Vertrag des Landes Sachsen-Anhalt mit den Evangelischen Landeskirchen in Sachsen-Anhalt", so der offizielle Titel, handelt es sich um den *ersten Staat-Kirche-Vertrag*, der in den neuen Bundesländern abgeschlossen wurde.
Weitere Verträge sowohl mit der katholischen Kirche wie mit den evangelischen Landeskirchen werden in absehbarer Zeit folgen. So sind die Verhandlungen zwischen Sachsen-Anhalt und der katholischen Kirche soweit gediehen, daß der entsprechende Vertrag im Sommer 1994 fertiggestellt sein könnte. In Thüringen, wo die evangelischen Landeskirchen und die katholische Kirche die Verhandlungen mit den verschiedenen Stellen des Bundeslandes gemeinsam führen, möchte man die beiden Verträge über die Staat-Kirche-Beziehungen ebenfalls im ersten Halbjahr 1994 unter Dach und Fach bringen. Auch in Sachsen und in Mecklenburg-Vorpommern sind die Gespräche zwischen dem Land und der katholischen Kirche bzw. den evangelischen Landeskirchen im Gange; die entsprechenden Verträge sollen noch in dieser Legislaturperiode abgeschlossen werden. Nur in Brandenburg sind noch keine Verträge zwischen dem Staat und den Kirchen in Sicht.

Der jetzt unterzeichnete Evangelische Kirchenvertrag Sachsen-Anhalt – er muß noch vom Landtag ratifiziert werden – entspricht sowohl in seinem Aufbau wie in seinen Inhalten weitgehend den evangelischen Kirchenverträgen, wie sie teilweise schon in der Zeit der Weimarer Republik (etwa Preußen, Baden und Bayern) oder dann nach 1949 (etwa in Niedersachsen, Hessen und Rheinland-Pfalz) geschlossen wurden. So wird der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen gewährleistet, wird der Kirche das Recht zuerkannt, Schulen und Ausbildungsstätten zu errichten, werden die Anstaltsseelsorge, die Denkmalpflege bei kirchlichen Gebäuden und der öffentlich-rechtliche Status kirchlicher Körperschaften geregelt. Das Land Sachsen-Anhalt garantiert im Vertrag das Recht der Kirchen, *Kirchensteuern* zu erheben und verpflichtet sich, den Kirchen eine *Staatsleistung* zu zahlen: Diese wurde für 1991 auf 18,5 und für 1992 auf 25,75 Millionen DM festgesetzt.

Der Wittenberger Vertrag verzichtet allerdings auf die in den westdeutschen Evangelischen Kirchenverträgen enthaltene „politische Klausel", wonach bei der Besetzung bestimmter kirchlicher Führungsämter eine Anfrage an die jeweilige Landesregierung wegen politischer Bedenken erfolgen muß. Daß es sich beim evangelischen Kirchenvertrag für Sachsen-Anhalt um ein Vertragswerk aus den neuen Bundesländern handelt, ist auch an den Passagen abzulesen, die vom Kirchenvermögen handeln. Hier mußte berücksichtigt werden, daß die *Eigentumsverhältnisse* teilweise noch nicht definitiv geklärt sind. Das betrifft etwa die Dome von Magdeburg, Havelberg, Halberstadt und Halle (Artikel 9, 1).

Insgesamt ist der erste Kirchenvertrag in den neuen Bundesländern ein deutliches Signal dafür, daß man sich dort bei der Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche an den in zahlreichen früheren Vereinbarungen enthaltenen und insgesamt bewährten Grundsätzen des deutschen Staatskirchenrechts orientiert. Die Weichen dafür waren schon durch den Beitritt der früheren DDR zum Geltungsbereich des Grundgesetzes gestellt. Überdies gelten etwa das Reichskonkordat von 1933 und das Preußenkonkordat von 1929 auch für die neuen Bundesländer bzw. die früher zu Preußen gehörigen Gebiete. Der Kirchenvertrag Sachsen-Anhalt spricht seinerseits in der Präambel von „Berücksichtigung und inhaltlicher Fortbildung der historisch gewachsenen Rechte und Pflichten" und verweist dabei auf die Preußischen, Anhaltinischen und Braunschweigischen Kirchenverträge aus der Weimarer Zeit.

Staat-Kirchen-Verträge stecken nur einen *rechtlichen Rahmen* ab, als „Ausdruck des gemeinsamen Willens, unter Beachtung des Grundrechts der Religionsfreiheit und des Grundsatzes der gegenseitigen Unabhängigkeit von Staat und Kirche die Eigenständigkeit und den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche zu wahren" (so der Kirchenvertrag Sachsen-Anhalt). Wie die Kirchen die darin festgeschriebenen Möglichkeiten und Rechte nutzen, hängt vor allem auch von den konkreten Umständen ab. In den neuen Bundesländern sind die nominellen Kirchenmitglieder eine teilweise kleine Minderheit; daran wird sich kaum in absehbarer Zeit etwas ändern. Das erfordert von den Kirchen auch weiterhin ein besonderes Maß an Sensibilität. *ru*

Europa: CCEE-Symposium über Freiheit und Solidarität

Rund 280 Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien sowie Vertreter anderer christlicher Kirchen trafen sich im September in Prag zum achten Symposium des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Dabei zeigten sich Konfliktlinien sowohl in bezug auf die Lage der katholischen Kirche im nachkommunistischen Europa wie auch in bezug auf den CCEE selbst.

Unter dem Thema „Das Evangelium leben – in Freiheit und Solidarität" fand vom 7. bis 12. September in der Nähe von Prag das VIII. Symposium des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) statt. Die letzte Veranstaltung dieser Art hatte sich im Oktober 1989 in Rom mit Fragen des pastoralen Umgangs mit Geburt und Tod befaßt (vgl. HK, November 1989, 537; Dezember 1989, 567ff.). Gegenüber früheren CCEE-Symposien war die Zusammensetzung neu: in Prag nahmen neben Vertretern der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) auch rund 150 Priester, Ordensleute und Laienvertreter teil, die Ergebnisse aus Meinungsbildungsprozessen ihrer jeweiligen Zusammenschlüsse auf europäischer Ebene einbrachten.

Gleich in mehrfacher Hinsicht hatte das Prager Symposium Übergangs-Charakter. Zum einen in bezug auf die neue politische Lage zwischen Ost- und Westeuropa. Es war das erste Mal nach den politischen Umwälzungen im ehemals kommunistischen Mittel- und Osteuropa, daß der CCEE zu einem Symposium einlud. Unabhängig vom eigentlichen Gegenstand des Symposiums ergab sich vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund schon ein thematischer Schwerpunkt wie Stoff für Kontakte und Gespräche am Rande. Die Eröffnungs- und Schlußgottesdienste im Veitsdom sowie der Empfang bei Staatspräsident *Václav Havel* auf der Burg waren angesichts der bis vor wenigen Jahren auch für Ostblockverhältnisse äußerst schwierigen Existenzbedingungen der Kirche in der damaligen ČSSR bewegende Augenblicke.

Unbequeme Fragen für die Ortskirchen in Osteuropa

Die Frage nach der Rolle der katholischen Kirche unter der kommunistischen Herrschaft sowie der Haltung der Kirche in den ehemals sozialistischen Ländern zur pluralistischen Gesellschaft erwiesen sich in Prag als Themen mit erheblicher innerkirchlicher Brisanz. Auf heftige Ablehnung polnischer Bischöfe stieß das Eingangsreferat der Warschauer Soziologin *Jolanta Babiuch*, in dem diese die gesellschaftliche Rolle der katholischen Kirche in erster Linie in Polen, aber auch in anderen Ostblockländern problematisierte: ihre Haltung etwa zur Frage des Privateigentums, die Nähe mancher Kleriker zu nationalistischen und faschistischen Bewegungen, das Lavieren der Kirche zwischen Selbstverteidigung und gesellschaftlicher Wirklichkeit, ihr Verhältnis zur nicht-kirchlichen demokratischen Opposition, die Frage danach, was die katholische Kirche eigentlich bewegte, den Kommunismus zu verurteilen, dessen Atheismus oder Totalitarismus.

Der Vortrag von Frau Babiuch konfrontierte auf unpolemische Weise mit einer Reihe von für die Kirche in Osteuropa äußerst unbequemen Fragen, wie sie gegenwärtig innerhalb wie außerhalb der Kirche gestellt werden und denen diese im Maße der politischen und gesellschaftlichen Normalisierung in ihren Ländern immer weniger ausweichen kann. Entgegen der Tagesordnung erhielten Teilnehmer die Gelegenheit, sich von diesem Referat zu distanzieren. Erzbischof *Stroba* (Posen), einer der zentralen Persönlichkeiten der polnischen Kirche in den Staat-Kirche-Beziehungen zur Zeit des kommunistischen Regimes, und Kardinal *Meisner* (Köln) wiesen darauf hin, daß es sich um die Meinung einer „Ungläubigen" (Stroba) handele bzw. daß die Kirche als Mysterium nicht in den Blick komme (Meisner). Kardinal *Basil Hume* (Westminster), Vorsitzender der Vorbereitungskommission, und Bischof *Karl Lehmann* (Mainz), seit April einer der beiden Vizepräsidenten des CCEE, meinten indes vor der Presse, man müsse nicht jede historische Bewertung von Frau Babiuch teilen, um das Referat für die Diskussion als anregend zu empfinden.

Von der spannungsreichen Situation in einer der betroffenen mitteleuropäischen Ortskirchen zeugte auch ein Vortrag des früheren Sekretärs der Tschechischen Bischofskonferenz und jetzigem Philosophie-Dozenten an der Prager Karls-Universität, *Tomáš Halík*. Die Kirche kümmere sich gegenwärtig um „vielerlei": um die Erneuerung ihrer Institutionen, die Restitution des Kirchenbesitzes, die Renovierung der Gebäude und darum, wie man mit so wenigen Priestern möglichst viele Pfarreien besetzen und für die Gläubigen Gottesdienste ermöglichen könne. Das sei zwar alles notwendig. Aber das Wesentliche solle man nicht vergessen: dem Volk Gottes Hirten und Propheten zu geben. Zur Lage der Theologie meinte Halík, diese werde nicht selten für einen „überflssigen Luxus" gehalten, für „gefährliche Vernünftelei und Diskutiersucht". Als „größte Gefahr" für die Kirchen in Mittel- und Osteuropa bezeichnete Halík einen „reflexionslosen, seichten Praktizismus".

Halík stellte auch eine Verbindung zum thematischen Schwerpunkt des Symposiums her, dem *Umgang mit Freiheit und Solidarität im postkommunistischen Europa*. Wenn die Kirchen in den postkommunistischen Ländern auf die moderne Pluralitätswelt mit „jener in der Konfrontation mit dem Kommunismus erlernten pastoralen Strategie und Widerstandspsychologie reagieren sollten, werden sie bald am Rand der Gesellschaft landen und die Möglichkeit verlieren, in ihr ‚Sauerteig und Salz' zu sein". Er warnte davor, sich als Kirchen des Ostens „in die Rolle von Märtyrern zu stilisieren..., die das Heil bringen oder wenigstens ständig den ‚gottlosen Westen' belehren und tadeln können".

Mit „Neu-Evangelisierung" gegen die „Gegen-Evangelisierung"

Jolanta Babiuch hatte mit derselben Stoßrichtung die Kirche vor einer „übereifrigen Suche nach äußeren Feinden" gewarnt. Manchmal könne man aus dem Ton kirchlicher Äußerungen schließen, „die Religion werde immer noch verfolgt und unterdrückt, ja, die Verfolgung und Unterdrückung sei unter dem Pluralismus noch schlimmer als in den schlimmsten Jahren des Stalismus". Die Katholiken würden so gewissermaßen vor eine „falsche Wahl" gestellt: „für die Kirche und gegen die pluralistische Demokratie oder für die pluralistische Demokratie und gegen die Kirche". Mit der Unterscheidung von „Liberalismus" und Christentum jage man letzten Endes einem „Phantom" nach.

Halík seinerseits sah diese Haltung ausdrücklich nicht auf den Osten beschränkt: Wenn man seitens einiger Repräsentanten westlicher Kirchen nur „Gejammer" höre „über die gegenwärtige Welt und nichts als Warnen vor deren Verlockungen, wird dies keine große Hilfe für uns sein." Er fragte, ob dies bedeuten solle, daß die Menschen nicht imstande seien, auch die positiven Seiten des Teils der Welt zu sehen, in die sie gestellt worden seien, und daß sie selbst jenes Geschenk Gottes und die Aufgabe überhaupt nicht fähig wären zu erfüllen?"

Auf dem Symposium blieben Äußerungen, wie sie Babiuch und Halík kritisierten, eher am Rande, wenn auch unüberhörbar. In seiner Botschaft an den CCEE-Präsidenten erwähnte der Papst „zahlreiche Strömungen einer ‚Gegen-Evangelisierung', die die christlichen Wurzeln unserer Zivilisation herausreißen wollen" und empfahl erneut die „Neu-Evangelisierung" als Gegenmittel. Der Generalvikar des Papstes, Kardinal *Camillo Ruini*, griff diese Aussage von Johannes Paul II. in einer Presserklärung auf und bezog sie vor allem auf den ethisch-moralischen Bereich, wobei er Moral nur als Ausdruck einer *bestimmten Anthropologie* gelten lassen wollte und in dem Zusammenhang die christliche Anthropologie scharf von *anderen Anthropologien* unterschied. In dieselbe Kerbe schlug der Generalsekretär der Italienischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Dionigi Tettamanzi*, als er in einem Redebeitrag im Plenum die grassierende Trennung von Glaube und Moral kritisierte: Er bedauerte den vermeintlichen Verlust an Originalität einer auf den Glauben gründenden Moral („Säkularisierung der Moral") und die damit einhergehende Negierung einer „objektiven Moral".

Kennzeichnender für den Verlauf des Symposiums dürften Äußerungen gewesen sein, denen es weniger um die Abwehr von Tendenzen ging, die die Kirche und den von ihr verkündeten Glauben samt Moral angeblich von außen bedrohen, als vielmehr um eine unaufgeregte Auseinandersetzung mit Chancen und Risiken neuzeitlicher Freiheitlichkeit. Kardinal Hume brachte dies auf die Formeln: „Freiheit ist ein Geschenk, und wie alle Geschenke kann sie auch mißbraucht werden." Oder an einer anderen Stelle: „Manche Wahl macht uns zum Sklaven; eine andere befreit uns." Bei aller Kritik an einer zum Selbstzweck verkommenden Freiheitlichkeit und sich daraus ergebenden negativen Konsequenzen stand Hume nicht an, positive Zeichen von Solidarität heute aufzuzeigen: Sorge um die *Menschenrechte*, Bewußtsein für *Umweltfragen*, Sorge über die *weltweite Armut*. Im übrigen aber warnte Hume davor, den Laien eine, wie er es nannte, „künstliche Trennung zwischen Mitgliedschaft in der Kirche und Bürgerschaft in der menschlichen Gesellschaft" abzuverlangen. Es sei einer der Fehler unserer Zeit, falsche Dichotomien zwischen der Religion und dem Leben, dem Sakralen und dem Weltlichen aufzustellen. Der wahre Unterschied sei nicht der zwischen der Religion und dem Leben, sondern zwischen „dem, was wirklich ist, und dem, was Illusion ist: zwischen einem Leben in Wahrheit und einem Leben, das sich auf falsche Hoffnungen stützt".

Nicht zu viel Freiheit, aber zu wenig Freiheitsfähigkeit

Daß Freiheit nicht unbedingt im Widerspruch zur geforderten Solidarität stehen muß, hatte auch das *Arbeitsdokument zur Vorbereitung des Prager Symposiums* unterstrichen: Auf der Basis der neuen Europäischen Wertestudie (vgl. HK, September 1993, 442ff.) kommt man darin zu dem Ergebnis, daß Religion ihre stärkste solidarisierende Kraft bei Menschen mit geringem Streben nach materieller und sozialer Belohnung sowie mit niedrigem Autoritarismus, also mit „hoher Freiheitsfähigkeit" entwickle: „Je freier ein Gläubiger ist, desto eher liebt er in solidarischer Weise."

Der Brüsseler Erzbischof, Kardinal *Godfried Danneels*, bemühte sich in einem Diskussionsbeitrag, Alternativen, die in der kirchlichen Verhältnisbestimmung zu neuzeitlicher Freiheitlichkeit eine Rolle spielen, zu überwinden: Das Hören auf die *modernen Wissenschaften* einerseits und auf den *Glauben* andererseits schließe sich ebensowenig aus wie die *Öffnung zur Welt* und die Sorge um die *Identität als Kirche*. Während Kardinal Ruini bei der ersten Plenumsdiskussion die *objektive Dimension* von

christlich verstandener Freiheit im Unterschied zum Freiheitsverständnis der pluralistischen Gesellschaft einklagte, betonte der österreichische Jesuit *Johannes Schasching*, daß die Freiheit zur Natur des Menschen gehöre. Im Unterschied zu Marxismus und Nationalsozialismus sei Freiheit für die christliche Soziallehre nicht einem *Kollektiv*, sondern dem *Individuum* übertragen.

In dem deutlich vom Schasching-Vortrag geprägten *Zusammenfassenden Schlußbericht des CCEE-Präsidenten* heißt es unter anderem, die Ausweitung der Freiheitschancen des Menschen zähle zu den „großen Errungenschaften der neuzeitlichen europäischen Geschichte". In den postkommunistischen wie aber auch in den anderen freiheitlichen Gesellschaften Europas bestehe kein „geistiges Vakuum". Allerdings seien die Werte in den Bannkreis einer Kultur geraten, die von den Gesetzen des Marktes dominiert werde. In den alten Demokratien Europa, so der Bericht, gebe es „nicht zu viel Freiheit, sondern zu wenig Freiheits*fähigkeit*. Und eben dieser Mangel (...) ist auch eine der wichtigsten Ursachen der Entsolidarisierung".

Ist der CCEE ein nachsynodales Gremium?

Unübersehbar waren im übrigen die Versuche gerade aus der Gruppe der anwesenden Priester, Ordensleute und Laien, Freiheit und Solidarität auch für den kirchlichen Kontext zur Anwendung zu bringen, wovon im Schlußbericht von Erzbischof Vlk auffallend wenig wiederzufinden ist. Verschiedentlich wurde darauf verwiesen, der kirchliche Einsatz für Freiheit und Solidarität könne nur glaubwürdig sein, wenn dies auch innerkirchlich, und zwar in Form von veränderten Strukturen und unter Berücksichtigung der nötigen Subsidiarität, seinen Niederschlag finde. Verschiedentlich wurde auch auf die unbefriedigende Situation von Frauen in der Kirche hingewiesen.

Ein Symposium des Übergangs war Prag auch in struktureller Hinsicht. Noch vom „alten" CCEE war es vorbereitet worden, und zwar unter der Verantwortung von Kardinal Basil Hume. Abgehalten aber wurde es vom „neuen" CCEE unter der Leitung des Prager Erzbischofs Miloslav Vlk, der im April im Rahmen der Neustrukturierung des CCEE als Nachfolger von Kardinal *Carlo Maria Martini* zum Präsidenten des CCEE gewählt worden war (vgl. HK, Mai 1993, 224f.). Über dem Sekretariat des CCEE in St. Gallen, das bisher noch die deutlichste Verbindung vom neuen zum alten CCEE darstellt, schwebt das Damoklesschwert der Verlegung – nach Rom oder anderswohin. Als neue Variante ist unterdessen auch Prag im Gespräch, ohne daß damit der Sitz des Sekretariates an den Sitz des jeweiligen CCEE-Präsidenten gebunden würde. Die Frage nach dem CCEE-Sitz ist von erheblicher Bedeutung für die weitere Arbeit des CCEE: Es wird damit über die Frage entschieden, inwieweit der CCEE in Zukunft in den unmittelbaren Einflußbereich der Kurie gerät. Auf der im Anschluß an das Prager Symposium stattfindenden Vollversammlung wurde unterdessen beschlossen, daß das Sekretariat für die kommenden drei Jahre zunächst in St. Gallen verbleibt.

Die Frage nach dem künftigen Ort des CCEE-Sekretariats ist nur ein weiterer Hinweis darauf, wie spannungsreich sich der Übergang beim CCEE in struktureller Hinsicht gestaltet. Die Nicht-Anwesenheit von Kardinal Martini in Prag war in dieser Hinsicht ebenso sprechend wie die Versuche, den jetzigen CCEE im Unterschied zum früheren als etwas gänzlich Neues darzustellen. Im Grußwort des Papstes zum Symposium wie auch beim – in demonstrativer Nähe zum Erzbischof von Paris, Kardinal *Jean Marie Lustiger*, inszenierten – Presseauftritt von Kardinal Ruini, wurde der Eindruck zu wecken versucht, beim neuen CCEE handele es sich um ein *nachsynodales Gremium*.

Mit der Ankündigung des Papstes bei seinem Besuch im mährischen Wallfahrtsort Velehrad 1990, eine außerordentliche Bischofssynode zu Europa abzuhalten, soll dieser Lesart zufolge eine gänzlich neue Epoche in der Zusammenarbeit der europäischen Bischöfe begonnen haben; weitere Stufen waren dann die Synode 1991 sowie die Ankündigung der Neustrukturierung des CCEE durch den Papst ein Jahr nach der Synode (vgl. HK, Januar 1993, 50f.). Beim CCEE, an dem die europäischen Bischöfe festhielten, obwohl der Papst die Gründung einer neuen „Struktur" zur Umsetzung der synodalen Vorhaben lieber gesehen hätte, soll künftig offenbar wenig mehr an den früheren erinnern. Von Kontinuität mit der Arbeit des CCEE seit 1965 war in Prag auffallend wenig die Rede.

Kehrt man wieder zu reinen Bischofssymposien zurück?

Sosehr das Prager Symposium alles in allem der bisherigen Linie des CCEE, die sich mit Namen wie Etchegaray, Hume und Martini verbindet, treu geblieben ist, die *Konfliktlinien der Zukunft* sind und bleiben ebenso vorgezeichnet. Wie sich das jetzige Präsidium bestehend aus Erzbischof Vlk, Bischof Lehmann und dem Vorsitzenden der Ungarischen Bischofskonferenz, Erzbischof *István Seregély von Eger*, dieser Konstellation gegenüber verhalten wird, bleibt vorerst abzuwarten. Daß man sich unbesehen vor den Karren von Kardinal Ruini spannen läßt, darf man indes ausschließen.

Zur Frage, wie es beim CCEE weitergehen wird, gehört auch die Frage, ob man in Zukunft zu reinen *Bischofssymposien* zurückkehren oder im Stile des Prager Treffens weitermachen wird. Die Vertreter der Priester, Ordensleute und Laien äußerten sich sehr befriedigt über die Möglichkeit der Mitwirkung und bestärkten den CCEE, in dieser Form auch künftig zu verfahren. Nicht jedem, der sich besorgt zeigte um die *Arbeitsfähigkeit* eines Symposiums mit seinen diesmal fast 300 Teilnehmern, ging es tatsächlich nur darum. *K.N.*

Bischöfe: Zur Lage der Sakramentenpastoral

Die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte eine Erklärung zur Situation der Sakramentenpastoral. Sie enthält eine deutliche Absage an Entwicklungen in Richtung auf eine „Entscheidungskirche" und vorschnelle Bewertung der Motive von Menschen, die um die Hinführung zu den Sakramenten bitten.

„Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung" – so lautet Titel einer Erklärung der Kommission 3 der Deutschen Bischofskonferenz (Vorsitzender: der Freiburger Erzbischof *Oskar Saier*), die im September veröffentlicht wurde. Darin wird der Versuch unternommen, angesichts der sich gegenwärtig krisenartig zuspitzenden Lage der Sakramentenpastoral zu Klärungen beizutragen, Hilfestellungen zu geben für begründete Entscheidungen über unterschiedliche Vorgehensweisen je nach den örtlichen und persönlichen Gegebenheiten.

Übergangssituationen gestatten keine eindeutigen Urteile

Denn, und das ist für ein Dokument dieser Art zumindest ungewöhnlich, wer die Erklärung mit dem erklärten Ziel liest, *Richtlinien für sein pastorales Handeln* entnehmen zu können, der wird eher enttäuscht sein. In dem gut 50-seitigen Papier dominieren Hinweise auf die „differenzierte Wirklichkeit", die es anzunehmen gelte, auf die „komplexe Situation" der territorial strukturierten volkskirchlich geprägten Gemeinde, auf die „Pluralität von Handlungsmodellen", die man bei der Suche nach Orientierungen für die Sakramentenpastoral im Blick haben müsse. „Übergangssituationen" gestatteten keine eindeutigen Urteile oder Prognosen.

Ausgangspunkt der Situationsanalyse ist ein Zitat aus dem Erwachsenenkatechismus der deutschen Bischöfe: „In unseren Gemeinden haben wir es nicht selten mit Getauften zu tun, die, soweit man das beurteilen kann, Nicht-Glaubende sind. Das ganze Gefüge der Sakramente, besonders das Verhältnis von Glaube und Sakramenten gerät damit aus den Fugen" (S. 317f.). Diese Feststellung bedeutet aber nicht, daß man damit einer rigoristischen Linie folgt. Im Gegenteil. Die Erklärung warnt ausdrücklich vor einem „fundamentalistisch geprägten Rigorismus". Darunter versteht man einerseits Positionen, die „Glaubensentscheidungen und oft Glaubens- bzw. Erwachsenentaufe" betonen. Zum anderen zielt man damit aber auch auf Gruppen, die „in den derzeitigen kirchlichen und pastoralen Veränderungen eine Auflösung und ein Aufgeben der kirchlichen Tradition" sehen und dementsprechend eine „größere Geschlossenheit oder eine Wiederherstellung des früheren konfessionellen Milieus" einfordern.

Die entgegengesetzte Gefahr, ein ausgesprochen laxer, minimalistischer Umgang mit den Sakramenten, wird zwar auch als solche benannt, alles in allem spielt sie – bei aller Betonung der nötigen „Sorge um Glaubenserneuerung und Glaubensvertiefung" einschließlich einer in einer „persönlich verantworteten und in eigener Erfahrung verwurzelten Glaubensentscheidung" und der Hinführung dahin – eine untergeordnete Rolle. Wenn sich die Kommission für einen „verständnisvoll-kritischen Umgang mit dem volkskirchlichen Erbe" einsetzt, dann liegt der Hauptakzent auf dem Verständnis: Volkskirche sei immer durch grundsätzliche „Offenheit für alle" bestimmt gewesen, diese dürfe nicht zugunsten einer sich abschließenden „Elitekirche" disqualifiziert und aufgegeben werden. Die Volkskirche habe immer unterschiedliche Formen des Engagements und verbindlichen Mittuns akzeptiert. Die Vielfalt an Spiritualität und Formen christlichen Lebens dürfe nicht nivelliert werden. Und die Wirkkraft der Volkskirche in die Gesellschaft hinein dürfe nicht durch einen Rückzug ins kirchliche Binnenleben abgebaut werden.

In einem theologischen Kapitel werden die gegenwärtigen Kalamitäten mit der Sakramentenpastoral vor dem Hintergrund der *Verhältnisbestimmung von Glaube und Sakrament* gelesen. Dabei geht es im wesentlichen um die Frage, inwieweit das in dem Zusammenhang vielfach verwandte Argument, ohne Glauben dürften keine Sakramente gespendet werden, in der Sache tatsächlich greift. Ohne den Glauben als eine „personale, in Gott verwurzelte, das ganze Leben ändernde und neu bestimmende Beziehung" sei zwar eine wirksame und fruchtbare Feier der Sakramente nicht möglich. Dennoch habe die Kirche immer gewußt, daß es zahlreiche *Stufen auf diesem Glaubensweg* gebe. Ferner gebe es Formen eines *impliziten, rechtfertigenden Glaubens*. Im übrigen dürfe man davon ausgehen, daß kraft der allem menschlichen Tun zuvorkommenden *Gnade* auch der anscheinend Glaubensferne bereits in irgendeiner Beziehung zu Gott stehe.

Das Bedürfnis nach dem Sakralen ist ein Bestandteil des Sakraments

Sosehr die Gemeinschaft im Glaubensbekenntnis, die Bereitschaft, das Leben daraus zu gestalten sowie die Be-

reitschaft zu verbindlicher Kirchengemeinschaft in einer Gemeinde Kriterien für die nötige *Ausdrücklichkeit des Glaubens* seien, die innere Notwendigkeit dazu lasse sich heute kaum oder nur sehr anfanghaft vermitteln. Die Erklärung hebt an der Stelle den *Prozeß- und Wegcharakter des Glaubens* hervor. Als letztlich entscheidendes Kriterium wird die Bereitschaft genannt, „einen Prozeß mitmachen und einen Weg mitgehen" zu wollen.

Ein Schlüsselsatz des Dokuments in Bezug auf die schwierige Frage, inwieweit man etwa die Zulassung zu den Sakramenten aus den genannten Gründen in bestimmten Fällen verweigern soll, lautet: „Wer sich überhaupt weigert, diesen Weg des Glaubens mitzugehen und zu wachsen, sollte, wenn alles gute Zureden und jede Hilfe versagen, eher zurückgestellt werden, als dies heute durchschnittlich der Fall ist". Ob dies heißt, daß *positiv die Bereitschaft* zu diesem Prozeß oder Weg erklärt werden bzw. erkennbar sein muß, oder ob das *Nichtvorliegen einer ausdrücklichen Weigerung* ausreicht, bleibt offen.

Der Mensch kann nicht ohne Mysterium und Religion leben

Ein vergleichsweise weitgehendes Verständnis wird für eine Form von Religiosität gezeigt, wie sie gerade unter distanzierten Christen vorkommt; man nennt sie in diesem Zusammenhang: „sakramentale Religiosität". Gerade die sogenannten Distanzierten brächten „ihre religiöse Überzeugung (noch) vor allem an den sogenannten Knotenpunkten des Lebens zum Ausdruck. Sie zeigen damit: Trotz, ja vielleicht gerade wegen der vorherrschenden Rationalität, kann auch heute der Mensch nicht ohne Riten und Mythen, ohne Mysterium und Religion leben".

Das Bedürfnis nach dieser „sakral" genannten Dimension sei ein „Bestandteil des Sakramentes, aber nicht dessen christliches Spezifikum". Selbst wenn damit betont wird, daß das Spezifische des christlichen Sakramentsverständnisses nicht in der anthropologisch-rituellen Dimension besteht, so wird herausgestrichen, daß diese faktisch zum Sakrament dazugehört. Mit anderen Worten: Bei der Bestimmung dessen, was das Sakrament ausmacht, rechnet man mit dieser Dimension immer schon als festem Bestandteil des Sakraments und nicht nur etwa als defizientem Beiwerk.

Im Ergebnis führt diese theologische Position des Papiers zu einer Haltung, die sich nicht die Alternative des „entweder – oder" aufzwingen läßt. Einfache und definitive Antworten verböten sich angesichts der Komplexität der Situation. Die gegebene Unsicherheit sei nicht mit *der* Sakramentenpastoral zu begegnen, sondern mit einer *Pluralität von Handlungsmodellen*. In dem Zusammenhang wird darauf hingewiesen, man müsse „nach Formen suchen, die der tatsächlichen Situation der Menschen und ihrer daraus resultierenden Motive gerecht werden können". *Vorsakramentale Gottesdienstformen* werden vorsichtig erwähnt, wobei aber gleich hinzugefügt wird, daß sie z.T. erst noch entwickelt und vor allem „pastoral akzeptiert" werden müßten.

Einer vorschnellen (negativen) Bewertung der Motive derjenigen, die ihre Kinder zu den Sakramenten zugelassen sehen wollen, begegnet man auch mit der Skizzierung einer sogenannten „mystagogischen Seelsorge". Wenn Gott der eigentlichste und tiefste Grund menschlichen Daseins sei, dem Menschen zugewandt und mit ihm in einer gemeinsamen Geschichte verbunden, dann sei es Aufgabe einer „mystagogischen" Seelsorge, die Menschen zu diesem Geheimnis des Lebens hinzuführen. Ausgangspunkt für eine solche Seelsorge seien die *Lebenserfahrungen der Menschen*, was sie bewege, ihre Freuden und Leiden, ihre Fragen und Hoffnungen. Eine so ausgerichtete Sakramentenpastoral bedürfe einer sensible Begleitung durch die Seelsorger bzw. die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Gemeinden.

Gefragt seien „Einfühlungsvermögen in die unterschiedlichsten Situationen der Menschen, der Bereitschaft zur offenen Klärung der tatsächlichen Motive, ohne diese gleich bewerten zu wollen". Auch ein zunächst unzureichend erscheinendes Motiv könne Ausgangspunkt für den Weg zum Glauben sein. An anderer Stelle wird sogar relativ undiplomatisch Kritik an den Reaktionen mancher Seelsorger geübt: „Die Vermutung, daß viele Eltern allein aus oberflächlichen Motiven den ‚Service' der Kirche in Anspruch nehmen wollen, mag auch Ausdruck mangelnden Einfühlungsvermögens mancher Seelsorger in die tatsächliche Lebenssituation von Eltern sein."

Differenzierte Wahrnehmung des Einzelfalls

Im letzten Teil der Erklärung werden diese allgemeinen Hinweise auf die drei Initiationssakramente Taufe, Erstkommunion und Firmung angewandt. Neben dem wenn auch pastoral möglicherweise nicht unproblematischen Vollzug in der herkömmlichen Form wird im Fall der Taufe die Möglichkeit von Gottesdiensten mit Segnung des Kindes oder mehrerer Kinder genannt sowie eine Segnungsfeier als erste katechumenale Feier für alle Kleinkinder. Im Fall der Eucharistiekatechese wird angeregt, ob nicht verstärkt die Glaubensdisposition von Kindern bzw. Eltern berücksichtigt werden müßte. Die damit gegebene Öffnung der Jahrgangskatechese müsse aber durchaus nicht bedeuten, die Kinder individuell zur Erstkommunion zu führen. Eucharistievorbereitung setze grundsätzlich Gruppen voraus, die sich auf einen Weg im Glauben machen. Zur Firmkatechese wird von einer Fixierung auf die Frage des Firmalters abgerückt: Wichtiger als das Firmalter seien die gute Vorbereitung und Einführung in das Leben der Gemeinde sowie die ständige Firmerneuerung.

Mit dieser Erklärung werden alle diejenigen unzufrieden sein, die seit einiger Zeit nicht nur auf das offensichtliche Abbröckeln volkskirchlicher Strukturen in einer immer weniger christentümlich geprägten Gesellschaft hinweisen, sondern die geradezu das Ende

der Volkskirche herbeireden, um demgegenüber ein Christentum der kleinen Gruppen umso unterscheidbarer und klarer absetzen zu können. Dieser Versuchung haben die Autoren widerstanden, ohne die tatsächlichen Schwierigkeiten deswegen zu verniedlichen. Nach der Erklärung der drei südwestdeutschen Bischöfe Kasper, Lehmann und Saier zu den wiederverheirateten Geschiedenen (vgl. HK, September 1993, S. 460ff.) ist dies innerhalb kurzer Zeit zum zweiten Mal ein kirchliches Dokument in heikler Materie, das vergleichsweise stark auf die differenzierte Beurteilung des Einzelfalls setzt. Seelsorgern wie Gemeinden wird damit einiges abverlangt. *K.N.*

Religionen: Auf der Suche nach einem Weltethos

Anläßlich des hunderten Jahrestages des „Weltparlamentes der Religionen" von 1893 trafen sich vom 28. August bis zum 4. September in Chicago über 6000 Vertreter aus mehr als 200 Glaubensgemeinschaften und religiösen Gruppen der ganzen Welt und wandten sich mit einer „Erklärung für ein Weltethos" an alle Menschen guten Willens.

In der Flut der Nachrichten und Meldungen vom hoffnungsvollen Verhandlungsprozeß zwischen Israel und der PLO, den fortdauernden Kämpfen im ehemaligen Jugoslawien und der Diskussion über strapazierte Haushalte, Pflegeversicherung und Rentensicherheit ist das Ereignis nahezu untergegangen: Über 6000 Vertreter christlicher, jüdischer, islamischer und fernöstlicher Glaubensrichtungen trafen sich Ende August in Chicago zum „Weltparlament der Religionen". Ihr Anliegen war der eigene und spezifische, vor allem aber gemeinsam zu leistende Beitrag der Religionen für eine friedlichere und damit gerechtere Weltordung.

„Mit besonderer Betroffenheit beobachten wir", heißt es in der am Ende des interreligiösen Treffens verabschiedeten Erklärung, „wie an nicht wenigen Orten dieser Welt Führer und Anhänger von Religionen immer wieder neu Aggression, Fanatismus, Haß und Fremdenfeindlichkeit schüren, ja sogar gewaltsame und blutige Auseinandersetzungen inspirieren und legitimieren. Mit besonderem Abscheu erfüllt uns, daß Religion nicht selten für rein machtpolitische Zwecke bis hin zum Krieg mißbraucht wird." Die geringe öffentliche Resonanz, die die interreligiöse Großveranstaltung jedenfalls in unseren Breiten fand, dürfte schon Zeichen genug sein, wie wenig die Religionen vor diesem negativen Szenario als positiv friedensfördernde Kräfte im Blick sind und daß die historisch immer schon gegebene Doppelgesichtigkeit der Religionen als friedensstiftende, aber auch den Unfrieden schürende und legitimierende, zumindest in der breiten Wahrnehmung meist zugunsten des „häßlichen Antlitzes" ausfällt.

Die Vertreter der insgesamt fast 250 Glaubensgemeinschaften und religösen Gruppierungen, die sich in Chicago „zum Weltparlament der Religonen" eingefunden hatten – darunter der *Dalai Lama* und der katholische Erzbischof von Chicago, Kardinal *Joseph Bernardin* – feierten mit diesem Treffen den hundertsten Jahrestag eines für die weltweite interreligiöse Begegnung grundlegenden historischen Datums: Anläßlich der Weltausstellung 1893 in Chicago, mit der man den vierhundertsten Jahrestag der „Entdeckung" Amerikas durch Kolumbus beging, trat am gleichen Ort auch ein „Weltparlament der Religionen" zusammen.

Durch den unermüdlichen Einsatz eines der „Swedenborgianischen Kirche" (auch „New Jerusalem Church" genannt) zugehörenden Rechtsanwaltes, *Charles C. Bonney*, und eines Pfarrers der „First Presbyterian Church", *John Henry Barrows*, kam es zu diesem bis dahin einmaligen Großtreffen zwischen Angehörigen der damals im Blickpunkt stehenden zehn großen Weltreligonen. Hindus, Buddhisten, Jainas, Zoroastrier, Taoisten, Konfuzianer, Shintoisten, Juden, Christen und Muslime trafen sich, um dem um sich greifenden Unglauben entgegenzutreten und sich gemeinsam für den Weltfrieden zu engagieren. Uneingeschränkt sollte jeder Teilnehmende seine eigene Glaubensposition vertreten können.

Eine neue Bruderschaft der Religionen

Beide Ereignisse – die Weltausstellung wie das Weltparlament standen gleichermaßen ganz im Zeichen des Fortschrittsoptimismus des zu Ende gehenden 19. Jahrhunderts. In seiner Rede zur Eröffnung des Weltparlaments der Religionen verkündete C. C. Bonney: „Heute geht die Sonne einer neuen Ära religiösen Friedens und Fortschrittes über der Welt auf, die die dunklen Wolken sektiererischen Streites zerstreut... Heute wurde eine neue Bruderschaft in die Welt des menschlichen Fortschrittes hineingeboren, um die Errichtung des Königreiches Gottes in den Herzen der Menschen zu fördern... Dies ist die Bruderschaft der Religionen." (*Richard Hughes Seager*, [Hg.], The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World's Parliament of Religions 1893, La Salle, Illinois, 1993, 21f.)

Im Rückblick lassen sich hinter solche Euphorie wie überhaupt hinter diesen ersten Versuch, ein Forum für die weltweite interreligiöse Begegnung zu schaffen, einige Fragezeichen setzen (vgl. *Reinhart Hummel*, 1893 – 1993: Hundertjahrfeiern des Weltparlaments der Religionen. In: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Heft 8, 56. Jhg.). Dies

betrifft beispielsweise die starke Prägung des Ereignisses durch den nordamerikanischen Protestantismus oder die Unterrepräsentanz der asiatischen Religionen sowie des Islam; letzterer war lediglich durch einen Konvertiten vertreten. Auch hatte die Idee eines solchen Weltparlamentes zahlreiche Gegner, die vom osmanischen Sultan *Abdul Hamid II.* bis zum Erzbischof von Canterbury reichten. Selbst Pfarrer Barrows mußte gegen heftigen Widerstand aus seiner eigenen Kirche kämpfen. Die anwesenden Hinduisten und Buddhisten gehörten überwiegend Reformbewegungen an. Zugleich mit dem Weltparlament der Religionen begann die organisierte Mission asiatischer Religionen im Westen.

Gleichwohl gilt die Chicagoer Versammlung im Jahr 1893 als der eigentliche Beginn der interreligiösen Begegnung als entscheidender Impuls für die historische und vergleichende Religionswissenschaft besonders in den USA und ebenso als Markstein für die christliche ökumenische Bewegung, waren doch immerhin 78 Prozent der Anwenden protestantische, orthodoxe und auch katholische Christen.

Wenn auch das beginnende 20. Jahrhundert mit zwei Weltkriegen und dem Entstehen totalitärer Systeme die Fortschrittseuphorie des ersten Weltparlamentes und dessen Hoffnungen und Ideale deutlich dämpfte, entstanden doch in den folgenden Jahrzehnten eine ganze Reihe interreligiöser Organisationen, die – den gleichen Zielen verpflichtet – den in Chicago gefeierten Aufbruch weiterleben ließen. Vier dieser Organisationen waren dabei prägend und zugleich auch die maßgeblichen Kräfte im neuen „Weltparlament der Religonen" und der anderen Gedenkveranstaltungen in diesem Jahr, das zum „Jahr des interreligiösen Verstehens und der Kooperation" erklärt wurde: Als bedeutendste gilt die „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden", die nach längerer Vorbereitung 1970 unter dem Eindruck der Kubakrise und des Vietnamkrieges in Kyoto gegründet wurde. Des weiteren zählt dazu der „Weltbund für religiöse Freiheit", der 1990 als „International Council of Unitarian and other Liberal Religious Thinkers and Workers" begonnen, sich von einer unitarischen über eine liberalchristliche zu einer interreligiösen Bewegung gewandelt hat; der „Weltbund der Religionen", der 1936 in England entstand und als dessen deutscher Zweig der von dem Religionswissenschaftler *Rudolf Otto* initiierte „Religiöse Menschheitsbund" fungiert; und der noch relativ junge „Tempel der Verständigung", gegründet 1960, unter anderem unterstützt vom damaligen UNO-Generalsekretär *U Thant* und nach seinem Selbstverständnis eine Art „spirituelle UNO".

Der Appell 1993: für ein globales Ethos

In der Überzeugung, „daß wir alle eine Verantwortung haben für eine bessere Weltordnung; ..., daß unsere sehr verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen uns nicht hindern dürfen, uns gemeinsam aktiv einzusetzen gegen alle Formen der Unmenschlichkeit und für mehr Menschlichkeit; ..., daß wir aber als religiöse Menschen ... eine ganz besondere Verpflichtung für das Wohl der gesamten Menschheit und die Sorge um den Planeten Erde haben ..." adressierte jetzt das „Weltparlament der Religionen" an alle Menschen, religiöse und nicht religiöse, die nahezu von allen Vertretern unterschriebene „Erklärung für ein Weltethos".

In einer Welt, die durch die eine weltweite fundamentale Orientierungslosigkeit und das Fehlen einer Vision friedlichen Zusammenlebens charakterisiert sei, in der die Menschheit zwar genügend ökonomische, kulturelle und geistige Ressourcen besitze, um eine neue Weltordnung heraufzuführen, die aber dennoch durch alte und neue ethnische, nationale, soziale und religiöse Spannungen bedroht sei, hätten gerade die Religonen eine besondere Verantwortung: Das Wachhalten, Begründen und Leben von Hoffnungen, Idealen und Maßstäben eines friedlichen Zusammenlebens.

Der Tübinger Ökumeniker *Hans Küng* war Hauptinitiator dieser Erklärung, in der sich denn auch – in der Zeitanalyse wie in den in ihr erhobenen Postulaten – die wesentlichen Aussagen seines im Frühjahr 1990 veröffentlichten Buches „Projekt Weltethos" wiederfinden. Im Anschluß an die früher von Küng geleistete inhaltlich-materiale Auseinandersetzung mit den einzelnen Weltreligionen und der Diskussion der hermeneutischen Problematik des interreligiösen Dialogs (1984 war beispielsweise „Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus" erschienen und 1987 „Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung", worin Küng vor allem die Anwendung der Paradigmentheorie als hermeutische Grundlage des interreligiösen Dialogs entfaltet) widmete sich „Projekt Weltethos" dem positiven Beitrag der Religionen zum Weltfrieden (vgl. HK, Januar 1991, 49).

Kein Weltfriede ohne Religionsfriede

Das in dieser Programmschrift erhobene Postulat eines Ethos für die Gesamtmenschheit, eines für eine künftige friedliche Weltordnung unverzichtbaren vor- und überrechtlichen Konsens über Werte, Normen und sittliche Maßstäbe hatte Küng auf die eingängige Formel gebracht: „Kein Überleben der Welt ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog."
Ein Mehr an Frieden in dieser Welt oder konkreter etwa die wirkliche Geltung und Durchsetzung weltweiten Rechtes, insbesondere der Menschenrechte, bedürfe dieses grundlegenden Konsenses über unverrückbare Werte und Normen. Den Beitrag, den die Religionen gemeinsam für ein solches Ethos leisten können, ist ein doppelter: Zum einen enthielten die jahrtausendealten religiösen und ethischen

Traditionen für ein „Weltethos“ genügend und entscheidende Elemente, die für alle Menschen guten Willens einsichtig seien; zum anderen könnten die Religionen ethische Forderungen mit einer weitaus größeren Autorität vertreten als jede andere weltliche Instanz.
Vorausgesetzt, sie sind in ihrer Anwaltschaft glaubwürdig. Diese Glaubwürdigkeit wiederum verlangt, so formuliert jetzt die Chicagoer Erklärung, „jene Konflikte zu beseitigen, deren Quelle sie selber sind, wenn sie wechselseitig Überheblichkeit, Mißtrauen, Vorurteile, ja Feindbilder durch umfassende Aufklärung abbauen und den Traditionen, Heiligtümern, Festen und Riten der jeweils Andersgläubigen Respekt entgegenbringen.“
Zwei Prinzipien bilden in der Erklärung im Kern diesen Minimalkonsens, dieses Grundethos: Jeder Mensch müsse, da ihm eine unveräußerliche und unantastbare Würde zukommt, menschlich behandelt werden. Die andere „unverrückbare und unbedingte Norm“ bildet die „Goldene Regel“, das „Was du nicht willst, das man dir tut...“, bewährt seit Jahrtausenden in den meisten religiösen Traditionen.

Der Weg von der „Goldenen Regel“ zur Lösung der globalen ethischen Probleme (etwa die Durchsetzung der Menschenrechte oder eine gerechte Weltwirtschaftsordnung) ist sehr weit. Und die konkreten Konfliktfelder einer Zeit der neu entflammten ethnischen und kulturellen Auseinandersetzungen – gerade auch mit ihrer unheilvollen Verquickung von Religion und Nationalismus – scheinen noch meilenweit davon entfernt, in einem gemeinsamen interreligiösen Friedensengagement zu einer Lösung gebracht werden zu können.

Wie schwierig sich eine weiterführende Diskussion des Projektes Weltethos und die dringend erforderliche Konkretisierung gestalten wird, läßt für den akademischen Bereich beispielsweise die von den protestantischen Theologen *Michael Welker* und *Wolfgang Huber* offen geführte Auseinandersetzung mit Küng erkennen. Einig in Intention und Zielsetzung mit dem Projekt, kritisierte Huber am Vorgehen Küngs, er nehme die ethische Pluralität in der gegenwärtigen Welt, auch deren produktive Kraft nicht ernst genug und fordere größere ethische Einheitlichkeit, als eigentlich nötig sei. Die Suche nach einem gemeinsam aussagbaren ethischen Minimalbestand laufe Gefahr, die verschiedenen religiösen und ethischen Traditionen so zu reduzieren, daß letztlich die Quellen für ein „planetarisches Ethos“ verstopft würden (zuletzt in: Wolfgang Huber, Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde, Freiburg 1993, 171ff.).
Das Weltparlament und seine Erklärung deshalb geringzuschätzen wäre jedoch falsch. Eine Alternative zu einem globalen Konsens über unverrückbare Werte und Normen gibt es letztlich nicht, dies zeigen die Auseinandersetzungen der Umweltkonferenz in Rio, der Menschenrechtskonferenz in Wien oder ein Blick in Berichte zur Situation der Weltwirtschaft, die ein gefährliches Konfliktpotential zwischen dem Norden und Süden belegen. *A. F.*

Zwischen Inkulturation und Moderne

Die Kirche in den amazonischen Regionen Lateinamerikas

Etwa zehn Prozent der Einwohner Lateinamerikas sind Angehörige autochthoner indianischer Völker. Etwa eine Million dieser Ureinwohner Südamerikas lebt im Amazonasgebiet. Sie sind durch die zunehmende Einschränkung ihres Lebensraums im Zug der Suche nach Bodenschätzen und der Abholzung der tropischen Regenwälder bedroht; vor kurzem wurden Angehörige des Yanomamivolkes ermordet. Die katholische Kirche im Amazonasgebiet engagiert sich vielfältig für die autochthone Bevölkerung. Hans Czarkowski, Leiter der Abteilung Medien/Öffentlichkeit der Aktion „Adveniat“ informiert über die Lage im Amazonasgebiet.

Die massive Bedrohung von Existenz und Kultur indianischer Völker im Amazonasgebiet hat der Mord an zahlreichen Angehörigen des Yanomamivolkes im Juli dieses Jahres auf grausame Weise ins Bewußtsein der Welt gebracht. Die Umstände des Massakers und seine Hintergründe wurden in der Tagespresse, in Hörfunk und Fernsehen angeprangert und doch bleiben Opfer und Täter auf befremdliche Weise anonym. Selbst die Bezeichnungen für den Ort des Geschehens im brasilianischen Bundesstaat Roraima variierten zwischen Hwaximeu für ein Dorf und Haximu für den Fluß, in dessen Nähe das Massaker stattgefunden hat. Brasilianische Behörden in Boa Vista, der Hauptstadt von Roraima, behaupten, der Vorfall habe sich auf venezolanischem Staatsgebiet ereignet.
Es ist zu fragen, ob die Schwierigkeit für die Berichterstatter, den wirklichen Ablauf der Ereignisse darzustellen, nicht zugleich eine weitere Folge des Ursachengeflechtes ist, das die

indianischen Gemeinschaften der Amazonasregion nicht nur bedroht, sondern bereits zur Vernichtung kleinerer Völker geführt hat. Auf solche Hintergründe für den Mord an den Yanomami hat der Bischof von Boa Vista, *Aldo Mongiano,* in einer Erklärung vom 24. August eindringlich aufmerksam gemacht: „Die Armut der breiten Massen der Region, die Komplizenschaft der ‚clase política', der fehlende Wille der zuständigen Politiker und auch das Verhalten von Sektoren der Medien in Boa Vista, die zur Gewalt anstacheln; denn sie alle sehen im Schürfen nach Gold die Lösung für die wirtschaftlichen und sozialen Probleme der Region."

Option für die indigenen Völker

Der Mord am Río Haximu ist nicht isoliert zu sehen. Erst jüngst wurden, wie Bischof Mongiano in seiner Erklärung berichtet, an anderen Orten im Staat Roraima Häuser abgebrannt, Indianer in den Dörfern von Santa Cruz, Uiramuta, Caraparu, Miang, Paapiu gefangengenommen oder getötet. Diese Menschenrechtsverletzungen beschränken sich nicht auf Brasilien, sie wirken auf die indianische Bevölkerung im Amazonasraum wie ein stiller Krieg auf Raten.
Der Kampf Bischof Mongianos für die Völker der Yanomami und die noch weithin unbekannten Macuxi und Wapixana ist Zeichen der bevorzugen Option für die Indígena-Völker, die bei der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe im Oktober 1992 in Santo Domingo in der jüngsten Kirchengeschichte des Kontinents eindeutig und entschieden getroffen wurde.
Diese Beschlüsse für eine inkulturierte Evangelisierung mit den Indígenas und durch sie selbst (vgl. Ziffer 243 bis 248 des Schlußdokuments) wären nicht möglich gewesen ohne die intensive Vorbereitung durch kirchliche Büros und Einrichtungen, die sich für die Indianer einsetzen. Für den Amazonasraum in Brasilien ist in erster Linie der Indianermissionsrat CIMI (Conselho Indigenista Missionario) mit seinen Arbeitsstellen Norte I in Manaus und Norte II in Belém zu nennen. In Lima, Perú, bemüht sich das Amazonische Zentrum für Anthropologie CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica) seit 1974 aktiv um die Förderung der indianischen Völker. In Iquitos wirkt das theologische Studienzentrum CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia), das die pastoralen Initiativen der Region fundiert und dokumentiert. Die Salesianer in Venezuela haben Ähnliches geleistet, insbesondere durch den neuen Pastoralplan für das Apostolische Vikariat Puerto Ayacucho und durch zahlreiche Studien, die im Boletín Salesiano in Venezuela publiziert wurden. Zu erwähnen sind auch die entsprechenden Abteilungen der Bischofskonferenzen von Bolivien, Ecuador und Kolumbien sowie die Missionsabteilung des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM in Bogotá.

Insgesamt leben zur Zeit in Lateinamerika ca. 430 Millionen Menschen. Von ihnen werden knapp zehn Prozent als Angehörige autochthoner indianischer Völker angesehen. Kriterien der Zugehörigkeit sind Sprache und der kulturelle Vollzug der indianischen Lebensweise. Die Übergänge zu den Mestizen oder Ladinos (in Mittelamerika) sind fließend. Von den über 40 Millionen Indígenas, deren große Mehrheit in Mexiko, Mittelamerika, Ecuador, Perú und Bolivien lebt, sind weniger als eine Million in der Amazonasregion beheimatet.

Auch die Zahl der Indígenas, die in den Regenwaldzonen Panamás, vor allem im Darién, und an der Westküste von Kolumbien im Chocó und Ecuador leben, z. B. die sogenannten „Colorados" in Santo Domingo de los Colorados sowie die verschwindend kleine Zahl von Kariben auf der Insel Dominica in der Karibik erhöhen die Zahl der lateinamerikanischen „Regenwaldindianer" nicht wesentlich. Wir haben es mit Völkern zu tun, die vom Aussterben und der Vernichtung bedroht sind.

Wie hoch der Bevölkerungsdruck anderer Populationen, meist mestizischer Siedler, auf die Indígenas in Amazonien ist, zeigt die nachfolgende Tabelle:

Kirche im Amazonasgebiet I

	Bist.	Vik.	Präl.	Präf.	Σ 1–4	Einwohner	Indígenas (geschätzt)	Katholiken	Fläche km²
Brasilien	19		10		29	9753245	200000	8192609	3868498
Venezuela		1			1	85000	60000	49000	180000
Kolumbien	1	3		1	5	690468	100000	624696	393947
Ecuador		6			6	452635	60000	397207	145287
Perú		8	1		9	2949400	200000	2665000	760059
Bolivien		3	0		3	347500	40000	299000	296947
Guyana	1				1	1100000	10000	87000	214887
Suriname	1				1	432537	5000	86000	163265
Frz.-Guayana	1				1	130000	10000	95000	90000
Amazonien Σ	23	21	11	1	56	15940785	685000	12495512	6112890

Quelle: ADVENIAT-Aktionsheft 1993, Seite 51

Bei der geschätzten Population von 685000 Indígenas im Jahr 1993 in den amazonischen Regionen von Brasilien, der Guayanas, in Venezuela, Kolumbien, Ecuador, Perú und Bolivien fällt als erstes auf, daß auf Brasilien 63,3 Prozent der Gesamtfläche Amazoniens entfallen, aber nur 29,2 Prozent aller Indianer der Region in Brasilien leben, während in Perú auf 12,4 Prozent der Fläche immerhin ebenfalls 29,2 Prozent Indígenas leben; auch in den anderen Regionen ist die Verteilung der indigenen Bevölkerung auf die Fläche teilweise dichter als in Brasilien. Darin zeigt sich der wesentlich stärkere ethnische Integrationsdruck der brasilianischen Gesellschaft, der historisch typisch ist, aber auch der härtere Verdrängungsprozeß, leben doch im amazonischen Brasilien wesentlich mehr Siedler und Städter als in den Regenwaldzonen der anderen lateinamerikanischen Länder. Schon der Kautschukboom zu Beginn unseres Jahrhunderts, der sich vorwiegend in Brasilien ereignete, bewirkte eine Verdrängung und Vernichtung zahlreicher indigener Völker und ihrer Kulturen.
Wie sich die indianische Bevölkerung in Amazonien verteilt, sollen exemplarisch folgende Angaben illustrieren.

Der brasilianische Indianermissionsrat der katholischen Kirche hat die Situation der ca. 200 000 Indígenas in *Brasilien* detailliert erforscht und ist zu einem wirksamen Anwalt der indigenen Völker geworden. Für die Bundesstaaten Amazonas und Roraima liegt eine Einzelstatistik vor, die zeigt, wie differenziert die Wirklichkeit der indianischen Völker ist und wie sehr sie sich in einer Minderheitensituation befinden, wenn man bedenkt, daß allein in den Städten wie Manaus, Boa Vista, Tefé über zwei Millionen Menschen leben.

Indigene Völker und kirchliches Personal in den brasilianischen Bundesstaaten Amazonas/Roraima

Diözese/Prälatur	Indigene Völker		Anzahl der Missionare
	Anzahl der Völker	Einwohner	
1. Manaus	0	0	5[1]
2. Itacoatiara	1	418[2]	2
3. Borba	2	3561	1
4. Parintins	3	6395	2
5. Coari	0	0	0
6. Humaitá	6	1408	2
7. Labrea	9	2370	8
8. Tefé	10	1841	8
9. Alto Solimões	12	23606	6
10. Rio Negro	24	14823[3]	59
11. Roraima	7	27800	24
Insgesamt	74	82232	117

Quelle: CIMI, NORTE 1, 1991

[1] Diese Anzahl der Missionare bezieht sich auf jene, die ihre Dienste und Beratungen vom Sitz des regionalen Sekretariats des CIMI in Manaus aus zur Verfügung stellen.

[2] Ein Teil der indigenen Waimiri-Atroari-Einwohner lebt in der Erzdiözese Manaus und der Diözese Roraima, aber zählen zur Prälatur von Itacoatiara.

[3] Diese Daten der indigenen Einwohner basieren auf einer Statistik, die vom CIMI 1985 erhoben worden ist. Sie wurde vervollständigt durch weitere Berichte der betreuenden Gruppen des CIMI vor Ort, anderen Institutionen und vom Funai (Fundação Nacional do Indio). Bei der Berechnung wurden die Indígenas, die in den Städten Manaus, Boa Vista und São Gabriel da Cachoeira leben, nicht berücksichtigt.

Nimmt man den Bereich Roraima näher in den Blick, dann geht aus der Detailtabelle hervor, daß dort die Yanomami nicht die größte Gruppe bilden und daher um so mehr gefährdet sind. Während bei den Yanomami eine etwa gleich große Gruppe im benachbarten Venezuela lebt, breiten sich die Macuxi bis nach Lethém im Süden Guyanas aus.

Indigene Population in Roraima

Name des Volkes Sprachfamilie	Population	Distrikt-Verwaltung-Staat
1. Awake (Orotani)/Aruak	17	Boa Vista/Roraima
2. Makuxi/Karib	12740	Alto Alegre/Normandia/ Roraima
3. Taurepang/Karib	1428	Boa Vista/Roraima
4. Ingariko/Karib	.314	Normandia/Roraima
5. Wapixana/Aruak	4800	Bom Fim/Boa Vista/ Roraima
6. Mayongong/Karib	125	Boa Vista/Roraima
7. Yanomami/Yanomami	8400	Caracarai/Mucajai/Alto Alegre/Roraima/São Gabriel-Amazonas
Gesamtzahl	27824	

Ein klärendes, richtungsweisendes Buch



800 Seiten, gebunden
DM 58,– /öS 453,– /SFr 58.–
ISBN 3-451-23255-3

NEU

Aktuelle Standortbestimmung der Kirche in Gesellschaft, Kultur und Politik. Karl Lehmann, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, kann auf 10-jährige Erfahrung im bischöflichen Dienst zurückblicken. Er läßt keines der brennenden Themen aus: weder der Umgang mit Ausländern noch die Wirtschaftsethik, weder die Abtreibungsdebatte noch die Medienpolitik.

Ende Oktober im Buchhandel!

HERDER

Im Jahr 1992 führte die *venezolanische* Regierung eine Zählung der indigenen Bevölkerung des Landes durch. Die ersten Daten wurden im November 1992 publiziert. Danach leben in Venezuela insgesamt 314 772 Indígenas, die sich auf 25 verschiedene Ethnien verteilen. Im Bundesstaat Amazonas leben insgesamt 43 446 Indigenas, das sind 13,7 Prozent der Indianer des Landes. Nicht angegeben wird, wie hoch ihr Anteil an der Bevölkerung des noch jungen Staates Amazonas ist, es heißt nur: die indianische Bevölkerung „stellt einen sehr bedeutenden Anteil der Gesamtbevölkerung". Dies ist ein Hinweis auf die Probleme der Indianer in dieser Region. Die kirchlichen Äußerungen des Apostolischen Vikariates Puerto Ayacucho verweisen auf zahlreiche Menschenrechtsverletzungen, auf Konflikte in der Landfrage zwischen Siedlern und Indígenas, auf mangelnde Legitimierung der Rolle der Minoritäten in Venezuela, die im Staat Amazonas in der Tat nach den Angaben des Annuario Pontificio (Ausgabe 1993) von insgesamt 85 000 Einwohnern mehr als die Hälfte ausmachen.

Indigene Völker im Staat Amazonas, Venezuela

Baniva	1 176
Bare	1 136
Curripaco	2 531
Guajibo	9 401
Joti	286
Panare	150
Piapoco	1 125
Piaroa	9 828
Puinave	665
Pume	39
Warekena	420
Yabarana	237
Yanomami	13 216
Yekwana	2381
Yeral	775
Amazonas/Gesamtzahl	43 366

Da für das Vikariat Ayacucho nur 49 000 Katholiken angegeben sind, ist davon auszugehen, daß ein Großteil der indianischen Bevölkerung nicht kirchlich gebunden ist, sondern im Kontext der eigenen Religion lebt. Dies dürfte auch für andere Regionen zutreffen. Der Blick in die Statistik zeigt aber auch, daß die Yanomami eine doppelte Minderheit sind, zum einen als Indígenas, zum anderen unter den Indígenas selbst. Nimmt man hinzu, daß die Fläche des Amazonasgebietes in Venezuela 180 000 km^2 umfaßt (2,9 Prozent der Gesamtfläche) und mit reichen Gold- und Erzvorkommen gerechnet wird, dann zeigt sich deutlich, wie sehr eine unklare Rechtslage die Existenz der Indígenas und ihrer Kultur gefährdet.

Es wird davon abgesehen, die Daten für das amazonische Kolumbien, Ecuador, Perú und Bolivien im einzelnen vorzustellen, soweit sie überhaupt greifbar sind. In den einzelnen Bistümern der genannten Länder gibt es jeweils detaillierte Statistiken, weil sich die Pastoral an ethnischen Gegebenheiten orientiert. Das wohl größte indianische Volk lebt am Alto Marañón und seinen Nebenflüssen. Die Aguaruna-Indígenas erreichen mit einigen kleineren verwandten Gruppen in Perú eine Zahl von über 40 000 und haben sich gut, z. T. mit kirchlicher Hilfe, organisiert. Sie leben vor allem im Bereich des Apostolischen Vikariates Jaén, sind aber durch den Bau von Ölleitungen, eindringende Holzfäller, Versuche zum Koka-Anbau und fehlende Nahrungsmittel gefährdet.

Der Amazonasraum hat in den letzten Jahren in allen Ländern eine Bevölkerungsinvasion erfahren müssen: von ca. 11,75 Millionen Einwohnern im Jahr 1980 stieg die Zahl auf ca. 17 Millionen im Jahr 1991. Dabei zieht es meist arme Bevölkerungsgruppen in die Städte der Region, die sich wie schnell wachsende Inseln im Regenwald ausdehnen. Die Campesinos folgen in der Regel dem Lauf der Flüsse und siedeln sich dort in noch unerschlossenen Regionen an, wodurch die indianischen Gruppen immer weiter in die Waldzonen abgedrängt werden.

Diese Verdrängung der Indígenas geht mit einem enormen Verlust natürlicher Ressourcen einher: sowohl der dritte Tropenbericht der Bundesregierung (1993) als auch der FAO-Bericht der UNO (1993) konstatieren übereinstimmend, daß die Abholzung der Regenwälder bis zu 94 Prozent durch die Ausweitung der Landwirtschaft und Viehzucht verursacht wird, dabei spielt der Siedlungsdruck armer landloser Campesinos in Amazonien und vor allem im brasilianischen Teil eine zentrale Rolle.

Die Kirche ist vielfach gefordert und in der gegenwärtigen Situation auch überfordert

Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich die missionarische und pastorale Präsenz der Kirche in den 56 Bistümern, Vikariaten und Prälaturen in entscheidenden Bereichen verändert. Die „transamazonische" Tagung, die im Januar 1971 in Iquitos unter der Schirmherrschaft der Missionsabteilung des CELAM durchgeführt wurde, wird als Wendepunkt der kirchlichen Arbeit angesehen. Bischöfe, Missionare, Soziologen und Anthropologen trafen sich, um über den Aufbau einer authentischen Kirche des Regenwaldes bzw. eine amazonische Kirche zu beraten. Entscheidend war dabei und in den folgenden regionalen Konferenzen, daß sich die Ortskirchen der Region mit der wirklichen Lage der indigenen Völker befaßten. Sie hinterfragten die überkommenen Missionsmethoden. Diese hatten Verkündigung und Akkulturation an die westliche Welt im Umgang mit den Indígenas fest verknüpft. Ausgangspunkt für die neue Methode der Evangelisierung war die Analyse der realen Situation der Indígenas: ihre vielfache Rechtlosigkeit, Ausnutzung und Unterdrückung. Intensiver als zuvor wurden ihre religiösen Gebräuche studiert und respektiert. Die indigenen Sprachen wurden erforscht und ihre Anwendung im kirchlichen Leben angestrebt. In diesem Prozeß wurde vielfach schmerzhaft erkannt, wie fremd die Kirche den Indianern geblieben war, wie wenig indianische Führungskräfte es in der Kirche gibt.

Bei dem gleichzeitigen Ansteigen der Zahl der Siedler, Holzarbeiter und dem Anwachsen der städtischen Bevölkerung vermehrten auch diese Gruppen ihre Erwartungen an die Kirche. Sie sollte auch für sie Anwalt werden, mit ihnen die Option für die Armen realisieren, die erforderliche und gewünschte pastorale Infrastruktur schaffen. Oft wurde gefragt, auf welcher Seite Bischöfe, Priester und Ordensleute stehen.

Kirche im Amazonasgebiet II

	Weltpriester	Ordenspriester	Ordensbrüder	Ordensfrauen
Brasilien	208	554	209	1540
Venezuela	Keine Ang.	23	8	47
Kolumbien	48	60	20	250
Ecuador	20	104	33	312
Perú	49	137	53	424
Bolivien	3	37	10	103
Guyana	6	33	3	40
Suriname	6	20	14	50
Frz.-Guayana	8	22	4	103
Amazonien Σ	348	990	354	2869

Quelle: ADVENIAT-Report 1993, Seite 52

Diese Spannung in der Aufgabenstellung hält bis heute an, und wird durch die vielfach von der Kirche initiierte politische Selbstorganisation der Indianer einerseits und den ständigen Zuwachs der nicht-indianischen Bevölkerung andererseits verstärkt. Hinzu kommt, wie es z. B. ausgeprägt in Manaus, Brasilien, und in Iquitos, Perú, der Fall ist, daß sich in den Städten indianische Gemeinschaften gebildet haben, die am Christentum interessiert sind.

Aus dem Vergleich nebenstehender Tabelle mit Tabelle I ergibt sich, daß im Amazonasgebiet für 12,49 Millionen Katholiken 990 Priester zur Verfügung stehen, darunter nur wenige einheimische Diözesangeistliche. Auf einen Priester kommen 12616 Katholiken, und das bei der großen Ausdehnung des Raumes und der extrem schwierigen Verkehrssituation.

Im Gespräch geben die Bischöfe der Region zu, daß die Kirche vielfach gefordert, ja überfordert ist, zumal im gegenwärtigen Prozeß des Umbruches. Es mangelt an Personal, Geld, Infrastruktur, an Experten für die komplexen Aufgaben der Inkulturation oder zumindest für den Dialog mit den Indígenas. Eindeutiger Schwerpunkt ist der Kampf für die Menschenrechte der Indígenas; dabei setzen Missionare, Laien und Bischöfe oft ihr Leben aufs Spiel. *Hans Czarkowski*

„Das Alte Testament ist eindeutig gewaltkritisch“

Fragen an den Münsteraner Alttestamentler Erich Zenger

Von unterschiedlichen Ecken außerhalb wie innerhalb des Christentums sind in den letzten Jahren wieder vermehrt Vorbehalte gegenüber dem Alten Testament laut geworden: Leben hier lediglich altbekannte Antijudaismen wieder auf? Inwieweit leistet man solchen Entwicklungen in der Kirche durch den eigenen Umgang mit dem ersten Teil der Bibel ungewollt Vorschub? Über diese Fragen sprachen wir mit dem Direktor des Seminars für Zeit- und Religionsgeschichte des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Professor Erich Zenger. Die Fragen stellte Klaus Nientiedt.

HK: Herr Professor Zenger, bei Christentumskritikern, manchen Feministinnen, aber auch normalen Gottesdienstbesuchern stößt das Alte Testament gegenwärtig auf massive Vorbehalte. Man macht vor allem einen Gegensatz zwischen neutestamentlichem Liebesgebot und der Rolle von Gewalt im Alten Testament aus. Lebt damit lediglich ein alter Streit um den ersten Teil der Bibel wieder auf, oder hat man es hier mit einem neuartigen Phänomen zu tun?

Zenger: So massiv die genannten Vorbehalte gegenüber dem Alten Testament auch sind, die Rolle des AT insgesamt erlebe ich komplexer. Einerseits erlebe ich, daß das Alte bzw. das Erste Testament innerkirchlich wie auch gesellschaftlich an Akzeptanz gewonnen hat. Befreiungstheologie und andere theologische Neuansätze verdanken sich stark einer Neuentdeckung des Alten Testaments. Andererseits habe ich den Eindruck: Wo innerkirchlich alttestamentliche Überlieferungen vorkommen, sei es in Liturgie, in Religionsbüchern oder auch in Morgenandachten, erreicht man oft nicht den Standard der theologischen Erneuerung und nimmt auch die Sensibilität der modernen Menschen zu wenig ernst.

HK: Wie wirkt sich die Sensibilität heutiger Menschen konkret auf diesem Gebiet aus?

Zenger: Die frühe Kirche hatte es da einfacher: Zum Beispiel wählte sie für die Liturgie alttestamentliche Texte aus und las sie, vor dem Zeitalter der historischen Kritik, unbefangen typologisch. Der moderne Mensch fragt historisch-kritisch und läßt sich nicht mehr einfach etwas vorgeben, er möchte – das ist der Vorzug, aber auch die Schwierigkeit – die Bibel mit seinen eigenen religiösen Sehnsüchten und Erfahrungen in Verbindung bringen. Für die Osternachtliturgie wählte die alte Kirche die Erzählung Ex 14 über die Vernichtung der Ägypter im Meer, weil sie das Ostergeschehen als großen Sieg Gottes über den Satan und die Macht des Todes feierte. Das hat man in kosmische Dimensionen eingebettet, während der moderne Mensch diese großen Linien verloren hat und stark individualistisch denkt. Er ist sensibilisiert durch die Erfahrung exzessiver Kriege gerade dieses Jahrhunderts und durch Erleiden von Gewalt. Er weiß um die Gewalttätigkeit im Namen der Religion genau Bescheid. Beim Hören biblischer Kriegstexte in der Liturgie meldet sich spontan Abwehr und altbekannte Vorurteile wie „typisch jüdisch", „typisch alttestamentlich" stellen sich schnell ein.

HK: Wie geht das zeitgenössische Judentum mit dieser Herausforderung um? Steht man dort vor ähnlichen Schwierigkeiten?

Zenger: Die Individualisierung von Religion, wie sie das Christentum kennzeichnet, kennt das Judentum interessanterweise nicht. Der einzelne Jude hört diese Texte als eine Vision über Israel, die Geschichte Israels. Dadurch wird das Gehörte einerseits sehr konkret, andererseits metahistorisch gelesen und so in den utopischen Horizont der messianischen Zukunft Israels gestellt. Die Ägypter, die im Meer vernichtet werden, sind nicht die konkreten Ägypter, sondern das ist Ägypten in der langen Geschichte, der große Feind des Gottesvolkes Israel, nicht der individuelle Feind.

„Juden stehen mit den Texten in einem Geschichtskontinuum"

HK: Heißt das, daß Juden diese Texte insgesamt selbstverständlicher, traditionsvermittelter zu lesen gewohnt sind und lesen können, als wir westlich geprägten Christen dies können und tun?

Zenger: Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß Juden mit den Texten in einem Geschichtskontinuum stehen. In den Texten kommen sie selbst vor, kommt ihr eigenes Schicksal vor. Da geht es um die Befreiung aus Sklaverei, ja das Überleben von Israel. In seichter christlicher Tradition ist dieser Aspekt nur noch spiritualisiert vorhanden, hat dies nur entfernt mit uns zu tun. Und warum sollen wir in der Osternacht, wo wir den Sieg des glorreichen Christus feiern, uns mit diesen jüdischen Geschichten auseinandersetzen? Die Juden verfügen über lange kulturelle Kontinuität, eine Erzählkultur. Im Judentum lernt der Schüler in der Schule mit diesen Texten sich selbst verstehen. Bei uns kommen diese Texte irgendwann wie Fremdkörper von außen und folglich bleiben sie uns auch fremd. Der Widerstand gegen manche alttestamentliche Lesungen wie die Exodusgeschichte in der Osternacht scheint mir insofern verständlich, als diese Texte für uns überhaupt nicht genügend eingebunden sind in den Geschehenszusammenhang, aus dem sie kommen, und weil sie liturgisch nicht in dem Erzählzusammenhang vorgetragen werden, in den sie gehören. Wenn man Exodus 14/15 in der Osternacht liest, nimmt man zwar die spannendste Erzählung, den Höhepunkt, aber es wird nicht voll erkennbar, worum es dabei eigentlich geht. Die Zuhörer wissen nicht, daß es dabei um Freiheit, um Leben und Tod des Gottesvolkes geht. Viele hören das im Stile einer preußischen Kriegsgeschichte: „Gott mit uns" haben Juden nie auf ihre Koppelschlösser geschrieben!

„Das Thema Gewalt darf nicht verschwiegen werden"

HK: Andererseits sind viele Aussagen über eine im Namen Gottes ausgeübte Gewalt im Alten Testament etwa in den Geschichten zur Landnahme oder überhaupt im Umgang mit anderen Religionen nicht erst für uns heute schwer erträglich...

Zenger: Eines muß man klar sehen: Die Texte potenzieren nicht von sich aus Gewalt, sondern weisen Gewalt zurück. Das Alte Testament ist eindeutig gewaltkritisch. Das bestätigt übrigens auch die Geschichte des Judentums, nimmt man einmal extreme Formen des Zionismus in der jüngsten Geschichte aus. Das Judentum ist weit weniger gewaltbesessen als das Christentum. Als christlichen Theologen, der das Gespräch mit Juden sucht, ärgert mich die Scheinheiligkeit, mit der Christen einerseits auf das Liebesgebot und auf die Friedfertigkeit pochen und sich andererseits ihrer eigenen Gewaltgeschichte nicht stellen.

HK: Ist es nicht auch merkwürdig, daß – wenn man an die Medien denkt – Gewalt in der Gegenwartsgesellschaft eine wichtige Rolle spielt, während man zugleich das Alte Testament der Gewaltverherrlichung zeiht – selbst wenn es vielleicht nicht unbedingt die gleichen Personen sind...

Zenger: *Norbert Lohfink* hat bei der Deutung der sogenannten Gewalttexte des Alten Testaments öfter auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Diese Texte zwingen uns, der Gewaltbesessenheit und Gewaltbesetztheit unseres eigenen Lebens, unserer eigenen Gesellschaft nicht auszuweichen. Sie halten uns den Spiegel vor. Das war vermutlich auch eine Funktion der Texte in alttestamentlicher Zeit. Mit anderen Worten: Das Thema Gewalt ist anthropologisch so zentral, daß es nicht verschwiegen werden darf. Wie wichtig das Thema für die Bibel ist, zeigt sich daran, daß am Anfang des Alten Testaments die Kain-und-Abel-Erzählung (Gen 4) den Abfall von Gott schlechthin explizieren soll. Die Sündenfall-

geschichte in Gen 3 spielt gewissermaßen im metaphorischen Bereich. Gen 3 steht für die Innenperspektive der Sünde, die ihre Außenperspektive in der Gewalt von Gen 4 hat. Gewalt ist für das Alte Testament von Anfang an – das ist der hermeneutische Horizont, in dem all die Gewalttexte gelesen werden müssen – widergöttlich, Gewalt zerstört menschliches Leben. Nach Gen 4 gehört Gewalt zur menschlichen Realität. Die Abwehr dieser Gewalttexte könnte Ausdruck jenes heimlichen Unschuldswahns sein, der für die Moderne charakteristisch ist. Je schuldiger man ist, desto größer ist die Sehnsucht nach einem Reservat, in dem nur das Ideal herrschen soll. Die Sehnsucht nach der heilen Welt ist verständlich, aber es ist nicht die Welt, in der wir leben.

HK: Gab es gegenüber Märchen nicht zeitweise ähnliche Vorwürfe wie gegenüber dem Alten Testament? Vor 20 Jahren waren manche Märchen gerade wegen der darin enthaltenen Gewalt verpönt, bis sie dann dieser Hinsicht eine gewisse Rehabilitation erfuhren. Könnte man sich im Fall des Alten Testaments nicht eine ähnliche Entwicklung erhoffen?

Zenger: Die Märchenparallele scheint in den Texten des Alten Testaments in mehrfacher Hinsicht gebrochen zu sein. Erstens haben wir es in ihnen mit Aufdeckung der Gewalt zu tun. Zweitens wird klar gesagt: Gewalt ist widergöttlich; Gewalt ist Sünde. Und drittens bringen viele Texte die Vision einer gewaltfreien Zukunft zum Ausdruck. Schon in den Schöpfungsgeschichten ist eine solche Vision bereits enthalten: Gen 1, 29-30, die Zuweisung der pflanzlichen Nahrung an Mensch und Tier, ist die Vision gewaltfreien Zusammenlebens. Es geht um die Sehnsucht, leben zu können, ohne Leben zu zerstören. Während dies im Schöpfungsentwurf von Gen 1 mitgedacht ist, wird in Gen 9 die Realität der Schöpfung ernst genommen. In diesem Spannungsfeld von Idealentwurf und Realität muß der einzelne sich bewähren. Damit haben die Gewalttexte eine zutiefst ethische Komponente. Das übersehen wir meist. Wir hätten gerne einfache, doktrinäre Lösungen.

HK: Nun ist aber das Bild vom gewaltverherrlichenden Alten Testament bzw. Judentum nicht allein eine Frage an Theologie und Christentum. Dies und andere Vorstellungen von Altem Testament und Judentum sind ein tiefer Bestandteil unserer Kultur geworden. Wenn solche Klischees sich trotz vielfältiger Bemühungen halten, zeugt das dann nicht auch vom begrenzten Einfluß des Christentums auf die Kultur?

Zenger: Vieles hat sich verselbständigt, das ist richtig. Aber das zeigt nur, wie kulturschwach das derzeitige Christentum ist. Wie immer man das mittelalterliche oder barocke Christentum beurteilen mag: Da war Christentum eine vitale, kulturgestalterische Kraft. Was das heutige Verhältnis der Kirche zur Kultur angeht, liegt vieles im Argen. Zwar gibt es auch im Bereich der wissenschaftlichen Theologie Entwürfe, von denen starke kulturelle Impulse ausgehen. Dennoch muß man sehen, wie wenig Breitenwirkung dies hat.

HK: Sie pochen seit langem immer wieder auf eine solide Übersetzung und Kommentierung der betreffenden alttestamentlichen Texte. Bleibt aber nicht trotz alledem eine Fremdheit, die auch eine noch so gute Übersetzung und Kommentierung nicht überwindet? Die betreffenden Texte stehen zunächst einmal da, wie sie sind.

Zenger: Die Fremdheit ist, wenn man die neuere hermeneutische Diskussion bedenkt, zunächst einmal die Voraussetzung, um überhaupt in eine Auseinandersetzung mit den Texten geraten zu können. Ich persönlich tendiere manchmal dazu, die Fremdheit herunterzuspielen, das ganze gefällig zu machen. Das hängt damit zusammen, daß ich der Auffassung bin, daß ich die Fremdheit bei so viel Widerstand nicht noch einmal zusätzlich verstärken möchte. In letzter Zeit betone auch ich stärker die Fremdheit, im Wissen, daß sie die Gegenposition ist, durch die in Frage gestellt werden. Wenn jemand einen Text oder einen Menschen als fremd empfindet, stellt sich ihm die Frage, ob er ihn auf die Seite schiebt, mit klischeehaften Vorstellungen die Dinge übersieht oder ob sich tatsächlich herausfordern läßt.

HK: Was macht diese Fremdheit in erster Linie aus? Ist es die aufgrund des kulturellen und historischen Abstands uns fremde Sprach- und Bilderwelt, aus der die alttestamentlichen Texte stammen?

Zenger: Die radikale Fremdheit dieser Texte gründet zunächst einmal darin, daß sie so „gottbesessen" sind, mit allen guten, aber auch mit allen problematischen Seiten. Wenn alles von Gott her und auf ihn hin entfaltet wird, alles mit ihm und gegen ihn besprochen werden muß, dann kommen alle Seiten der Realität zur Sprache. Diese Gottunmittelbarkeit schockt uns. Das ist etwas, was wir zwar sehr gerne hätten, aber nur nach unserer eigenen Vorgabe: Wir hätten gerne einen pflegeleichten, liebenswürdigen Gott, der uns immer bestätigt und uns tröstet, aber nicht einen, der uns irritiert, herausfordert und auch nicht einen, der für uns keine Antworten, sondern nur Fragen hat.

„Diese Überlieferungen sind für unsere christliche Identität konstitutiv"

HK: Fremdheit hin oder her – stellt ein solches Verständnis nicht hohe und höchste Anforderungen an die Gläubigen, die diese zumeist weder erfüllen wollen noch können? Oder anders gefragt: Muß ein solcher Ansatz die Fundamentalisten unterschiedlichster Spielart, die christentums*bejahenden* wie auch die christentums*kritischen*, in ihren Vorbehalten nicht nur noch weiter bestärken?

Zenger: Bisher habe ich auf der Ebene der theologischen Reflexion gesprochen. Wenn ich stärker in den kirchlichen oder individuellen Alltag eines Christen hineinblicke, sieht manches anders aus. Ich würde etwa in der Liturgie einen Teil die-

ser hoch problematischen Texte nicht auswählen, wenn ich nicht sicher gehen kann, daß sie entsprechend vermittelt werden. Als fremd empfundene Texte würde ich mit unmittelbar aussagekräftigen kontrastiv in Spannung bringen.

HK: Wie könnte eine solche inneralttestamentliche Kontrastierung konkret aussehen?

Zenger: Man könnte etwa neben Josua 6, die kriegerische Erzählung vom Fall Jerichos die Friedensvision aus Jes 11 oder die bekannte Friedensutopie aus Jes 2 / Micha 4 („Schwerter zu Pflugscharen") stellen. Aufgabe des Predigers wäre es dann, die Texte miteinander ins Gespräch zu bringen und sichtbar zu machen, daß diese angeblich so gewaltbesessenen Texte in ihrer Tendenz gewaltkritisch sind. Natürlich, diese Texte leben aus der Verankerung in der altorientalischen Welt. Folglich kommt man nicht umhin, eine Wechselbeziehung zwischen dem altorientalischen Kontext und dem eigenen Verstehenshorizont herzustellen. Das Einhören in diese alte Kultur erfordert in jedem Fall erhebliche Anstrengung.

„Eine eigenartige Doppelgesichtigkeit des Fundamentalismus"

HK: Gerade katholischerseits stünde dem doch eigentlich theologisch wenig entgegen. Warum fällt es dennoch so schwer?

Zenger: Mir scheint, wir stehen hier unter dem Einfluß der dialektischen Theologie mit ihrem Vorbehalt gegen die Inkulturation des Glaubens bzw. ihrer scharfen Trennung von Religion und Glaube. Auch in dieser Hinsicht können wir vom Judentum lernen. Im Judentum lernt man zunächst einmal die Geschichten der Tradition und will sie als solche verstehen. Das fehlt uns. Will ein christlicher Prediger wirklich eine alttestamentliche Geschichte verstehen? Will, ja kann eine christliche Gemeinde beispielsweise die Erzählung vom Herabsteigen Gottes auf den Berg Sinai in all ihren erzählerischen Einzelheiten hören und verstehen? Ist sie bereit, sich „am Fuß des Sinais" zu stellen? Ein weiteres Defizit scheint mir darin zu bestehen, daß wir im kirchlichen Alltag nicht vermitteln, daß diese Überlieferungen für unsere christliche Identität konstitutiv sind.

HK: Haben die genannten Schwierigkeiten nicht trotz gegenteiliger Beteuerungen im Grunde damit zu tun, daß mancher bis heute nicht wirklich versöhnt ist mit der Tatsache, daß Gotteswort nur im Menschenwort zu haben ist?

Zenger: Hier wird eine eigenartige Doppelgesichtigkeit des Fundamentalismus erkennbar. Auf der einen Seite haben wir diejenigen, die die Bibel wegen eines kirchlicherseits propagierten Offenbarungsfundamentalismus auf die Seite schieben wollen, weil sie sagen: Das soll unmittelbar so von Gott ergangenes Wort sein; einen derart inhumanen, ethisch unverantwortlichen Gott können wir schlechterdings nicht akzeptieren. Und auf der anderen Seite gibt es glaubensschwache Kreise in Kirche und Theologie, die fundamentalistisch an der Offenbarung und an der kirchlichen Lehre festhalten und so nicht in der Lage sind, die biblische Wahrheit den modernen Menschen aufzuschließen.

HK: Was heißt das im einzelnen: Fehlt vor allem eine mangelnde Gewichtung oder Hierarchisierung der biblischen Aussagen?

Zenger: Zweierlei scheint mir hier wichtig: Zum einen Hierarchisierung. Zunächst muß die große Linie, der rote Faden, die Hauptaussage des Gottesbildes herausgearbeitet werden. Die Hauptaussage des neutestamentlichen wie des alttestamentlichen Gottesbildes ist der Gott, der Partei ergreift für das Leben. Was Leben für Gott bedeutet, ist dort erfahrbar, wo es bedroht ist, bei den sogenannten Marginalisierten. Gottes Ja zum Leben ist weniger erfahrbar im Leben der Erfolgreichen, sondern im Leben der Zerbrechlichen. Der Gott der Bibel nimmt es nicht hin, daß zerbrechliches Leben mit Füßen getreten wird. Mit anderen Worten: an erster Stelle steht die Gerechtigkeit – und danach erst kommt die Liebe. Neben der Hierarchisierung erscheint mir noch ein Zweites wichtig: die Multiperspektivität der biblischen Überlieferung. In der Postmoderne ist das zwar ein gefährliches Wort. Dennoch führt kein Weg daran vorbei, daß man sich um den Reichtum der Überlieferung bemüht...

HK: d.h. also: sowohl Klage wie Gotteslob, Liebesmystik neben trockenen Gesetzestexten...

Zenger: Das betrifft auch die Gottesbilder. In unserer christlich-trinitarischen Tradition sind wir so fixiert, daß wir vergessen haben, daß die Rede von *Gott als Vater* eine Metapher ist. Wir nehmen sie als metaphysische Aussage. In der biblischen Sprache ist der Vater natürlich nicht primär die strafende, züchtigende Autorität, mit Vater verbindet die Bibel Fürsorge, Schutz, Nahrung, also durchaus das, was sich in unserer Zivilisation mit Mutter verbindet. Aber neben der Metapher Gott ist Vater steht – vielleicht ist das dogmatisch gewagt, aber ich sage es trotzdem – gleichgewichtig die metaphorische Rede *Gott ist Fluß*, der trockenes Land bewässert. Oder *Gott ist ein Vogel*, der die Flügel schützend über seine Jungen hält. Ich weiß natürlich auch, daß es im Gebet schwierig ist, Gott als Vogel mit Du anzusprechen; im übrigen ist dies religionsgeschichtlich belastet. Das heißt natürlich nicht, daß man derartige Metaphern bei aller Multiperspektivität nicht gewichten und ordnen müßte. Und natürlich sind es Metaphern *für Erfahrungen, die an den Gott Israels* gebunden sind und die ihre Bewahrheitungen in der Lebensgeschichte Israels haben; das unterscheidet diese Metaphern von postmodernem Gottesgeschwafel.

HK: Ist nicht aber ein bestimmtes Maß an Systematisierung von solchen Metaphern in dem Maße unausweichlich, wie es eine Gemeinschaft von Glaubenden gibt?

Zenger: Nein, eine institutionelle Systematisierung ist nicht

unabdingbar; das ist sogar historisch belegbar. Das Judentum hat sich auch organisiert. Das Judentum hat in der Zerstreuung 2000 Jahre überlebt, ohne daß es je eine solche Systematik entfaltet hätte. Nur ein einziges Mal gab es einen bedeutenderen Versuch einer systematischen Theologie des Judentums, unter Maimonides im 13. Jahrhundert, einem Zeitgenossen des Thomas von Aquin. Im Judentum gibt es eine andere Art von Systematik, eine Systematisierung der Praxis. Es gibt so etwas wie einen Kanon, innerhalb dessen man als Jude lebt. Ein kleines Beispiel: Man kann als Jude über das Kadisch, das Gebet, das man für Tote spricht, leidenschaftlich diskutieren, darüber, wo es herkommt, was es bedeutet, wie es zu sprechen ist usw. Aber wenn der Vater stirbt, betet der Sohn dieses Gebet mit größter Selbstverständlichkeit, auch wenn er zuvor über dieses Gebet noch so sehr gestritten hat.

HK: Entgegen manchen christlichen Klischeevorstellungen ist das Judentum also eher eine Religion der Tat...

Zenger: Wo ein Mensch Hilfe braucht, gibt es für Juden, auch wenn Christen dies gerne übersehen, nur eine einzige Antwort, die Tat der Liebe. Für den Juden ist dabei weniger entscheidend, warum einer das tut oder was er sich dabei denkt. Wichtig ist, *daß* er hilft, wo Hilfe gebraucht wird. Die Christen fragen zunächst nach der Motivation. Wenn man einen Juden fragt, was ihm seine Religion bedeutet, wird er erzählen, *was er alles tut*. Und der Christ erzählt, *was er alles glaubt*. Im Judentum gibt es keine Suspendierung der Praxis, eher eine Suspendierung der Orthodoxie. Im Christentum gibt es kirchenamtlich gesehen keine Suspendierung der Orthodoxie, während bei einer kirchenamtlichen Suspendierung der Praxis selbst der Apostolische Stuhl sehr großzügig ist.

„Das Judentum ist nicht die Wurzel einer Religion, die im Namen Gottes Frauen diskriminiert"

HK: Charakterisiert dies das Judentum nicht auch im Vergleich zu anderen altorientalischen Religionen?

Zenger: Das entscheidend und unterscheidend Jüdische in der altorientalischen Religionsgeschichte ist – das hat der Heidelberger Ägyptologe *Jan Assmann* herausgearbeitet – die Ethisierung der Religion oder die Sakralisierung des Ethos. In den anderen altorientalischen Religionen haben wir zwei unterschiedliche Bereiche: Die Götter werden durch Opfer versöhnt und der Staat und die Menschen wehren das Chaos ab, indem sie durch Recht und Ethos Kosmos stiften, aber es handelt sich dabei im um zwei getrennte Welten. Das Judentum hat, sagt Assmann, demgegenüber eine „Umbuchung" vorgenommen. Die Opfer und der Kult werden relativ. Das Entscheidende ist die Ethik; am ethischen Verhalten entscheidet sich neu die Gottesfrage. Gottesdienst par excellence ist nicht der Kult, sondern Recht und Ethik.

HK: Haben nicht viele Schwierigkeiten im Umgang mit dem Alten Testament damit zu tun, daß wir Christen vor lauter Christozentrik die Geschichte des Volkes Israel mit seinem Gott ausblenden?

Zenger: Das Christentum ist – allen anderslautenden Beteuerungen zum Trotz – weithin geschichtsunfähig. Eine allzu christozentrische Theologie blendet die geschichtliche Perspektive notwendigerweise aus, weil es nicht möglich ist, die Komplexität und Unabgeschlossenheit der Geschichte in einer historischen Einzelgestalt zu verankern. Für das Judentum ereignet sich die Gotteswahrheit immer nur partiell und sukzessiv in der Geschichte.

HK: Solange Christen in erster Linie *zu* Christus und nicht *mit* Christus *zu Gott* beten, hat dies andererseits auch unausweichlich Rückwirkungen auf ihr Verhältnis zur Geschichte und zum Alten Testament...

Zenger: Einspruch: Für die amtliche Liturgie gilt dies zunächst einmal nicht. Die Liturgiekonstitution des Konzils und die Ausführungsbestimmungen zum Ordo haben die normale Gebetsrichtung zum Vater durch Christus betont. Wenn ich mir freilich die Gebetsliteratur und die Fürbitten anschaue, die gegenwärtig produziert werden, sind dies in der Tat zumeist direkte Gebete zu Christus. Für einen Alttestamentler, aber erst recht für jemanden, der jüdisch denkt, ist dies an der Grenze zur Häresie.

HK: Ein weiteres Gebiet, auf dem gegenwärtig das Alte Testament angefeindet wird, betrifft die Rolle der Frau. Ist es nicht ein merkwürdiger Gegensatz, daß das AT einerseits Ansatzpunkte für die weibliche Dimension des Gottesbildes bietet und andererseits als Inbegriff patriarchalischer Religion gilt?

Zenger: Das Alte Testament partizipiert an den gesellschaftlichen Strukturen der damaligen Welt. Man muß sehen, und da haben die feministischen Exegetinnen selbst viel zur Klärung beigetragen, daß im Gefüge der monotheistischen Klärung des Gottesbildes ein inklusiver Monotheismus entstanden ist, der in das multiperspektivische Gottesbild weibliche Elemente so integrierte, daß die Probleme einer zerklüfteten Gesellschaft nicht mit in das Gottesbild aufgenommen wurden. Die polytheistische Götterwelt des Alten Orients mit den Göttinnen und Göttern hat den Frauen keine bessere gesellschaftliche Rolle zugewiesen, im Gegenteil: der jüdische Monotheismus mit der Integration von Göttinnentraditionen hat dazu geführt, daß die Rolle der Frau dort nicht schlechter als in der übrigen Welt war, vielleicht sogar besser. Im Hellenismus gibt es zwar eine Höherstellung der Frau, aber nur in der Oberschichte, während das Alte Testament in Gen 1, 26–28 Mann und Frau in Überwindung gesellschaftlicher Unterschiede als Bild Gottes auffaßt. Da besteht also von diesem nicht-geschlechtlich determinierten, sowohl männliche wie weibliche Züge aufweisenden Gott her eher die Möglichkeit, feministisch-theologisch weiterzudenken. Gerade in der nachexilischen Epoche, also just in jener Zeit, in der der Monotheismus sich durchsetzte, entstanden innerhalb der jüdischen

Theologie weibliche Gottesbilder. Das Judentum ist insofern auf keinen Fall die Wurzel einer Religion, die im Namen Gottes Frauen diskriminiert.

HK: In dem Zusammenhang wurde erneut der Versuch unternommen, das AT mit dem NT zu schlagen, indem man Jesus als den ganz anderen „neuen" Mann portraitierte. Wird dabei der kulturelle Kontext eigentlich genügend ernstgenommen?

Zenger: Das halte ich für glatten Antijudaismus. Mindestens die profilierten Neutestamentlerinnen setzen heute anders an. Ich persönlich werde auch den Eindruck nicht los, daß da ein romantisches Jesusbild bemüht wird. Die Rolle der jüdischen Frau zur Zeit Jesu war im übrigen nicht so finster, wie dies zuweilen Feministinnen behaupten. Andererseits müssen wir uns schon bemühen, unsere westlichen Klischees zu überdenken; das gilt auch für die Beurteilung der Situation im Islam, so problematisch vieles im Islam ist.

HK: Mit anderen Worten: die kritische Selbstprüfung in bezug auf die Stellung der Frau muß sich also weniger auf das Alte Testament bzw. das Judentum als auf das Christentum selbst beziehen...

Zenger: Ja, denn diese Diskussion hat wichtige Fragen weniger an das Neue und Alte Testament, als vielmehr an das frühe Christentum zu stellen. Man muß fragen, warum die starke Position der Frau im kirchlichen Leben so schnell untergraben und beseitigt wurde, und warum es der heutigen Kirche so schwer fällt, diese historisch und theologisch unbestreitbaren Erkenntnisse ernstzunehmen, um ihren guten Anfängen wieder treu zu werden. Da liegen die eigentlichen Fragen und nicht in der Auseinandersetzung mit dem Judentum.

HK: Es gibt heute auch ein verstärktes Interesse am Alten Testament als Teil der altorientalischen Religionsgeschichte. Zuweilen wird dem kritisch entgegengehalten, die Unterschiede zur jüdisch-alttestamentlichen Tradition würden allzu leicht eingeebnet. Wo liegt dann aber die Grenze zu einem nicht minder problematischen Einzigartigkeitsmythos des Christentums? Kann man diese Grenze überhaupt angeben?

Zenger: Man kann sie ziehen. Positiv muß man sich bemühen, den ganzen geschichtlichen Prozeß der Gottsuche in seiner Vieldimensionalität zu erfassen. Die Gottsuche ist ohnehin der Ort der Gotteswahrheit. Gotteswahrheit wird nie besessen, sie wird gesucht. Wo sie gesucht wird, ereignet sie sich, scheint sie auf. Gottsuche findet in einer konkreten religionsgeschichtlichen, politischen, gesellschaftlichen Umgebung statt. Die Erkenntnis, daß sich die Gottsuche Israels im Gespräch mit den großen Kulturen und Religion seiner Umwelt ereignet, ist nichts Neues. Das wissen wir spätestens seit dem Bibel-Babel-Streit. Es ist offensichtlich, daß die Schöpfungsüberlieferungen altorientalische Mythen bis in den Wortlaut hinein rezipiert und interpretiert haben. Im Bereich der Weisheitsliteratur wissen wir schon lange, wie stark ägyptische Weisheitstraditionen aufgenommen wurden. Das Ganze muß als ein *geschichtlicher Prozeß der Gottsuche* begriffen werden. Das bedeutet: es findet eine Auseinandersetzung mit den anderen Religionen statt – aber im Bereich der eigenen Traditionen und von diesen her. In manchen Arbeiten wird zu wenig gesehen wird, daß Israel sein Gespräch mit den Religionen der Umwelt von seinem eigenen Glaubensgrund aus führt. Interessant ist weniger die Frage der Abhängigkeit, sondern die nach der ureigenen Erfahrung Israels, die ihr Profil in der Begegnung mit den anderen Religionen verschärft und vertieft. Sie nimmt auf, stößt ab, findet selbst Neues.

„Wir brauchen dringend eine Revision unserer liturgischen Ordnung"

HK: Ob in der Auseinandersetzung mit den Judentums- und Christentumskritikern, den Feministinnen wie auch bei diesen religionsgeschichtlichen Entwürfen fordern Sie das Ernstnehmen des jeweiligen kulturellen Kontextes ein, den Respekt vor den gewachsenen Traditionen. Setzen sich die Exegeten bei soviel geschichtlicher Komplexität nicht doch leicht dem Vorwurf aus, sie würden statt *geistlicher Nahrung* in erster Linie *Palästinakunde* bieten und damit ihre eigentliche Aufgabe verfehlen?

Zenger: Es mag ja sein, daß man in bestimmten Situationen lieber Drogen und Betäubungsmittel nimmt. Aber damit löst man seine Probleme nicht, sondern verlagert sie nur. Geistliche Nahrung oder Palästinakunde – das ist in jedem Fall eine falsche Alternative. Wenn das Judentum viele Geschichten erzählt, die abgedeckt und angereichert sind mit Erfahrung, dann sind dies Geschichten mit Erdhaftung. Und auf diese Erdhaftung kommt es an.

HK: Die Rolle des Alten Testaments innerhalb der kirchlichen Verkündigung könnte man in gewisser Weise tragisch nennen: Gerade dieser Teil der Bibel müßte eigentlich in der Lage sein, die religiösen Empfindungen heutiger Menschen anzusprechen, ihre Zweifel, Fragen, Sehnsüchte, Hoffnungen, aber genau das gelingt nicht oder zu wenig. Woran liegt das?

Zenger: Es gelingt nicht, weil das Alte Testament nicht vorkommt. Einen großen Teil seiner zentralen theologischen Texte haben wir ausgeblendet, sie kommen in unserer Liturgie nicht vor. Wir brauchen dringend eine Revision unserer liturgischen Ordnung im Blick auf alttestamentliche Texte. Weder sogenannte schöne noch schwierige Texte kommen in der geltenden Leseordnung vor. Das Auswahlkriterium ist die Einstimmung auf das (neutestamentliche) Evangelium und dadurch entsteht meist ein unverständlicher Textverschnitt. Bei den Antwortpsalmen, die für den Ordo der Messe ausgewählt wurden, kommen fast nur affirmative Psalmen vor, Klagepsalmen fehlen beinahe ganz. In manchen Kirchen liegt lediglich das Evangeliar aus und in der Liturgie gibt es nur zur Verkündigung des Evangeliums eine feierliche Prozession mit Weihrauch und Kerzen: das ist blanker Markionismus. Das

Evangelium ist der Kommentar zum Alten Testament. Maßstab für die Leseordnung muß sein, zunächst die Haupttexte zu lesen und das NT als Kommentar dazu folgen zu lassen. Und dann muß ich wählen: Was paßt neutestamentlich zu dem alttestamentlichen Text? – und nicht umgekehrt.

HK: Hat dies nicht aber auch viel damit zu tun, daß in der Verkündigung zumeist Antworten gegeben, aber selten Fragen formuliert werden, und damit die Vielfalt der religiösen Sprechmöglichkeiten des Alten Testaments nicht ausgeschöpft werden?

Zenger: Unsere Verkündigung ist eindeutig überaffirmativ. Je weniger Antworten wir tatsächlich haben, desto stärker insistieren wir darauf, solche zu haben. Und wenn man merkt, daß die Antworten, die die Kirche den Menschen gibt, nicht angenommen werden, folgen oft nur zu schnell disziplinarische Maßnahmen und doktrinäre Drohungen.

HK: Aber das hängt doch auch wieder sehr stark mit dem Verhältnis der Christen zum Alten Testament zusammen. Ein sich ausgesprochen heilsgewiß gebendes Christentum tut so, als hätte es den ersten Teil der Heiligen Schrift im Grunde nicht nötig...

Zenger: Das Christentum, wenigstens wie es sich in kirchenamtlichen Texten darstellt, denkt und handelt zusehr nach der Devise: Das Entscheidende ist eigentlich schon passiert, was sollte da noch groß geschehen? Da ist nichts mehr offen, und es gibt auch nichts zu klagen. Klage wird nur zugelassen als Klage über die persönliche Unvollkommenheit. Aber das spezifisch Christliche ist, so sagt man, die christologisch begründete Erlösungsgewißheit. Das ist sowohl eine Verzerrung des Christentums als auch gesamtbiblisch falsch, weil es dem ersten Teil unserer Bibel, der konstitutiv zu unserer Tradition gehört, widerspricht.

Integrieren und motivieren

Gedanken eines Bischofs zum Führungsstil in der Kirche

Der kirchliche Führungs- und Leitungsstil sollte nicht autoritär-dirigierend, sondern integrativ-motivierend sein. Dafür plädiert der Bischof von Innsbruck, Reinhold Stecher, im folgenden Beitrag. Bischof Stecher, der das Bistum Innsbruck seit 1981 leitet, nennt als Voraussetzungen für die Verwirklichung eines integrativ-motivierenden Führungsstils den Glauben an den in der ganzen Kirche waltenden Geist, den Willen zur Stärkung der anderen, die kirchengeschichtlich fundierte Demut und den Mut zu einer Grundatmosphäre des Vertrauens.

Die Reflexion über den Stil des Leitens und Lehrens in der Kirche ist aktuell geworden, weil sich die Frage von verschiedenen Seiten her aufdrängt.

Es sind nicht nur die punktuellen und medienwirksamen Konflikte, die zum Nachdenken zwingen. Es ist vor allem die um sich greifende Entfremdung breiter Kreise des Kirchenvolkes von der hierarchischen Autorität, zunächst in bestimmten lebensbedeutsamen Problemen, die sich aber zu einem allgemeinen Mißtrauen ausweitet, und dieses leise Abdriften der Gefühle ist wie eine untergründige, kalte Meeresströmung, die das innerkirchliche Klima verändert. Und wir bräuchten in dieser Weltzeit ein Klima des Zueinander. Daß es mit der Geltung kirchlicher Autorität nicht zum Besten bestellt ist, geht auch daraus hervor, daß sie m. E. zu oft verbal bemüht wird. Gute Lehrer, die Autorität haben, thematisieren sie nie. Wer vor den Schülern über Wucht und Bedeutung seiner Autorität immer wieder Vorträge zu halten beginnt, gesteht ihren Verlust ein. Und bevor er seine Autorität theoretisch des langen und breiten darzustellen versucht, sollte er doch nachdenken, *warum* sie ihm abhanden gekommen ist.

Was in der Welt, im pädagogischen wie im politischen Bereich, sehr oft der Fall ist, kann auch für die Kirche gelten: Die Autorität im besten Sinn des Wortes wird gar nicht ständig in Frage gestellt. Es gibt sogar ein tiefes Bedürfnis nach echter Autorität. Die „antiautoritäre Welle" in der Pädagogik ist mehr oder weniger als gescheiterte Skurrilität in die Geschichte eingegangen. Aber heute wird der *Stil* kirchlicher Amtsausübung in Lehre und Leitung wie ein erratischer Block empfunden, den ein Gletscherstrom aus ganz anderen Epochen in unsere Gegenwart verfrachtet hat. Es gibt heute – aus vielen und verständlichen Gründen – eine viel größere Empfindlichkeit gegenüber autoritärem Auftreten, und die Warnung, die schon Thomas von Aquin angedeutet haben soll, daß nämlich eine sich *nur* auf Autorität berufene Argumentation immer die schwächste sei, gilt heute in erhöhtem Maße.

Ich kann, da ich selbst im bischöflichen Dienst stehe, dieses Nachdenken nicht in der Loge des intellektuell-distanzierten Kritikers vornehmen. Dieser wird manche Aspekte einbringen, die ich vielleicht nicht so deutlich sehe. Aber ich bin nun

einmal mitten im Spiel auf der Bühne. Und ich weiß, daß dieses Ringen um den rechten Stil nicht einfach ist. Manchmal steht man etwas ratlos vor den sich überbordenden Aufgaben. Man erlebt eine Welt sich auflösender Strukturen und einer zunehmenden Individualisierung. In unzähligen Dingen wird auf der einen Seite Lehr- und Leitungsgewalt von unten her beansprucht und gefordert (wenn es Wasser auf die Mühlen eigener Ansichten ist, erwartet jeder kraftvoll agierende Hierarchen...), auf der anderen Seite erlebt man auch die Mühe, breite Zustimmung in den verschiedenen Gremien und Kreisen mit echter Überzeugungsbildung zu gewinnen.

„Die Auffassung von der Autorität hat sich geändert"

Es gibt Dinge, wo eher Gelassenheit am Platz ist, und solche, wo ich mich zu sprechen verpflichtet fühle, auch wenn das manche als autoritär empfinden. Es ist eben ein Unterschied, ob die Wirklichkeit der Auferstehung Christi in Frage steht oder die Zulassung von Ministrantinnen, ob es um massiven Aberglauben geht oder um die eine oder andere Exaltiertheit. Nein, der Alltag des Amtes ist nicht leicht. Um so wichtiger ist für mich das Finden der Grundlinie: Welche Akzente sollte der kirchliche Führungsstil am Ende dieses bewegten Jahrhunderts zeigen?

Ich weiß, daß für eine gültige Antwort vieles einbezogen werden müßte, das ich jetzt beiseite lasse, weil es andere schon viel besser gesagt haben als ich: Kirchen- und dogmengeschichtliche Überlegungen, die grundsätzliche Frage nach dem Kirchenbild, mit seinen Spannungen zwischen mystischer Tiefe und rechtlicher Ordnung, heiliger Vollmacht und umarmender Communio.
Ich bleibe bei der Reflexion über den Führungsstil, über die Weise der Ausübung der Autorität in Lehre und Leitung. Dieser Aspekt drängt sich mir auch deshalb besonders auf, weil ich ein Vierteljahrhundert in der Lehrerbildung und der konkreten Schul- und Erziehungswirklichkeit tätig war. Und ich glaube, daß in einigen Bereichen die Kirche auf gültige Einsichten weltlicher anthropologischer Wissenschaften hören sollte. Sie hat ja früher, was den Führungsstil betrifft, bei der Welt durchaus Anleihen gemacht, auch solche fragwürdiger Natur. Denn wer möchte leugnen, daß in das Erscheinungsbild von Papst und Bischöfen im Laufe der Jahrhunderte viele Züge fürstlichen Gehabes eingeflossen sind, die mit der Gesinnung der Fischer und Hirten, die vom See Genesareth und den Bergen Galiläas aufgebrochen sind, nicht allzuviel zu tun hatten? Und da nunmehr dieses Jahrtausend zu Ende geht, in dem Kirche und weltliche Macht oft in sehr belastender Weise miteinander verbunden waren, ist es doch so etwas wie ein Gebot der Weltstunde, über die Art und Weise der Autoritätsausübung nachzudenken.

Überall dort, wo die Errichtung eines modernen demokratischen Rechtsstaates gelungen ist, der trotz aller Schwächen doch immer noch der humanste Staat ist, oder wo eine gesunde Gemeindedemokratie im politischen Bereich blüht, hat sich die Auffassung von der Autorität und das Verhältnis zu ihr geändert, gegenüber den Zeiten, wo man oben würdebewußt mit Krone, Zepter und Stern spielte und unten ergebener Untertan war, oder wo man gar blitzdumm und volldiszipliniert irgendeinem autoritären Führer nachlief.
Wenn ich mir das vor Augen halte, dann empfinde ich das Nachdenken über den Führungsstil in der Kirche auch vom Stundenschlag der Geschichte her aktuell.
Aber damit kann unsere Besinnung über den Führungsstil in der Kirche nicht beginnen. Dazu müssen wir zurückwandern zu den Quellen, weit zurück zu den Worten und Weisungen des Herrn, der diese Kirche gewollt hat, auch mit Vollmachten und Verantwortungen und Ordnungen, wie sie die Weitergabe des Heils in dieser Welt nun einmal braucht. Aber wenn man die Evangelien durchforstet, fällt einem auf: Der Herr hat über die Weise, *wie* man Vollmacht ausüben soll, viel mehr geredet als über die Vollmacht selbst. Er hat gewußt, daß hier Gefahren lauern, und daß der Umgang mit Macht eine der großen Versuchungen des Menschen ist. Und so läßt er dieses Thema schon in den Visionen der Versuchung in der Wüste aufsteigen, nicht für sich, sondern für die Seinen. Beim Jüngerstreit kommt er darauf zurück, als es darum ging, „wer unter ihnen wohl der Größte sei" (Lk 22,24; Mk 9,33ff.; Mt 18,1–5; Lk 9,46–48).

„Der autoritär-dirigierende Stil bringt auf die Dauer keine Lösung"

Seine Weisung geht immer in *eine* Richtung: In die Warnung vor der Imitation gewisser Herrschaftsformen seiner Zeit und die Mahnung, seinen Auftrag nur im Geiste des *Dienens* auszuüben. Wenige Stunden vor seinem Tod setzt er in der Geste der Fußwaschung wiederum in einer feierlich-vermächtnishaften Weise diesen Akzent für die Apostel: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben...". Für den zurückhaltenden Gebrauch von Autorität spricht auch das Gleichnis von Unkraut und Weizen, und für alle Zeiten schreibt er den übereifrigen Inquisitoren und Sündenjägern ins Stammbuch: „Ihr reißt den Weizen mit dem Unkraut aus!" (Mt 13,24–30).
Zweifellos hat er damit nicht gemeint, daß die Erfüllung des apostolischen Amtes in einem permanenten Laissez-faire bestehen müsse. Aber sein Grundton hinsichtlich des Leitungs- und Lehrstils ist eindeutig. Die Frage ist nur, was diese Weisungen für die Kirche von heute praktisch bedeuten. Sie können natürlich mit einigen Floskeln und Titeln abgetan werden. Auch Ehrgeizige und Machthungrige bezeichnen sich gerne als Diener des Volkes. Es entspricht aber sicher dem Willen Jesu, daß dieses sein Anliegen in der Kirche in konkreterer Weise sichtbar werde.

Wenn ich nun in die Gegenwart schwenke und das betrachte, was z.B. eine höchst seriöse Pädagogische Psychologie zum

Gebrauch von Autorität sagt, und dabei diese Erkenntnisse durchaus mit empirischen Fakten unterstreicht, dann ergibt sich eigentlich eine frappierende Nähe zu den Aussagen Jesu. Ich möchte als Beispiel hier die „Erziehungspsychologie" von *Reinhard* und *Annemarie Tausch* anführen, und zwar ab der 8., gänzlich neu gestalteten Auflage (Hogrefe, Göttingen 1977). In diesem erfreulich ganzheitlichen und wirklichkeitsnahen Entwurf wird über die „förderlichen Dimensionen" von Person zu Person gesprochen, von Zuwendung und Wärme, Rücksichtnahme und einfühlendem Verstehen, und vom Postulat der Echtheit der autoritätsausübenden Person. Und man warnt vor den „nur disziplinierenden, nur dirigierenden Maßnahmen", die im Endeffekt ineffizient bleiben und nie motivierend wirken.

Mit dem Blick auf alles – die Grundhaltungen und Weisungen Jesu, die fundierten Erkenntnisse moderner Anthropologie, die aufgebrochenen Gefährdungen in manchen Bereichen der Kirche, und der Gesamtentwicklung der menschlichen Gesellschaft und heutiger Leitbilder echter Autorität – möchte ich folgendes Desiderat aussprechen: *Der kirchliche Führungs- und Leitungsstil muß eine Akzentverschiebung vom autoritär-dirigierenden zum integrativ-motivierenden erfahren.*

Natürlich ist es nicht so, daß diese beiden Alternativen sich jeweils in reinster Form gegenüberstünden. Aber es gibt die Akzentuierungen. Und wenn die erste überwiegt, hat das für die Kirche schwerwiegende Folgen, die heute auch da und dort sichtbar werden. Die Versuchung zu diesem Stil ist in allen menschlichen Bereichen immer dann gegeben, wenn einer Autorität die Zügel sichtlich entgleiten, und wenn in bestimmten Kreisen die Ängste erwachen, daß alles wanke, und darum der Ruf nach dem „starken Mann" ertönt, – die große Chance machtbetonter Leitungsformen. Dabei sind diese Ängste zum Teil wohl berechtigt, zum Teil aber irrational: Der Angstgeprägte vermag nicht zu unterscheiden, was in Wirklichkeit auf dem Spiel steht oder kritisiert wird – ob es *wirklich* um die Substanz des Christlichen und des Heils geht, oder um sehr sekundäre, zum Teil nebensächliche Fragen.

Das Tragische besteht darin, daß der autoritär-dirigierende Stil auf die Dauer keine Lösung bringt. Er neigt zur Erstarrung, zur Dialogunfähigkeit, zum Ignorieren anderer Gewissensbedenken, zur Argumentationsschwäche, zur Polarisierung und Ausgrenzung und damit zur Verhinderung des Schöpferischen. Er reißt im Jäteifer immer wieder den Weizen aus – wie im biblischen Gleichnis. Die Unwirksamkeit des autoritär dirigierenden Stils ist für die Schule und Erziehung bei Tausch/Tausch eindrucksvoll dargestellt (S. 332 ff.). Im soziologischen Bereich könnte man auf ähnliche Erfahrungen hinweisen. Autoritär dirigierender Stil schafft keine Überzeugten, sondern Fanatisierte und Mitläufer. Wenn das hochstilisierte Über-Ich von der Weltbühne verschwindet, bricht die betreffende Ideologie allgemein zusammen und vermag sich nur noch in extremisch-pathologische Zirkel zu retten. Der Glaube kann aber in unserer pluralistischen Welt nur in tiefer Überzeugung und positiver Gestimmtheit des Herzens wachsen. Das vermag aber nur der integrativ-zuwendend-motivierende Lehr- und Führungsstil zu fördern.

Ich weiß, daß man sich mit dem Plädoyer für diesen Stil von verschiedenen Seiten den Vorwurf einhandelt, man würde damit das Glaubensgut dem Zeitgeist opfern, einer wilden „Demokratisierung" Tür und Tor öffnen und von der Botschaft Jesu nur das bringen, was den Ohren schmeichelt, damit man sich der Zustimmung von unten gewiß ist. Dazu kann man nur sagen, daß auch die kirchliche Autorität, die diesen Stil zu verwirklichen trachtet, Wächter des Glaubens bleiben muß. Und sie wird auch nicht darum herumkommen, klar zu reden, wenn wirklich eine tragende Glaubenswahrheit oder eine fundamental-ethisch-christliche Position in Gefahr ist. Aber sie wird diese Rolle nicht in der Art eines nervösen Wachtpostens spielen, der auf jedes sich ungewohnt bewegende Blatt im Gebüsch eines vielfältig-sprießenden Glaubenslebens mit der Maschinenpistole der Häretisierung und Ausgrenzung schießt.

„Eine kirchengeschichtlich fundierte Demut für Amtsträger"

Diese allzuraschen Feuerstöße haben in der Geschichte viel Unheil gebracht, weil man eben hinterher doch feststellen mußte, daß sich hinter dem bewegten Zweig keineswegs immer ein gefährliches Raubtier verbarg. Wenn man aber um den integrativen Leitungsstil bemüht ist und sich im autoritativen Wort um peinlichste Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem, Göttlichem und Menschlichem bemüht, dann hat man vielleicht doch mehr Chancen, von Ernstzunehmenden ernst genommen zu werden. Am Ärgernis des Kreuzes kommt auch der integrativ-motivierende Stil nicht vorbei.

Der Ausdruck „integrativ-motivierender Führungsstil" ist nicht die schönste Wortprägung. Aber ich hoffe ein wenig verständlich zu machen, was damit gemeint ist. Er setzt natürlich einige Grundhaltungen voraus, die seine Linie verdeutlichen. Eine Autorität könnte man als „integrativ" bezeichnen, wenn sie sich nicht auf dem einsamen Thron ihrer Sendung, sondern *in das Ganze eingewoben* weiß. In der Kirche heißt das, daß man sich immer wieder bewußt machen muß, in einem vielfältigen, umfassend-tröstlichen, bewahrenden und doch immer wieder zu neuen Ufern aufbrechenden Walten des Geistes zu stehen. Im Walten eines liebenden Heiligen Geistes, der sehr wohl dem Amtsträger eine unverwechselbare Rolle zuspricht und ihm dazu auch Beistand leistet, aber der gleichzeitig im Wachsen der Erkenntnis und des Glaubens keine Einbahnstraßen und Monopole kennt. Er weht, wo er will. Und auch der Nachfolger der Apostel muß vom Bewußtsein einer tiefen Angewiesenheit zu allen hin, die sich um die Sache Christi und die Erkenntnis der Wahrheit bemühen, durchdrungen sein. Mit anderen Worten: Dieser Führungsstil ist wesentlich damit verbunden, was die Communio-Lehre des Konzils zum Ausdruck bringt.

Wenn ich das Wort „motivierend" hinzugefügt habe, dann aus folgendem Grund: Wenn ich versuchen wollte, das Wort Jesu an Petrus: „Du aber stärke deine Brüder" (Lk 22,32), das ja sicher für alle Jünger galt, in die Sprache unserer Zeit zu übersetzen, dann würde man doch so formulieren können: „Du aber sollst für die anderen in der Kirche *positiv motivierend* wirken." Du sollst, um mit Tausch/Tausch zu sprechen, eine „fördernde Dimension" (S. 99 ff.) sein. Du sollst Freude und Mut verbreiten. Der autoritär-dirigierende Stil lähmt. Er entmutigt die eigenständigen, initiativen Menschen, und baut nur auf eines: Loyalität (das kostbare Wort „Gehorsam" möchte ich für das, was hier gemeint ist, nicht verwenden). In allen menschlichen Lernprozessen, den sportlichen, intellektuellen, ethischen und religiösen, ist die Motivation entscheidend. Darum gilt das Wort Jesu auch heute voll: „Du aber stärke deine Brüder..."

Noch ein Drittes scheint mir für die Verwirklichung des integrativ-motivierenden Stils wichtig zu sein. Und ich kann auch damit unmittelbar an das Wort Jesu anschließen. Jesus hat zum selbstbewußten Petrus das Wort vom Stärken der Brüder mit einem kleinen Zusatz gesagt: „Nach deiner Umkehr." Christus setzt also für die Ausübung dieses motivierenden Führungsstils ein Eingeständnis unseres Versagens voraus, sozusagen als Kondition. Effiziente Autoritätsausübung muß in einer gewissen Demut vorgenommen werden, dem nüchternen Eingeständnis menschlicher Defizite. So wie es für die Person eine Art lebensgeschichtlich begründeter Demut gibt, so müßte es für die Kirche und die in ihr wirkenden Amtsträger so etwas wie eine *kirchengeschichtlich fundierte Demut* geben.
Sie wächst aus der sachlichen Erkenntnis von Fehlleistungen kirchlicher Autorität im Laufe der Geschichte, und da die wunderbare Hilfe des Heiligen Geistes, die wir mit dem nicht ganz geschickten Wort „Unfehlbarkeit" bezeichnen, ja nur als seltene Notbremse zur Wahrung der geoffenbarten Botschaft aktualisiert wird, gibt es eben Bereiche in Lehre und Leitung, in denen Fehlleistungen wirksam werden können und wirksam wurden. Es gehört zum Gehabe des autoritär-dirigierenden Stils, dies nie zuzugeben, aus Angst um „Autoritätsverlust". Aber gerade deshalb erleidet heute kirchliches Amt bei so vielen denkenden, kritischen, suchenden und zweifelnden Menschen eine so große Autoritätseinbuße. Der Stil, den Jesus wollte, setzt das demütige Wissen um die durch die Geschichte erwiesenen Grenzen voraus. Und nach unserem heutigen Zeitgefühl erhöht ein gewisses Understatement sowieso die Glaubwürdigkeit einer Instanz.

Es gibt noch eine vierte Voraussetzung zum Gelingen eines integrativ-motivierenden Stils: *Die Grundatmosphäre des Vertrauens.* Der autoritär-dirigierende Stil lebt aus dem Mißtrauen und institutionalisiert es. Er ist von Natur aus bestrebt, alle Macht und Entscheidung an sich zu ziehen, und Kontrolle bis ins Letzte auszudehnen. Er muß daher jede Mitsprache von unterer Ebene her zurückdrängen, sogar dort, wo Recht und uralte kirchliche Tradition sie immer vorgesehen haben. Und mit diesem Allgegenwartsbestreben der Macht und der vorauseilenden Kontrolle schafft man schlußendlich doch nichts anderes als ein Überall-Schwinden der Verbundenheit, des Vertrauens und der Verantwortungsfreude. In jeder weltlichen Managementausbildung verweist man heute auf diese Bedeutung des Vertrauens.
Vertrauen hat grundsätzlich einen gewissen Vorschußcharakter, und der dienend-integrativ-motivierende Stil muß aus dem Willen zu diesem Vertrauensvorschuß leben, so wie Christus unendlich viel Vertrauen in die Seinen investierte, als er zu ihnen sagte: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde..." (Joh 15,15). (Wenn Christus dem autoritär-dirigierenden Stil gehuldigt hätte, wären seine Abschiedsreden nur endlose Verordnungen gewesen...) Es wird natürlich immer auch in der Kirche Dreinreden, Eingreifen und manchmal auch Durchgreifen brauchen, aber eben nur, wenn es offenkundig nötig wird – im Sinne jener Subsidiarität, die ja die Kirche selbst seit 100 Jahren als Grundpfeiler jeder gesunden menschlichen Gemeinschaft verkündet, und die sozusagen die institutionelle Seite dienender Machtausübung ist.

„Die Verwirklichung ist allemal noch eine Mühe für sich"

Der Glaube an den in der ganzen Kirche waltenden Geist, der Wille zur Stärkung der anderen, die kirchengeschichtlich fundierte Demut und der Mut zu einer Grundatmosphäre des Vertrauens – diese vier Haltungen scheinen mir wichtige Voraussetzungen zur Verwirklichung eines integrativ-motivierenden Stils zu sein.
Und wenn ich meine, daß diese Linie in der Kirche grundsätzlich richtig und zeitgemäß sei, dann tue ich das mit einer Erinnerung an *J. H. Newman.* Er hat einmal gesagt – und diese Feststellung hat für mich etwas äußerst Subtiles und Bescheidenes – daß der Mensch eine gewisse Sicherheit bei der Erkenntnis von Wahrheiten aus vielen konvergierenden Wahrscheinlichkeiten gewinnen könne. Wenn nun wie bei dem angesprochenen Problem alles in eine Richtung zielt – die Heilige Schrift, Worte und Beispiel Jesu, die Grundsätze, die große Heilige ihren Gemeinschaften gaben, die Weisheit der Völker, die gesicherten Erkenntnisse moderner Humanwissenschaften, der Psychologie, der Soziologie und der Pädagogik, die praktische Erfahrung im Alltag, das Beispiel akzeptierter und glaubwürdiger Vorgesetzter in allen Bereichen des menschlichen Lebens, – wenn das alles für den integrativ-motivierenden und nicht für den autoritär-dirigierenden Stil spricht, dann glaube ich, daß man sich in Richtung der Wahrheit und des Richtigen bewegt.
Die Verwirklichung selbst ist allemal noch eine Mühe für sich, und wird nie vollkommen sein. Denn die menschliche Schwäche jedes Amtsträgers bleibt ja bestehen. Und auch der beste Führungsstil wird die Schwierigkeit, heute zu glauben, und die Torheit des Kreuzes nicht aufheben. Aber er könnte viele unnötige Barrieren auf dem Weg zum Heil beiseiteräumen.

Bischof Reinhold Stecher

Ein zwiespältiges Erbe

Die europäische Gestalt des Christlichen und ihre Zukunft

Spätestens seit der Romantik gibt es als Reaktion auf den massiven gesellschaftlichen und kulturellen Wandel die Sehnsucht nach dem „christlichen Europa". Aber auch ohne nostalgischen Beigeschmack sind die christlichen Wurzeln und Prägungen Europas heute ein Thema. Der Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann skizziert im folgenden Beitrag Grundzüge der europäischen Gestalt christlicher Identität und zeigt gleichzeitig, welche Hypotheken sich für Kirche und Christentum der Gegenwart aus diesem Erbe ergeben. Der Text geht auf einen Vortrag bei einer gemeinsamen Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Evangelischen Akademie Bad Boll über die Evangelisierung Europas zurück.

Europa, die europäischen Völker haben in einem relativ raschen Prozeß in ihrer überwiegenden Mehrzahl die Botschaft des Evangeliums rezipiert und sind christlich geworden. Der christliche Glaube ist in den Prozeß ihrer geschichtlichen Identitätsbildung eingegangen. Sie haben begonnen, ihr Leben vom Evangelium her zu denken. Aber wie, in welcher Form, in welcher Ausprägung? Auf der anderen Seite gilt: Christlicher Glaube existiert nicht an sich. Er ist bezeugt in den maßgeblichen Zeugnissen der Schrift, aber er ist lebendig – mehr oder weniger lebendig –, er leuchtet auf oder wird verstellt und verzerrt in und durch die Menschen, die dem Glauben eine geschichtliche Gestalt, eine Gestalt von Identität geben.

Die Frage stellt sich allerdings, kann man hier von einem europäischen Typus sprechen? Gibt es gemeinsame Grundzüge angesichts des ungeheuer vielfältigen christlichen Glaubenslebens und geschichtlicher Entwicklungen der Völker und Kulturen in Europa? Ich meine in der Tat, daß sich einige Grundlinien aufweisen lassen, die sich in unterschiedlichen Ausprägungen durchhalten. Der christliche Glaube hat zur Herausbildung einer Gestalt christlicher Identität geführt, die charakteristisch für diesen Kontinent ist und die nicht einfach in die Zukunft hinein verlängert werden kann.

Symbiose von Religion und öffentlicher Ordnung

Die *Gemengelage religiöser Überzeugungen* zur Zeit des Eintrittes der christlichen Gemeinden in den römisch-mittelmeerischen Kulturraum ist bekannt. Der altgriechische Polytheismus und die älteren römischen Kulte sind weitgehend überlagert von orientalischen Mysterienkulten, vom Vordringen anderer östlicher Riten, wie etwa dem Mithraskult; die Volksreligiosität ist durch Astrologie, Magie, Traumdeutungen, Wunderheilungen gekennzeichnet. Die religiöse Verehrung des Imperiums in der Gestalt des Kaisers, eine Transformation asiatischer Herrscherkulte, gewinnt an Bedeutung. In gebildeten Schichten besteht ein gewisser Zug zum Monotheismus. Die rasche Ausbreitung christlichen Glaubens, die Durchdringung der Kultur, die damit einsetzt, führt im Grunde schnell zur Anerkennung des christlichen Glaubens nicht nur als religio licita, sondern wenig später als offizieller Staatsreligion. Dabei geht der Glaube im Osten wie im Westen eine höchst charakteristische Symbiose mit dem antiken Reichsgedanken ein. Das römische Imperium stellt *das* menschliche Reich, die menschliche Ordnungsgestalt schlechthin dar. Daneben gibt es im Grunde nur Randgestalten von anderen Herrschaften. Diese Art des Reichsgedankens aber wird jetzt verbunden mit der Kirche. So formuliert Gelasius I. in seinem Brief an Kaiser Anastasius von 494 ganz selbstverständlich: „Zwei sind es nämlich, von denen diese Welt vornehmlich regiert wird, die geheiligte Autorität der Bischöfe und die königliche Gewalt. Unter diesen wiegt die Last der Priester um so schwerer, als sie bei dem göttlichen Gericht auch für die Könige der Menschen selbst Rechenschaft ablegen werden."

Im folgenden präzisiert der Text ausdrücklich, daß es um das gesamte „genus humanum", das Menschengeschlecht geht. So wird hier zwar schärfer als im Osten üblich die doppelte Gewalt von Kaiser und Papst und damit eine grundsätzliche Differenz im öffentlichen Gemeinwesen angesagt, zugleich aber sind beide Größen aufs engste miteinander verkoppelt und der Glaube legitimiert zugleich die universale Reichs- und Herrschaftsidee.

Es sollte dabei nicht übersehen werden, daß sich das Christentum nicht einfach nur das alte Gewand des Romakultes überwirft. Es löst eine Reihe von kulturkritischen Prozessen aus, erinnert sei nur an die neue Konzeption der Arbeit durch das Mönchtum, die Transformation der Wertmaßstäbe in bezug auf die öffentliche Sittlichkeit etc. Die Christianisierung der germanischen Völkerschaften bedeutet, daß sie sich im Rahmen dieses römischen und christlichen Universalismus zu verstehen beginnen. Dies äußert sich ebenso in der karolingischen Idee der Übertragung des Reiches auf die Franken wie in den gemeinsamen Anstrengungen zur Abwehr der von Süden her vordringenden Araber. Die karolingische Liturgie mit ihrer Nachbildung der stadtrömischen Gebräuche in allen Klöstern und in den Pfalzkapellen zeigt, wie die Religion dem ganzen öffentlichen Leben seinen Prägestempel aufdrückt.

Die Ausbildung des Gedankens der „christianitas", welche ei-

ne Differenz von Reich Gottes und christlichem Imperium nahezu verschwinden läßt, beherrscht die Welt des Mittelalters. Die Missionierung im Norden wie die Slawenmission im Osten bedeuten in diesem Sinne immer auch die Aufrichtung einer – selbstverständlich unterschiedliche Intensitätsgrade zulassenden – gesellschaftlichen, ökonomischen, kulturellen Einheit. Die bemerkenswerteste Differenzierung in bezug auf die Missionierung findet dabei im Osten statt, wo Cyrill und Methodius die altslawische Kirchensprache, die cyrillische Schrift und die entsprechenden Formen der byzantinischen Liturgie ausbreiten.

Diese im Namen der Religion und aus Glaubensmotiven sich speisende Kommunikation der europäischen Völkerschaften wird wesentlich vermittelt durch die *Klöster* und *Bischöfe.* Die Missionierung Frankreichs und der deutschen Stämme wird von irisch-schottischen Klöstern aus vorbereitet und dann fortgesetzt durch Mönche aus den englischen Abteien. Diese Bewegungen setzen sich fort im Bereich der Slawenmission, wenn man an die Ausbreitung der Prämonstratenser- und Zisterzienser-Klöster denkt. Von seiten des Volkes entsprechen dem die großen Wallfahrten nach Santiago de Compostela, nach Trier. Die Kreuzzüge mit ihren Massenbeteiligungen unterschiedlicher Stämme und Völkerschaften wären ohne diese von der Religion her gegebenen Gemeinsamkeiten ebensowenig denkbar wie die auf diesem Boden aufbauenden Ausbreitungen der Bettelorden, die ganz selbstverständlich länderübergreifend sind und mannigfache Kommunikationen mit sich bringen. Daß sich der europäische Adel vernetzt, ist selbstverständlich. Man wußte sich in einem Glauben geeint und von dorther zusammengehörig. Nichts belegt dies vielleicht deutlicher, als daß man den wachsenden Entfremdungsprozeß zwischen Ost und West, zwischen Rom und Konstantinopel wechselseitig nur in Form von religiösen Differenzen, nämlich durch Häresie und Schisma verstehen und begründen kann.
Man wird schließlich feststellen müssen, daß es diese religiös gegründete und motivierte öffentliche Verbundenheit der west- und mitteleuropäischen Völkerstämme und Herrschaften ist, die den Raum bildet, in dem sich die Wissenschaft, die sich im Universitätswesen artikuliert, innereuropäisch ausbreiten kann, von Paris, Oxford und Salamanca bis nach Neapel/Messina, Wien, Prag und Krakau. Umgekehrt ist deutlich sichtbar, daß die Grenze zwischen dem lateinischen Liturgiebereich und dem griechisch-slawischen Liturgiebereich auch eine gewisse Hemmschwelle kultureller Kommunikation bedeutet.

Die Herausbildung des Europa der Neuzeit ist schließlich aufs engste mit den Ereignissen von *Reformation* und *Gegenreformation* verbunden. Wenngleich Luther auf das Evangelium zurückgreift, um sich gegen die Tradition zu wenden, so bleibt doch auch bei ihm die grundsätzliche Symbiose von Religion und öffentlicher Ordnung erhalten, wenngleich er zwischen den zwei Reichen unterscheidet. Ebenso bleibt die Religion und die von ihr her legitimierte öffentliche Ordnung der Raum, in der sich die durch Renaissance und Humanismus erneuernden Wissenschaften entfalten können. Analoges gilt für die katholische Konzeption der Gegenreformation: Kirche und Staaten sind zwar auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt, beide aber repräsentieren den Typus einer „societas perfecta", die sich in dem weit dehnenden Feld der „res mixtae" ebenso an den Prinzipien des Glaubens wie an der sich herausbildenden Staatsräson orientieren.
Nur von der unveränderten Fortgeltung dieses Grundmusters, daß sich nämlich die Identität der Kultur und der öffentlichen Ordnung vom christlichen Glauben her ergibt und daß mit der christlichen Religion *die* Offenbarungsreligion, die wahre Religion vorliegt, ist die Entstehung der großen Kolonialreiche vom 16. Jahrhundert ab überhaupt verständlich. Es geht für die europäischen Völker, ob Spanier, Portugiesen, Holländer oder Engländer, gleich ob katholischen oder evangelischen Bekenntnisses, nie um das Zugehen auf fremde Völker oder fremde Kulturen, sondern um die Eröffnung und Vermittlung des wahren Glaubens und der wahrhaften Kultur an Völker, die barbarisch sind, denen der Weg zur wahrhaften Menschlichkeit des Menschen, zum Humanismus und zum Glauben erst eröffnet werden muß.

Philosophisches Denken als Grundzug christlicher Identität

Zwar vollzieht sich im modernen Europa vom 17. Jahrhundert ab ein gewisser Umschwung im Hinblick auf das Fundierungsverhältnis von Denken auf der einen Seite und Religion auf der anderen Seite. So weist Descartes die Theologen darauf hin, daß die Existenz Gottes und der Seele durch die Philosophie erwiesen werden und sich ihre Wissenschaft erst darauf aufbauen kann. Leibniz schreibt einen „Traité des principes de la nature et de la grace fondés en raison". Philosophen wie Kant und Hegel zeigen ihrerseits auf, wie die idealen Gehalte christlichen Glaubens in das philosophische Konzept neuzeitlicher Freiheit und neuzeitlicher Vernunft hineingehören.
Daß sich mit solcher Vorordnung des Philosophierens vor die Religion in mannigfachen Spielarten eine philosophische Religionskritik verbinden kann, liegt auf der Hand. Interessant ist nur, daß auch solche Kritik, wie etwa Feuerbachs „Wesen des Christentums" verdeutlicht, die religiösen Ideen in säkularisierter Form nochmals braucht, um das Wesen menschlicher Vernunft und des menschlichen Herzens, der menschlichen Innerlichkeit, angemessen fassen zu können.
Christliche Identität in Europa ist so zweifellos geprägt durch Symbiose des Glaubens und der Herrschaftsidee des römischen Reiches, die in den unterschiedlichsten Formen fortlebt in der Überzeugung von der schlechthinnigen Maßstäblichkeit der europäischen politischen Systeme. Ein zweiter Grundzug scheint für die Ausbildung christlicher Identität in Europa nicht weniger charakteristisch: die *Symbiose von Glauben und Wissenschaft,* die die europäische Tradition prägt. Wie die rö-

mische Konzeption des Reiches, so entsteht die Idee der Wissenschaft unabhängig vom jüdisch-biblischen und christlichen Glauben.
Vertieft man sich in die Schriften der Vorsokratiker, vergegenwärtigt man sich das bohrende Fragen des Sokrates, liest man einen der großen Dialoge Platons, dann verspürt man unmittelbar das weltgeschichtliche Ereignis, das sich im Aufbruch des Philosophierens darstellt: Nicht wie zuvor im Erzählen göttlicher Geschichten sind Leben und Geschick des Menschen zuhöchst erschlossen, vielmehr im Fragen und verantworteten Geben des Logos. Die mythische Daseinsverfassung ist aufgebrochen. Der Mensch beginnt, wenngleich zögernd, das Sein der Dinge und der Welt, das Gottsein der Götter und sein eigenes Dasein zu bedenken. Der philosophierende Mensch erwacht zur Freiheit, nach den Gründen von allem denkend zu forschen, die verschiedenen Sachverhalte auf sich selbst zu beziehen und ihre Zusammenhänge aufzudecken.

Philosophieren heißt in diesem Sinn wissenschaftlich denken und die beflügelnde Kraft ist das Nichtwissen, sind die immer wieder auftauchenden Aporien innerhalb jener Selbstverständlichkeiten, in denen der Mensch sich ständig bewegt. Philosophieren, wissenschaftliches Denken hebt an mit dem Ernstnehmen der Unwissenheit und dem brennenden Durst und Verlangen nach der begründeten Wahrheit.
Es ist faszinierend zu sehen, wie diese Idee der Wissenschaft in einem raschen Lauf nicht nur die verschiedenen Dimensionen der antiken Lebenswelt einholt, sondern ihre Menschen und Verhältnisse prägende Kraft an den germanischen Völkerschaften erweist, die – diesem Denken völlig fremd – in den antiken Kulturraum einbrechen. Die Übernahme des christlichen Glaubens und das Hineinwachsen in die Wissenschaft bilden *einen, unlöslichen* Vorgang. Die Schreibstuben und Schulen der Klöster vermitteln beides, Grammatik, Logik, Dialektik und Evangelium. Es mutet geradezu wie ein Wunder an, wie nach relativ kurzer Inkubationszeit bereits unter den karolingischen Gelehrten ein Denker wie Johannes Scotus Eriugena zu finden ist, der fußend auf dem Werk Maximus des Bekenners eine eigenständige, denkerische Kraft entfaltet, vor der man nur staunend stehen kann. Die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter in Paris und den schnell sich ausbreitenden Universitäten ist wie der Ausdruck eines gleichsam aufgestauten, gesteigerten Wissensdurstes dieser jetzt wahrhaft in Europa integrierten germanischen Völkerschaften.

Einer der bezeichnendsten Vorgänge für die tiefgehende Prägung der geistigen Eliten Europas durch die Idee von Philosophie und Wissenschaft ist m. E. die rasche Ausbreitung des Scotismus und Nominalismus im Spätmittelalter. Es ist eine der radikalsten Vernunftkritiken, vorgetragen im Gewande der Theologie, durchgeführt mit dem Vernunftprinzip des Widerspruchs als einzigem Kriterium für die Selbstvergewisserung des Denkens. Und die Antwort auf diese Kritik? Descartes greift diese alle bisherigen Ordnungsgestalten und Selbstverständlichkeiten in Frage stellenden Position im methodischen Zweifel auf, um daraus zu einer Neuvermessung der gesamten Wirklichkeit zu kommen. Während im Islam die im Ausgang des Hochmittelalters einsetzende religiöse Vernunftkritik der aufgeblühten Bildung und Kultur die gleichfalls rezipierte griechische Philosophie herausbricht, wird in Europa durch die Kritik ein solches Potential an wissenschaftlichen Neuansätzen freigesetzt, daß in einem nur wenige Jahrhunderte in Anspruch nehmenden Prozeß die weite Teile des Lebens immer noch beherrschenden traditionellen Lebensformen zugunsten der Moderne völlig umgebrochen werden. Wissenschaft wird in Europa zu dem Medium und Instrument menschlicher, neuzeitlicher Daseinsorientierung und technischer Gestaltung der Welt. Dabei sorgt die immer wieder neu aufbrechende, methodisch kontrollierte Kritik ständig für die Korrektur von Einseitigkeiten, für Innovationen und Fortentwicklung.

Setzt die neuzeitliche Wissenschaft Europas sich – aufgrund der Autonomie der Vernunft – dem Glauben und der Theologie vor und voraus, so ist sie innerlich so stark von den Grundzügen des Glaubens geprägt, daß sich für Leibniz wie für Kant, für Hegel wie für Schelling die Vernunftordnung der Wirklichkeit nur in den vom Glauben geprägten Grundbegriffen wie dem Ideal des Reiches Gottes, dem Geist zusammenschließt. Umgekehrt ist die Bewährung des Glaubens undenkbar ohne die theologische Einholung auch dieses modernen philosophischen Denkens. Wissenschaftlichkeit, philosophisches Denken bilden einen Grundzug christlicher Identität. Auftauchende Fragen in der Auslegung des Glaubens werden grundsätzlich theologisch, nach wissenschaftlich-rationalen Kriterien zu klären unternommen. Die Frage nach der Rationalität des Glaubens gehört zur Entfaltung des Glaubens selbst. Damit gehört zur christlichen Identität in Europa das Bewußtsein, daß man in der eigenen Kultur den Fundus der Wissenschaft besitzt und damit zugleich auch den Quell und Hort technischer Machtentfaltung.

Der nahezu geschichtslose Anstaltscharakter von Kirche

Die angedeuteten Grundzüge in der Gestalt christlicher Identität haben zweifellos zu staunenswerten, glanzvollen Ergebnissen geführt. Sie haben aber auch tiefe Wunden geschlagen, sie haben zu *Rissen* geführt, zu Rissen im kirchlichen Leben, im Miteinanderleben der Völker innerhalb und außerhalb Europas.
Als erstes Moment ist hier der entgeschichtlichte bzw. nahezu geschichtslose *Anstaltscharakter von Kirche* zu nennen, der ihr gleichsam als Erblast aus der nicht bedachten Reichsidee zugewachsen ist. Die Ausformungen im Verlauf der Geschichte interessieren hier weniger als die immer noch gültigen gegenwartsbestimmenden Auswirkungen. Es ist auch heute in der Ekklesiologie nicht üblich, nach der Differenz von geschichtli-

cher Gestalt und Wesen der Kirche zu fragen. Konkret zeigt sich dies darin, daß die Grundprinzipien christlicher Gesellschaftslehre nicht auf die Strukturen der Kirche angewandt werden. Es gibt keine Veröffentlichungen im Bereich der Ekklesiologie, die dies täten. Ebensowenig wird nach der Leistungsfähigkeit oder möglichen schädlichen Auswirkungen von Herrschafts- und Leitungsstrukturen in der Kirche gefragt. Die bedeutenden Ergebnisse der modernen Konflikttheorien, die von überall vorfindlichen Interessensgegensätzen und der Frage nach einer produktiven Vermittlung solcher Gegensätze ausgehen, haben weder in die Ekklesiologien noch in die Kanonistik Eingang gefunden. Im Bereich der öffentlichen Ordnung haben solche Überlegungen zu den modernen Theorien der *Gewaltenteilung* geführt, zu der Ausbildung von Institutionen, um dem immer möglichen Amtsmißbrauch entgegenzusteuern.

Wenn solche grundlegenden Überlegungen sowohl in der Ekklesiologie wie in der Kanonistik ausfallen, dann ist dies im Grunde nur zu verstehen, wenn man – in der Tradition des römischen Reichsgedankens – die konkrete Gestalt der Kirche für die von Gott schlechthin legitimierte hält. Es dürfte mit dieser, von der europäischen, christlichen Identität geprägten Sicht der Kirche zusammenhängen, daß auch heute noch in massiver Weise europäische Muster kirchlichen Lebens und Handelns auf die anderen Kontinente übertragen werden. Das Faktum, daß zahlreiche Diözesen Afrikas und Asiens, obwohl sie selbständige Bistümer sind, der römischen Missionskongregation weiterhin unterstehen, ist lediglich ein Indiz. Wenn für die Pastoralsynode der lateinamerikanischen Kirche in Santo Domingo 1992 nur gut die Hälfte der stimmberechtigten Mitglieder von den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen gewählt wurden, wenn die für 1994 geplante afrikanische Synode weitgehend in Rom vorbereitet wurde, so manifestiert sich in diesen Fakten der fortgehende Eurozentrismus.

Die Wandlung des modernen Staatswesens nicht hinreichend reflektiert

Was diese Eingrenzung der Kirche auf eine geschichtsenthobene Anstalt in bezug auf das Suchen nach Einheit in der Ökumene bedeutet, wird etwa an den Auseinandersetzungen um Bedeutung und Tragweite des Primats des römischen Papstes deutlich. Daß der Petrusdienst an der Einheit der Kir-

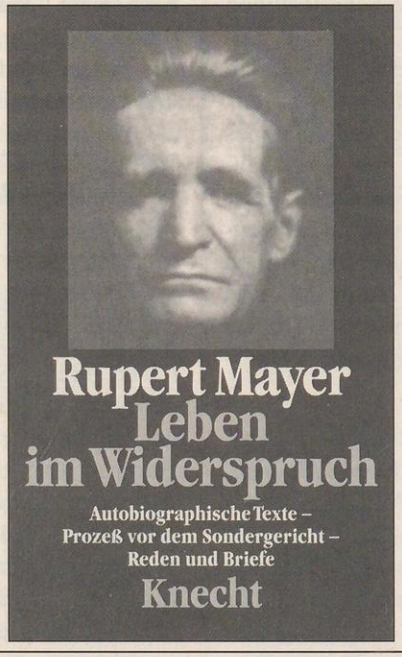
Macht des Wortes

KNECHT

Ihr Buchhändler hat's – schauen Sie mal rein!

Feinleinen DM 48,–

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt



(ISBN 3-7820-0626-7)

In Texten und persönlichen Dokumenten, die ihn überlebten, kommt Rupert Mayer in dieser Edition selbst zu Wort: als Seelsorger, als Redner, als Angeklagter, als Autobiograph.

Herausgegeben von Roman Bleistein

che von einem so herausragenden Vertreter des römischen Vorranges wie Leo dem Großen nicht einfach als Jurisdiktionsprimat verstanden und vollzogen wurde, kommt in der Stellungnahme der Glaubenskongregation zum römisch-katholisch/anglikanischen Konsenspapier (vgl. HK, Januar 1992, 5) gar nicht in den Blick.

Diese Gravamina in der Kirche hängen aufs engste damit zusammen, daß die Kirche die Wandlung des modernen Staatswesens und die Bedeutung, die damit der Gesellschaft zukommt, für sich und ihre Stellung in der Öffentlichkeit noch gar nicht hinreichend reflektiert hat. Anders als das antike und mittelalterliche Reich, anders auch als die frühneuzeitlichen Staaten, ist der moderne demokratische Rechtsstaat keine „societas perfecta" mehr. Er repräsentiert nicht in sich die Gesellschaft als solche. Er hat sich vielmehr – aufgrund seiner ungeheuren politischen Entscheidungsmacht – zurückgenommen und setzt sich die Menschenrechte als Fundament und damit die tragenden Wertordnungen voraus. Mit der Meinungs- und Bekenntnisfreiheit macht er sich selbst abhängig vom Konsens der Gesellschaft, den er selbst nicht bewerkstelligen kann. Damit ist Kirche nicht nur bezogen auf den Staat, wie in der ganzen Tradition. Sie muß darüber hinaus vielmehr zur aktiven gesellschaftlichen Kraft werden, wenn anders sie das Evangelium in dieser Zeit angemessen verkündigen will. Dies aber setzt einen gewandelten Führungsstil in der Kirche voraus, der wesentlich in einer Animation des christlichen Volkes zu eigenständigen Aktivitäten besteht und erst auf diesem Weg auch öffentliche Autorität ausübt.

Die Verwindung dieser Gestalt von Kirche ist ein schmerzhafter Prozeß. Es ist ein Vorgang, der eine innere und äußere Seite hat. Eine innere Seite: Jene Offenheit, um die es in der Kirche geht und die durch ideologische Einseitigkeiten nicht zugestellt werden darf, ist die unbegreifliche Größe Gottes selbst, der sich erniedrigt hat bis zum Tod am Kreuz. Überwinden kann die Kirche ihre eigene Äternisierung nur dadurch, daß sie sich vom lebendigen Gott in den Nöten der Menschen treffen läßt. Als äußere, sekundäre Seite gehören dazu die mühselige theologische Reflexionsarbeit und jener schmerzhafte konfliktreiche Prozeß, in dem neue, institutionelle Strukturen herausgebildet werden.

Über die Spannungseinheit von Glaube und Wissenschaft hinauswachen

Die andere Relation, nämlich jene von Glauben und Wissenschaft, Theologie und Philosophie, welche die christliche Identität in Europa in den zurückliegenden Jahrhunderten geprägt hat, war immer ein spannungsvolles Verhältnis. Dieser Jakobskampf hat die Frage nach der Wahrheit wach und lebendig gehalten. Die enge Bindung hat – vor allem in den zurückliegenden Jahrhunderten der Aufklärung – dazu geführt, daß Glaube und Theologie sehr stark theoriefixiert waren und auf die Verteidigung religiöser Welt- und Menschenbilder bedacht waren, denen sich die emanzipatorisch gesinnte Wissenschaft entgegenzustemmen suchte. In diesem Spannungsfeld bewegen sich Kirche und Theologie immer noch weitgehend.

Nun hat sich aber gerade in der Wissenschaft selbst und in bezug auf ihre Stellung in der heutigen Gesellschaft ein *massiver Wandel* vollzogen. Zwar ist die heutige Menschheitsgesellschaft eher noch abhängiger von der Wissenschaft und ihrer Arbeit als die Menschheit vor hundert oder zweihundert Jahren. Die deutlich manifesten ökologischen Grenzen des Wachstums, die steigende Kopfzahl der Weltbevölkerung, die gewandelten Bedürfnisse können nur durch wissenschaftlich-technische Entwicklungen einigermaßen in der Balance gehalten werden. Zugleich aber gilt, daß die für Wissenschaft geltenden Rechtfertigungsgründe in ihrer gesellschaftlichen Geltung erheblich abgesunken sind. Die theoretische Neugierde, das alles einbegreifende Fragen nach Wahrheit und Wirklichkeit ist sehr stark zurückgetreten gegenüber konkreteren Relevanzgesichtspunkten für die Forschung. Verbunden damit hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß wissenschaftliche Forschung die lebensweltlichen Probleme weder adäquat in den Blick bekommt noch sie eigentlich lösen kann. Wissenschaft besitzt einen solchen Grad von Spezialisierung, sie vermittelt so aspekthafte Erkenntnisse, daß sie als solche für die lebensweltlichen Probleme und Fragen nicht relevant sind.

Mit dieser Fragmentarisierung und Funktionalisierung des wissenschaftlichen Welt- und Menschenbildes aber scheinen wesentliche Einsichten und Gewinne verloren zu gehen, die den Menschen durch das Ringen von Wissenschaft und Glaube im Verlauf der Aufklärung zuteil geworden sind: etwa die moderne Sicht von Freiheit, Recht, Menschenwürde.

Wenn Johannes Paul II. in seiner Kölner Ansprache an die Wissenschaftler von 1980 davon spricht, daß Kirche und Wissenschaft heute zusammenstehen und die Wissenschaft ihre Freiheit nicht mehr gegen die Kirche zu verteidigen brauche, vielmehr die Kirche gerade für die Freiheit der Wissenschaft eintrete, so charakterisiert dies eine gewandelte Situation. Diese Situation ist ihrerseits geprägt durch eine neue Problematik: Die brennende Frage nach der Gestaltung der Lebenswelt durch den einzelnen ebenso wie durch die Gruppen, die Völker und Nationen. Es ist eine Frage, die weder in der Wissenschaft noch in der Theologie oder in der pastoralen Arbeit der Kirche bislang hinlänglich gesehen worden ist. Die Theologie hat zu ihren Gesprächspartnern weitgehend die Wissenschaften mit ihrem überlieferten Theorieverständnis. Die kirchlichen Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit beziehen sich noch weitgehend auf weltbildliche Fragen, wie es zuletzt in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus in den ehemaligen Ostblockländern durchaus sinnvoll war.

Jene Dimensionen der Wirklichkeit aber, die Immanuel Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" analysiert – in der es um das lebensweltliche Verhalten und Gestalten geht –, ist noch kaum in den Blick gekommen. Kant charakterisiert die Urteilskraft als ein Talent, welches nicht belehrt, sondern geübt sein will und zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Er-

kenntnis und Begehrungsvermögen, zwischen Vernunft und Natur, vermittelt. Christliche Identität in Europa heute muß über die Spannungseinheit von Glauben und – fast exklusiv theoretisch ausgelegte – Wissenschaft hinauswachsen, wenn anders der Glaube in der heutigen Zeit glaubwürdig bezeugt werden soll. Man kann im Unterschied zur theoretischen und ethischen Dimension der Wirklichkeit von dieser Dimension als der poietischen sprechen, welche die theoretische und ethische vermitteln muß.

Warum besitzt diese Dimension solche Bedeutung? Weil die moderne Gesellschaft als Mediengesellschaft in der Gefahr steht, menschliches Selbstsein, Authentizität, Freiheit und Verantwortlichkeit, Erfahrung der Brüche in der Wirklichkeit gegen das Linsengericht eines vordergründigen, einer Nebelwand gleichenden Bilder- und Redekontinuums einzutauschen, so daß der Mensch weder dem anderen, noch sich selbst begegnet. Solche Begegnung nimmt ihren Ausgang jeweils von Unterbrechungen, Leiden, Grenzerfahrungen, Unverständnissen, die an- und aufgenommen werden, weil es Gott ist, der den Menschen zum Menschen und sich selbst führt.

Heutige Selbstgestaltung der Kirche entsprechend ihrem Wesen, wie sie oben angemahnt wurde, steht somit in einer unmittelbaren Korrelation zu der hier im Blick auf die Relation Glauben und Wissen aufgewiesene Problematik. Wenn Johannes XXIII. bei der Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils von einem „aggiornamento" der Kirche sprach, dann hat er wohl instinktiv diese Herausforderung der Kirche erspürt, die sich ihr heute stellt und die sie heißt, von einer Umkehr zu Gott her über ihre bisher gewordene europäische Identität hinauszuwachsen.

Mit dieser, von der europäischen christlichen Identität geprägten Sicht der Kirche ist unmittelbar der schon erwähnte kirchliche und allgemeine *Eurozentrismus* verknüpft. Der ganz selbstverständlich praktizierte kirchliche Eurozentrismus zeigt sich nicht nur in der Übertragung europäischer Muster kirchlichen Lebens, Handelns auf andere Kontinente. Ein Beispiel für den allgemeinen Eurozentrismus bildet die Enzyklika, die Leo XIII. zum 400. Gedächtnisjahr der Landung des Kolumbus in der Neuen Welt veröffentlicht. Es spricht hier derselbe, den ursprünglichen Impuls des Christentums verkürzende Geist wie aus den Dokumenten der Kongoakte. Daß der Geist der Wissenschaft, der an den europäischen Pflanzstätten wissenschaftlicher Ausbildung herrschte, diese über Jahrhunderte herrschenden Barrieren nicht wirksam durchbrochen hat, bestätigt sich in den zahlreichen Ausführungen europäischer Geistesleuchten zu anderen Völkern und Kulturen; ich erinnere hier lediglich an Hegels Ausführungen in seiner Philosophie der Geschichte und den Vorlesungen zur Religionsphilosophie.

Das Feststellen einer solchen Ideologie bedeutet nicht, daß jene zahlreichen Männer und Frauen übersehen werden sollten, die sich in unterschiedlichen Formen gegen jene ideologischen Engführungen in Kirche und Gesellschaft gestemmt haben. Ich nenne einige wenige, die für viele stehen: Franz von Assisi etwa, der aufgrund seiner Sensibilität für das Zeugnis des Evangeliums mit dem Sultan sprach. Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues, die einen wissenschaftlichen Dialog mit dem Islam führen wollten. Ich erinnere an De Nobili, den führenden Jesuitenmissionar in der Anfangszeit in Indien und Ricci, der zu einem der höchsten Mandarine am chinesischen Hof avancierte. Sie stehen für zahlreiche andere Männer und Frauen, die die Botschaft Jesu Christi anderen Menschen bringen wollten, um Christi und dieser Menschen willen und ihnen selbst mit ihrer Kultur nahe kommen wollten. Bartolomé de las Casas ist im Zusammenhang des 500-Jahr-Gedenkens der Entdeckung Lateinamerikas zu Recht häufig genannt worden.

Dieser Ideologie des Eurozentrismus in der Außenbeziehung korrespondiert unmittelbar die Ghettoisierung der europäischen Juden als einer Gruppe, die dieser faktischen – wenn auch nicht grundsätzlich theoretischen – Identifikation von Religion und öffentlichem Gemeinwesen widersprach. Das Ghetto war gleichsam die Außengrenze Europas im Inneren der christlichen Städte Europas.

Zu wenig Einübung in die Praxis des christlichen Lebens

Eine dem Eurozentrismus korrespondierende Ideologie scheinen mir die charakteristisch-europäischen *Sakralisierungen von Herrschaft und Macht* zu sein. Ich meine damit nicht die zum religiösen Weltbild gehörige Letztbindung öffentlicher Autorität und Gewalt an Gott, wie es etwa im 13. Kapitel des Römerbriefes ausgesprochen ist. Augustinus hat in „De civitate Dei" gezeigt, wie auf dieser Basis ein durchaus differenziertes, menschliche Herrschaft in ihrer Notwendigkeit und Anfechtbarkeit, ihrer Unentbehrlichkeit und auch in ihrem Machtmißbrauch diagnostizierendes Bild entworfen werden kann. Schaut man hingegen in die faktische Entwicklung in Ost und West, so stößt man auf eine Sakralisierung der Kaiser und Herrscher, die diesem Grundbuch abendländischer Theologie radikal widerspricht. Die Kaiserideologie des Ostens trägt vom 6. Jahrhundert ab deutlich sichtbar die Züge der Christologie. Die heilsgeschichtliche Stellung, die sich Karl der Große zumißt, – deutlich ablesbar an seinem Thron zwischen Himmel und Erde, über dem Altar und dem Bischof unten inmitten des Volkes im Aachener Dom – gibt der östlichen Kaiserideologie nicht viel nach. Das Recht der Landesfürsten, die Religion ihrer Landeskinder zu bestimmen, allerdings verknüpft mit der Erlaubnis zur Auswanderung bei Dissens, im Frieden von Münster und Osnabrück, entspricht dieser Tradition ebenso wie die säkulare Form von Sakralisierung der Herrschaft im absolutistischen Herrschertum der Neuzeit. Die sakralisierende, ideologische Überhöhung aber ist in bezug auf das kirchliche Amtsverständnis nicht weniger auffällig. Man braucht zur Aufdeckung der Diskrepanz zwi-

schen der faktisch gegebenen Situation und einem stärker vom Evangelium her inspirierten Amtsverständnis unideologischer Art lediglich die großen Ordensregeln und ihre Ausführungen über die Vorsteher zu konsultieren. Nicht vergessen werden sollten in diesem Kontext aber auch große Gestalten aus Papst- und Bischofsgeschichte, die sich den gängigen kirchlichen Klischees nicht anpaßten. Die Frage, wie eine in zahlreichen rechtlichen und institutionellen Formen abgesicherte Amtsideologie abgebaut werden kann, ist zweifellos eine der am schwierigsten abzuarbeitenden Hypotheken der gegenwärtigen katholischen Kirche.

Aus der Symbiose des Glaubens mit der Wissenschaft sind – trotz zahlreicher guter Früchte – auch eine Reihe tiefer Wunden entstanden. Gravierender als zeitweilige theologische Verwilderungen und ihre Auswirkungen auf das Leben der Kirche, wie im Nominalismus, ist wohl jene geistesgeschichtliche Wende in der Moderne, in der der philosophische Gottesbegriff – und damit der apodiktisch bewiesene Gott – zum Fundament der Theologie wird. Der philosophische Gottesbeweis wird von der Glaubenswissenschaft, der Theologie als notwendiges Fundament akzeptiert und damit werden jene geschichtliche Voraussetzungen geschaffen, auf denen sich der europäische Atheismus erheben kann. *Michel Buckley* hat in einer glänzenden Untersuchung zu den Wurzeln des europäischen Atheismus aufgezeigt, wie durch die Theologie, die die Zugangsmöglichkeit zum Glauben an Gott zu einer Frage der Theoriebildung macht, ein fundamentaler Wandel im Gottesbild und im Verhalten zu Gott am Beginn der Moderne sanktioniert wird, der die gegenwärtige intellektuelle Situation immer noch prägt.

Aufs ganze gesehen, ist in der Kirche ein Typus von christlicher Identität ausgebildet worden, der eine erhebliche Theorielastigkeit aufweist. Die Einübung in die *Praxis christlichen Glaubens* trat vielfach dahinter ungebührlich zurück. Die Praxis der Unterscheidung der Geister, wie Ignatius sie in seinen Exerzitien einübt und beschreibt, blieb der Theologie und der breiten Glaubensverkündigung immer ebenso fremd wie die geistlichen Einweisungen eines Franz von Sales.

Ein zweites Moment möchte ich in diesem Zusammenhang noch nennen; es hängt aufs engste mit der Symbiose des Reichsgedankens und des Wissenschaftsideals mit dem Glauben zusammen: Die Theologie hat eigentlich bis in die Gegenwart hinein die Praxis des Lebens der Völker und das Kollektivverhalten der kirchlichen Gemeinschaften, der Kirchen und der Kirche im Glauben nicht thematisiert, analysiert und entsprechende christliche Verhaltensmuster entworfen. Zwar gibt es die naturrechtlichen Ansätze für die Entfaltung der Grundprinzipien des Völkerrechtes in der spanischen Barockscholastik, aber darüber hinaus ist man nicht vorgedrungen. Es scheint mir von daher nicht zufällig, wenn die modernen Ansätze zur Institutionenethik, die Ansätze zu Reflexionen der gesellschaftlichen Praxis und Gestaltung dieser Praxis kirchlich gesehen „von außen" kommen. *Peter Hünermann*

Lebenswichtige Selbstvergewisserung

Ringen um jüdische Identität in der Moderne

Was macht die Identität des heutigen Judentums aus? Welche Rolle spielen dabei das Erbe von Aufklärung und Emanzipation einerseits, der Zionismus und der durch ihn entstandene Staat Israel andererseits? Was bedeutet Holocaust für jüdische Identität nach Auschwitz? Walter Strolz stellt zwei Veröffentlichungen aus dem amerikanischen Judentum vor, die das Spannungsfeld ausloten, in dem Juden heute leben und über ihren Glauben nachdenken. Diese jüdische Selbstbesinnung bedeutet nicht zuletzt eine Herausforderung für die Christen und ihre Kirchen.

„Zu den Schauspielen, auf welche uns das nächste Jahrhunderts einladet, gehört die Entscheidung in Schicksale der europäischen Juden." (Friedrich Nietzsche, Morgenröte, Aphorismus 205).

Nur mit Schaudern sei nach Auschwitz, der schlimmsten Katastrophe des europäischen Judentums, dieses hellsichtige Wort Nietzsches „Vom Volke Israel" aufgenommen. Was dieser Satz, mit dem der Aphorismus aus dem Jahre 1881 einsetzt, ankündigt, ist durch die weltpolitische Entwicklung im 20. Jahrhundert zur Frage nach der jüdischen Identität in der modernen Welt geworden, zur Frage nach der Weiterexistenz des Judentums in seiner dezimierten Verfassung innerhalb fortwirkender messianischer Hoffnungskraft. Zwei Stimmen aus dem amerikanischen Exiljudentum lassen aufhorchen, wenn diese lebenswichtige Selbstvergewisserung, die Selbstbestimmung des Judeseins im großen Spannungsfeld, das durch Aufklärung, Emanzipation, Zionismus, Staat Israel gebildet wird, zur Sprache kommen soll.

Michael A. Meyer aus Berlin stammend, der Verfasser des Buches „Jüdische Identität in der Moderne" (Aus dem Amerikanischen von Anne Ruth Frank-Strauß, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1992) lehrt jüdische Geschichte der Neuzeit am Hebrew Union College in Cincinnati. *Leonard H. Ehrlich,* gebürtiger Wiener, war bis zu seiner Emeritierung als Philosophieprofessor an der University of Massachusetts tätig, wo er auch das Department für Jüdische Studien leitete. Sein Buch „Fraglichkeit der jüdischen Existenz – Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden (Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1993) gilt ebenfalls jüdischer Identitätsfindung. Wie ist sie verantwortungsbewußt und handlungsfähig ins Werk zu setzen? Welche Sinnelemente konstituieren auch nach dem Holocaust spezifisch jüdisches Existenzbewußtsein in der *säkularisierten* Welt, die sich über die Voraussetzungen dieser Weltlichkeit, ihre philosophischen Leitprinzipien und problematischen Ablösungsprozesse von früher gültigen und anerkannten Werten noch keineswegs im klaren ist?

Aufklärung – Antisemitismus – Zionismus

Wenn die gegenwärtige Geisteslage, jedenfalls in der westlichen Welt, einerseits durch einen unterscheidungslosen religiösen Pluralismus und anderseits durch fundamentalistische Behauptungsstrategien ohne geschichtlichen Weitblick mitbestimmt wird, und wenn das Christentum in seinem Verhältnis zum Judentum gemäß der Schrift von der Kraft der Wurzel (Röm 11,18; Joh 4,22) zehrt, dann könnte es für eine *christliche* Selbstbesinnung höchst lehrreich sein, wahrzunehmen, was heute unabdingbar zu jüdischer Identitätsbestimmung gehört und daß die tiefreichende Erschütterung der Glaubenstradition im Feuer geschichtlicher Krisen zu ihrer schöpferischen Verwandlung und nicht zu ihrem Verlust führen könnte.

Das Buch von M. A. Meyer, durch klare Konturen bestimmt und für einen breiten Leserkreis angelegt, behandelt die Frage nach der jüdischen Identität in der Moderne unter vier Gesichtspunkten: Aufklärung – Antisemitismus – Zion – deutsches Judentum. Der Verfasser sieht in diesen Bewegungen die jeweils geschichtlich bedingte jüdische Identitätsbildung vor sich gehen. In der *Aufklärung* manifestieren sich „die großen Verlockungen der Vernunft und der Universalität", ein Vorgang, der sich schon durch diese Formulierung so ausnimmt, als ob vor einer Gefahr gewarnt werden müßte.
Meyer gibt zunächst mit Recht zu bedenken, daß mit dem biblisch-prophetischen Erbe die Menschheitsperspektive immer gegeben war, durch Verfolgung und gesellschaftliche Ausschließung der Juden aber dieser Universalismus zurückgedrängt wurde. Schlägt er bei jüdischen Aufklärern wie Baruch Spinoza und Moses Mendelssohn wieder durch? Erkämpft sich in diesen Gestalten und ihren Schriften ein Teil des Judentums die Freiheit vom Gesetz, wird die synagogale Praxis in eine rationale, von universellen Vernunftprinzipien bestimmte Religion verwandelt? Haben jüdische Sozialisten wie Karl Marx, Rosa Luxemburg und Leo Trotzki ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk aufgekündigt und eine neue Identität im proletarischen Internationalismus gefunden? Wurde so das urjüdische Erbe – Messianismus und Bilderverbot – verraten oder nur transformiert, säkularisiert und in eine neue Form zielgerichteter Weltbejahung gegossen?

Auf diese Fragen gibt es keine eindeutige Antwort. Fest steht jedoch für den Verfasser, daß durch die Aufklärung jüdische Identität, die Sonderstellung des Judentums in der Weltgeschichte, seine *messianische* Sendung durch universelle Vernunftansprüche geschwächt wurde. Sie auf der Suche nach den Quellen der Überlieferung in den Trümmerstücken jüdischer Identität wiederzufinden, dafür sei die Dichtung Franz Kafkas ein großartiges Beispiel. Meyer aber irrt sich, wenn er dessen Welt „gottlos" nennt, und es ist Gershom Scholem, der den Sachverhalt mit dem paradoxen Satz trifft: „So gnadenlos wie hier (d. h. bei Kafka) hat das Licht der Offenbarung noch nie gebrannt." (Vgl. *K. E. Grözinger, St. Moses, H. D. Zimmermann* [Hrsg.], Franz Kafka und das Judentum, Bonn 1987).
Die zwiespältige Wirkung von Emanzipation und Assimilation im Judentum des 19. und 20. Jahrhunderts zeigt sich im Phänomen des *Antisemitismus.* Der Historiker weist nach, daß der Vernunftglaube der Aufklärung es nicht vermochte, antisemitische Ausfälle und Übergriffe, gesellschaftliche Ausgrenzung und Diskriminierung zu verhindern. Die deutschen Juden antworteten auf diese Entwicklung im Jahre 1893 durch die Gründung des „Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens." Das Solidaritätsgefühl erwachte wieder, jüdische Selbstbestimmung wurde gestärkt und Judesein in gewisser Weise unentrinnbar selbst dort, wo später, wie im Fall *Jean Améry,* nach Auschwitz keine jüdische Identität mehr möglich war.

Das Bewußtsein bewahrt, Volk der Erlösung zu sein

Zion hat nach der Darstellung Meyers *als messianisches Symbol* für die Rückkehr des Volkes Israel in das Land der Väter und als Leuchtfeuer für die Erlösung der ganzen Menschheit seine Wirksamkeit nicht verloren. Die Katastrophen der jüdischen Geschichte haben das im biblischen Boden der prophetischen Befreiungsbotschaft verwurzelte Bewußtsein, als Volk der Erlösung in einer *unerlösten* Welt zu leben, nicht ausgelöscht. Der zionistische Traum von *Theodor Herzl* sei in der Gründung des Staates Israel verwirklicht und damit ein neuer Angelpunkt für jüdische Identitätsbildung entstanden, so umkämpft und von scheinbar unüberwindlichen Gegensätzen durchzogen diese nahöstliche Heimatbasis des Judentums auch sei. „Und doch bleibt das Gefühl, ein Volk zu sein, stärker als jede andere Grundlage eines gemeinsamen Judentums.

Trotz aller Differenzen hat Zion seinen Einfluß als das stärkste Symbol der jüdischen Einheit und des gemeinsamen Schicksals bewahrt."

Im Schlußteil des Buches entwirft Meyer Perspektiven der Geschichte der deutschen Juden in der Moderne. Der erinnernde Blick fällt auf ein *Vermächtnis,* denn große Teile des deutschen Judentums sind dem Naziterror zum Opfer gefallen oder wurden ins Exil getrieben. Im 19. Jahrhundert waren es Abraham Geiger und Samson Raphael Hirsch, die das Reformjudentum begründeten, indem sie vor der historisch-kritischen Betrachtung der jüdischen Tradition im Unterschied zur Orthodoxie nicht zurückwichen, aber an der grundlegenden Bedeutung der prophetischen Schriften der Bibel festhielten. In der Philosophie von Hermann Cohen verband sich noch einmal der Geist der Aufklärung mit dem jüdischen Universalismus in der Werkgestalt einer „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums".
Der Verfasser macht wohl auf den maßgebenden Einfluß religiöser Denker deutscher Herkunft wie Martin Buber und Franz Rosenzweig auf heutige Juden und Christen aufmerksam, nennt aber nicht W. Benjamin, E. Cassirer, E. Bloch, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, K. Löwith, N. Elias, R. K. Popper. Was fehlte dem deutschen Geistesleben und insbesondere seiner philosophischen, gesellschaftlichen und theologischen Wirkungsgeschichte im 20. Jahrhundert ohne diese jüdischen Stimmen! Merkwürdig ist, wie Meyer bemerkt, daß der Staat Israel bisher keinen Denker vergleichbaren Ranges hervorgebracht habe. Ist der jüdische Messianismus vielleicht gerade durch seine geschichtliche Konkretisierung in der Staatsgründung in eine Krise geraten, weil dieser entscheidende Überlebensakt das ständige „Leben im Aufschub" (G. Scholem) des Erhofften, nämlich die Rückkehr nach Zion, beendet hat? Wenn es sich wirklich so verhielte, wäre immer noch zu bedenken, daß Israel als erwähltes Volk in vielen Ländern und Nationen der Welt lebt. Die jüdische Glaubensgemeinschaft geht im Staat Israel nicht auf.
(*A. Hertzberg,* Shalom Amerika! Die Geschichte der Juden in der neuen Welt, München 1992).

Die philosophischen Untersuchungen zur Fraglichkeit der jüdischen Existenz in der Moderne von Leonard H. Ehrlich gehen in ihrem Hauptteil auf Gastvorlesungen an der Gesamthochschule Kassel (1988) und an der Universität Mainz (1990) zurück. Mit Meyer trifft sich dieser Autor in der Beurteilung von Aufklärung und Emanzipation für die Selbstbestimmung des europäischen Judentums. Hermann Cohen zieht zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinem Spätwerk eine Bilanz des Judeseins in der Gefahrenzone der Säkularisierung jüdischer Glaubenssubstanz. Franz Rosenzweig versucht nach Ehrlich in kritischer Abhebung vom deutschen Idealismus eine Philosophie der Zeit im Spannungsfeld von Schöpfung, Offenbarung, Erlösung zu entwerfen. Ob es sich dabei um „eine originelle Erneuerung der Seinsfrage" handelt, die ohne Rückbezug auf die *griechische* Exposition der Frage nach der Einheitsbedeutung des vielfältig erscheinenden Seienden (Aristoteles Met., 1077 b, 1088 b) auszukommen meint, bleibe dahingestellt.

Die nach Auschwitz neu gestellte Gottesfrage

Im vorliegenden Fall ist die Argumentationsweise von der „Pflicht der Erinnerung" an das Geschehene und nicht von metaphysischen Wesensfragen (Natur, Welt, Freiheit, Geschichte) bestimmt. Es sind deshalb *philosophische* Untersuchungen nur in einem eingeschränkten Sinn. Erneut zeigt sich die Fragwürdigkeit dieses Ansatzes darin, daß die Sprache philosophischer Fragestellung nicht die der biblischen Offenbarung und der rabbinisch-talmudischen Tradition ist, obwohl sich beide, Philosophie und Glaube, gemeinsam im Element der Sprache bewegen. Die messianische Reich-Gottes-Erwartung ist deshalb von der *Seinsfrage* im philosophischen Verständnis streng zu unterscheiden. Daß trotz dieser Konstellation die nach-denkende Durchdringung des Glaubens innerhalb seiner geschichtlichen Bewährung unverzichtbar ist, zeigt sich in schmerzlicher Schärfe angesichts der Vernichtung des europäischen Judentums durch den Naziterror.

Bausteine zu einer Theologie der Medien, vor allem der Massenmedien



Matthias Wörther
Vom Reichtum der Medien
Theologische Überlegungen, praktische Folgerungen.
1993. 144 Seiten.
DM 24,80 / öS 194,- / SFr. 25.80.
ISBN 3-429-01531-6.

Mit seinen durch zahlreiche Beispiele illustrierten Überlegungen, die stets den (Medien-)Alltag und die praktischen Konsequenzen für Schule, Familie und (kirchliche) Erziehungs- und Bildungsarbeit im Auge behalten, leistet Wörther einen ersten, faszinierend zu lesenden Beitrag zu der von „Aetatis novae" geforderten Theologie der Medien.

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

Ehrlich stellt sich diesem furchtbaren Geschehen in schonungsloser Offenheit. Zunächst gibt er in einer Auswahl von Dokumenten aus der Nazizeit seit 1933 einen Einblick in die unmittelbare Vorgeschichte von Auschwitz. Daß diese Entwicklung weit in die Überlieferung des *christlichen Antijudaismus,* des Judenhasses, zurückreicht, ist für Ehrlich ein unbestreitbares Faktum, welches als christliches Versagen in seiner menschlichen Auswirkung im 20. Jahrhundert so beurteilt wird: „In Auschwitz oder vielmehr angesichts der Vernichtung hat sich das Christentum als eine Wahrheit, die erst in der Verwirklichung geschichtlicher Menschen lebt, bis auf klägliche wenige Ausnahmen, als tot erwiesen und damit hat sich das Christentum auch als mögliche Wahrheit bis auf den Grund sowohl in seiner Fraglichkeit als auch in seiner Fragwürdigkeit geoffenbart." Der Verfasser spricht in diesem Zusammenhang auch vom Absolutheitsanspruch des Christentums und von den Folgen seines „aggressiven Universalismus", der allein schon, was die bleibende Erwählung Israels betrifft, im Blick auf Röm 9–11 unhaltbar sei. Auf die Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils und verwandte Initiativen des Ökumenischen Rates der Kirchen zum jüdisch-christlichen Dialog, zur Besinnung auf die *jüdischen Wurzeln* der christlichen Heilsbotschaft (Joh 4,22; Röm 11,18; Apk 5,5) geht Ehrlich ausdrücklich nicht ein. *(R. Rendtorff – H. H. Henrix* [Hrsg.], Die Kirche und das Judentum – Dokumente von 1945–1985, München 1988.) Zu sehr wird er von der Frage nach der Weiterexistenz des Judentums bedrängt und herausgefordert, die sich für ihn als Jude unausweichlich zur *Gottesfrage nach Auschwitz* zuspitzt. Die existentielle Krise, die diese Katastrophe ausgelöst hat, ist tiefer als alle bisherigen in der leidvollen Geschichte des Judentums. Alle Denkversuche, sie philosophisch oder theologisch zu rechtfertigen, scheitern. (Vgl. *M. Brocke – H. Jochum* [Hrsg.], Wolkensäule und Feuerschein – Jüdische Theologie nach Auschwitz, München 1982). Die Theodizee-Entwürfe von Leibniz, Hegel und Schelling zerstäuben an dem Faktum, daß Schuld, Strafe, Reue, Buße, Gotteswille als religiöse Deutungsmuster von Auschwitz total versagen.

Welche Konsequenzen zieht Ehrlich aus dieser jüdischen Existenzlage? Wie ist ein sinnvolles Weiterleben in dieser Welt möglich? Wenn die Erwählung Israels auch im nachbiblischen Judentum unwiderruflich ist, der Staat Israel *nach* der Vernichtung des europäischen Judentums gegründet wurde, Verzweiflung ein posthumer Sieg Hitlers wäre, welche bejahenden Lebenskräfte lassen sich dann im Judentum mobilisieren? „Nicht an dem Gott Israels verzweifeln: das kann heißen, sich gegen ihn auflehnen, ihm trotzen, sich von ihm trotzig, beleidigt abwenden, aber nicht ihn verneinen." Und so plädiert denn Ehrlich mit E. Fackenheim für eine „Theologie des Trotzes und der Auflehnung", eine jüdische Glaubenshaltung, die noch im tiefsten, antwortlosen Schweigen, der Verborgenheit Gottes in der Geschichte ausgesetzt, auf seine Stimme hört.

Hier drängt sich die Frage auf, ob diese kämpfende, ausharrende Gottesbewegung bei Ehrlich ihren natürlichen Halt *im Schöpfungsgeheimnis* findet. Diese Lebensperspektive fehlt. Aber wie aus den Gottesreden des Buches Hiob zu lernen ist, bleibt es dabei, daß jede Form des Protestes, der Auflehnung gegen die ungerechte Verfassung der Welt das immer und überall waltende Schöpfungsgeheimnis, die Selbstoffenbarung der Schöpfung *voraussetzt* (Jer 31,36; Jes 55,8–11; Ps 104). Schöpfung als ständige Vor-gabe und Wohltat ist insofern unauflöslich mit den vergeblichen Lösungsversuchen des Theodizeeproblems aus Leidbetroffenheit verbunden, als jeder Denk- und Glaubensschritt in dieser schweren Frage *schöpfungsbedingt* bleibt. Im Stadium der möglichen Verwüstung der Erde durch Überbevölkerung und zerstörte Biosphäre verschärft sich der heutige Konflikt im menschlichen Naturverhältnis auch für die Religionen. Das heißt genauer: Ihre Zukunft, ihre Heilsverkündigung ist ohne spirituelle, weltabgewandte Ausflucht an die Überlebensfähigkeit der Menschheit gebunden.

Die Frage nach der Legitimität politischer Machtausübung

In seinem Versuch, jüdische Identität nach Auschwitz gegenüber dem Christentum neu zu bestimmen, fragt der Verfasser, ob eine *Erneuerung des christlichen Bewußtseins* möglich sei. Sie könnte sich anbahnen, wenn christliche Theologie erkenne, daß die Welt, die Menschheit weiterhin erlösungsbedürftig ist, daß auch der Christusglaube hier und jetzt im Schattenwurf der unlösbaren Theodizeefrage steht, also *was Erlösung eigentlich heißt,* radikaler denn je zuvor gefragt werden müßte. Für Ehrlich bleibt die exegetisch begründbare Anerkennung der Weiterexistenz des Judentums gegenüber dem Christentum, seine im biblischen Erwählungsbewußtsein begründete Eigenständigkeit mit *universaler* Bedeutung eine Forderung ersten Ranges. Die prophetische Heilsverkündigung Israels wisse darum, daß Gott auf verschiedenen Völkerwegen angebetet werden könne (Mal 1,11; Mi 4,4), demzufolge ein Absolutheitsanspruch, den eine Religion *gegen* andere Religionen heilsbesitzerisch erhebt, nicht schriftgemäß sei. (Vgl. *A. Falaturi – Jakob J. Petuchowski – W. Strolz* [Hrsg.], Universale Vaterschaft Gottes – Begegnung der Religionen, Schriftenreihe zur Großen Ökumene, Band 14, Freiburg 1987).

Durch die Gründung des Staates Israel sieht sich das Judentum in der Diaspora vor die Frage nach der *Legitimität politischer Machtausübung* zur Sicherung jüdischer Existenz gestellt. Der Verfasser bejaht sie grundsätzlich, betont aber zugleich die Problematik dieser Selbstverteidigung. Der Wiedereintritt des Judentums in die Weltgeschichte seit 1948 fordert einen hohen Preis, und es ist eine widerspruchsvolle Tatsache, daß die für manche Juden *erfüllte* Zionssehnsucht im Nahen Osten neue, gefährliche Konfliktherde entstehen ließ. Ehrlich behandelt diese Vorgänge abschließend unter dem Stichwort „Ethos des Wandels". Er versteht diese folgenreichen geschichtlichen Veränderungen innerhalb des Juden-

tums im Horizont der Moderne als die Bewahrheitung des jüdischen Erbes, welches er noch einmal von der Zerstörung des Zweiten Tempels bis zur Staatsgründung Israels vergegenwärtigt.

Die Gottbezogenheit als ethische Weisung verstanden

Was hat das Judentum vor dem Untergang bewahrt? Indem der Verfasser diese Frage beantwortet, weiß er sich in die jüdische Glaubensüberlieferung eingebunden. Mit M. Wyschogrod und E. Levinas (*M. Wyschogrod,* The body of faith – Judentum as Corporeal Election, New York 1983) wird die Gottbezogenheit des Menschen *als ethische Weisung* verstanden. Es ist „also ein Tradieren des beständigen, offenbarten Ethos der Bibel, allerdings in der lebendigen Tradition einer nie endenden Exegese, und diese Kreise des diasporatischen Ethos sind umgeben von einem Ethos des Fortbestehens unter den Bedingungen der Diaspora. Die Grundstimmungen dieses Ethos waren immer Respekt vor dem nie zu bewältigenden Gut der tradierten Lehre, vor der Gelehrsamkeit auch des einfachsten Menschen und vor den Gelehrten; Sehnsucht nach dem Verstehen des unergründlichen Ganges der Dinge; dem Mitmenschen gegenüber Geltenlassen bis zur Hilfeleistung; dann ein Aufsichnehmen der Zeitlichkeit, und das heißt einerseits Duldsamkeit selbst im Äußersten, Ausharrenkönnen im Gang der Zeiten, aber auch in der ärgsten Hoffnungslosigkeit die Hoffnung auf Erlösung, jedoch auf Erlösung in dieser Welt, in der Welt der menschlichen Zeitlichkeit."

Es besteht kein Zweifel, daß diese jüdische Selbstbesinnung nach dem Holocaust schwerwiegende Fragen an das Christentum, die Kirchen stellt. Als Religion des höchsten Heilsanspruchs (Joh 1,14) bleibt sie um so schärfer mit der *Theodizeefrage* konfrontiert, als die ununterbrochene Leidensgeschichte der Kreatur, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Auschwitz durch Völkermorde wie in Kambodscha und Bosnien-Herzegowina auf das Schlimmste ausgeweitet hat, die *christliche* Rede von einer *erlösten* Welt schwer belasten. Der permanente jüdische Einspruch gegen sie ist ein unentbehrliches Korrektiv selbstsicherer Heilsgewißheit. Erst wenn die befreiende Sprache der Klage, des Zweifels, der Empörung *ungetrennt* von Dank und Lobpreis für die täglich erneuerte Schöpfung bleibt, also diese biblischen Sprachmöglichkeiten des Menschen gegen jede ängstliche Einschränkung offengehalten werden, erblüht auf verdorrten Sprachfeldern neue Hoffnung. (*W. Strolz* [Hrsg.], Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube, Freiburg 1971; *W. Strolz,* Heilswege der Weltreligionen, 1. Band: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam, Freiburg 1984.) Im Dialog mit dem Judentum könnte dieser *Sprachwandel* christliche Theologie und Verkündigung zu gefestigter, solidarischer Partnerschaft mit dem *ersten* Bundesvolk des Gottes Israels führen.

Walter Strolz

Fortdauernde Instabilität

Zur politischen Situation in Nigeria

Nigeria ist das bevölkerungsreichste Land Schwarzafrikas. Der Norden des Landes ist vor allem muslimisch, der Süden christlich geprägt. Die meiste Zeit seit der Unabhängigkeit wurde Nigeria von Militärs regiert, zuletzt seit 1984 von General Ibrahim Babangida. Am 27. August trat Babangida vom Präsidentenamt zugunsten einer zivilen Interimsregierung zurück; von politischer Stabilität ist das Land allerdings weit entfernt. Das seit 1986 unter Babangida betriebene wirtschaftliche Strukturanpassungsprogramm hatte dramatische soziale Folgen.

Trotz General *Ibrahim Babangidas* Rücktritt vom Präsidentenamt und der Ernennung von Chief *Ernest Shonekan* zum Chef einer Interims-Zivilregierung am 27. August spielt das Militär weiterhin seine dominierende Rolle in der nigerianischen Politik. Vor allem im Süden Nigerias hält sich die Unzufriedenheit über den „gestohlenen Wahlsieg" vom 12. Juni. Die Annullierung der Wahlen hat das Land polarisiert. Die Opposition setzt ihre Proteste fort, zumal die neue Regierung in Wirtschafts- und Sozialpolitik keine überzeugenden Alternativen vorzuweisen vermag.

Nigeria befindet sich seit den Wahlen vom 12. Juni, die am 23. Juni offiziell annulliert wurden, in einer unerwartet tiefgreifenden Krise. Zwar waren schon seit einem Jahr Zweifel an der Rücktrittsbereitschaft Babangidas gewachsen. Zynismus über die Politik im Land ist ohnehin weit verbreitet, doch auch Skeptiker dürften von dem Ausmaß politischer Mani-

pulation und purer Machtpolitik überrascht worden sein, die seit dem Abbruch der Wahlauszählung am 16. Juni herrscht. Vom politischen Stil her begann Babangida damit in die Fußstapfen eines Mobutu (Zaire) zu treten.
Dies ist im negativen Sinne eine neue Qualität von Politik in dem mit knapp 90 Millionen Einwohnern bei weitem bevölkerungsstärksten Land Schwarzafrikas, das seit seiner Unabhängigkeit im Oktober 1960 eine durchaus wechselvolle Geschichte erlebt hat. Damals kontrollierten drei ethnische Gruppen mit zusammen rund 60 Prozent der Bevölkerung– Yoruba im Südwesten, Igbo im Südosten und Hausa/Fulani im Norden– die drei Regionen des Landes. Der numerisch stärkere, in seinen Kerngebieten islamische Norden beherrschte die Zentralmacht. Die *wirtschaftliche Macht* lag im Süden, dessen christlicher Bevölkerungsanteil im Westen bei rund 30 bis 40 Prozent, im Osten heute nominell bei fast 100 Prozent liegt.

Die frontale Konfrontation ethnischer Machtblöcke

Die nigerianische „Erste Republik" wurde durch die frontale Konfrontation der drei großen ethnischen Machtblöcke zerrissen. Die Krise mündete 1966 in zwei blutige Militärcoups und Pogrome gegen Igbos, die in Nord-Nigeria lebten. Es folgten die Sezession des Südostens unter dem Namen „Biafra" 1967 und der Bürgerkrieg. An die Stelle der kolonialen drei Regionen trat ein *föderales System* mit heute 30 Bundesstaaten. Es erlaubt den Minoritäten ein gewisses Maß an Autonomie und hat die ethnischen Machtblöcke geschwächt, aber nicht bedeutungslos gemacht.

Der Ausbau der *Erdölproduktion* seit Ende des Bürgerkriegs 1970 bescherte Nigeria eine Boom-Periode, die sich allerdings bald als Scheinblüte erwies. Das Land legte sich eine moderne Infrastruktur zu, die heute nicht mehr unterhalten werden kann. Millionen wurden in industrielle Großprojekte zweifelhafter Effektivität investiert. Die landwirtschaftliche Exportproduktion, früher wichtigster Devisenbringer, verfiel. Die Auslandsverschuldung wuchs auf rund 35 Milliarden US-Dollar. Die Erdöl-Erlöse finanzieren den Löwenanteil des Staatshaushalts. Da diese Mittel zentral durch die Bundesregierung eingenommen und umverteilt werden, entstanden Systeme von Korruption und Nepotismus in groteskem Umfang. Privater Wohlstand wurde und wird in Nigeria vornehmlich durch Zugang zum Staatsapparat und seinen Angestellten erlangt, sei es unmittelbar durch Plünderung von Staatseigentum oder per Vergabe von Aufträgen an private Geschäftsleute.
Fast alle nigerianischen Militärregierungen seit Ende des Bürgerkriegs führten die Rückkehr zu einer Zivilregierung in ihrem Programm. 1979 übergab der seit 1976 amtierende Staatschef General *Olusegun Obasanjo* die Macht an gewählte Zivilisten und trat zurück. Heute ist er weithin respektierter Elder Statesman. Man hätte Babangida eine ähnliche Karriere vorausgesagt, hätte er, wie ursprünglich angekündigt, Ende 1992 zivilen Politikern das Feld überlassen.
Die 1979 gegründete „Zweite Republik" versank 1983 in Wirtschaftskrise, Korruption und Wahlbetrug. Am Neujahrstag 1984 hatte Nigeria wieder eine Militärregierung. General *Muhammadu Buhari* und seine Kollegen versuchten mit teilweise drastischen Mitteln, die nigerianische Gesellschaft zu disziplinieren. Wohl auch weil sie damit anderen führenden Militärs gefährlich wurden, wurden sie im August 1985 gestürzt.
Babangida trat mit dem Anspruch an, die Menschenrechte besser zu achten als seine Vorgänger. Er kündigte 1987 ein Übergangsprogramm zur Rückkehr zu einer Zivilregierung bis Ende 1992 an. Vom „grassroots"-Niveau ausgehend sollten zuerst die Lokalverwaltungen, dann die Staaten und am Ende die Bundesregierung mit demokratisch gewählten Institutionen ausgestattet werden. *Parteipolitik* blieb zunächst verboten. Über ehemalige Führungspersönlichkeiten der Zweiten Republik wurde ein „Politiker-Bann" (Entzug des passiven Wahlrechts) verhängt. Damit sollten unbelastete Politiker („Newbreed") für die „Dritte Republik" gefördert werden. Auf Empfehlung eines 1986 eingerichteten „Politischen Büros" beschloß die Regierung, daß bei zukünftigen Wahlen nur zwei Parteien mit breiter regionaler Streuung zugelassen werden sollten. Ende 1987 fanden Kommunalwahlen ohne Parteienbeteiligung statt, im April 1988 trat eine Verfassunggebende Versammlung zusammen.

Die Babangida-Jahre: Wirtschaftskrise und politisches Übergangsprogramm

Während die politische Entwicklung nur langsam voranschritt, lag die Priorität der Babangida-Regierung in ihren ersten Jahren im ökonomischen Bereich. 1986 leitete sie ein Strukturanpassungsprogramm (SAP) ein: Neben einer drastischen Abwertung der nigerianischen Währung und einer konsequenten Sparpolitik im öffentlichen Bereich standen wirtschaftliche Liberalisierung und Privatisierung auf dem Programm. Außerdem sollten verbesserte Anreize für die Nahrungsmittelproduktion im Land und für ausländische Investitionen geschaffen werden.
So offenkundig die vor 1986 praktizierte Wirtschaftspolitik in eine Sackgasse geraten war, ebenso deutlich betrachtet die große Mehrheit der Nigerianer SAP heute als *katastrophal gescheitert*. Trotz phasenweise günstiger gesamtwirtschaftlicher Indikatoren blieb eine selbsttragende Wirtschaftsentwicklung aus. Dramatisch waren die sozialen Folgen der rasant gewachsenen Nahrungsmittel- und Importpreise vor allem für die städtischen Unter- und Mittelschichten. Ihre Lebenssituation hat sich seit Jahren verschlechtert, während der Bildungs- und Gesundheitssektor zusammenzubrechen droht. Mehrfach kam es zu sogenannten „SAP-Unruhen". Geplante Erhöhun-

gen der staatlich hochsubventionierten Benzinpreise wurden zum Politikum, denn sie haben direkte Auswirkungen auf die Nahrungsmittelpreise. Auseinandersetzungen um den Benzinpreis sind Nigerias Pendant zu den Brotpreisunruhen in anderen Teilen der Dritten Welt geworden.

Im Juli 1989 begann mit der *Aufhebung des Parteienverbots* die heiße Phase des politischen Übergangsprogramms. Sie erlebte ihre ersten herben Dämpfer, als die Militärregierung keine der neu gebildeten Parteien anerkannte. Stattdessen gab Babangida am 7. Oktober 1989 die Gründung zweier Parteien von oben bekannt– „eine ein wenig links und die andere ein wenig rechts von der politischen Mitte", wie die berühmt gewordene Formulierung lautete. In Anlehnung an das US-amerikanische politische System wurden so die „Social Democratic Party" (SDP) und die „National Republican Convention" (NRC) geschaffen. Die Militärregierung ließ die Parteiprogramme erstellen und wählte sogar die erste Generation von Parteisekretären aus. Weitere Eingriffe erfolgten mit Hilfe des „Politikerbanns", der Ende 1991 allerdings überraschend weitgehend aufgehoben wurde. Dazu kamen willkürliche Eingriffe in die Rechtssprechung durch die Regierung, politisch begründete, allerdings meist kurzfristige Verhaftungen und Einschüchterungsversuche gegen Presseorgane.
Vor diesem Hintergrund enstanden 1990/91 eine Reihe von Menschenrechtsorganisationen. Aus ihrem Umfeld kamen analog zu anderen afrikanischen Staaten Forderungen nach Einberufung einer *Nationalkonferenz*. Dennoch wurde das von der Militärregierung aufoktroyierte Zweiparteiensystem am Ende von den meisten Nigerianern akzeptiert. Dafür gab es drei Gründe. An erster Stelle ist der Pragmatismus zu nennen: gegen das Militär schien keine Alternative durchsetzbar. Zweitens der Wille der politischen Klasse zur Macht – alte Politiker waren ebenso wie „Newbreeds" zu fast jedem Arrangement bereit, solange am Ende eine Machtposition winkte. Sie bewiesen erheblichen Erfindungsreichtum, wenn es darum ging, Strukturen früherer politischer Systeme – lokale Loyalitäten, Klientel usw.– in das neue System einzubauen.
Drittens waren zumindest bis Mitte 1992 viele Nigerianer vom guten Willen der Militärregierung noch immer überzeugt. Hinter den vielen Eingriffen in den Übergangsprozeß schien das Interesse zu stehen, ein langfristig stabiles politisches System zu schaffen. In einer Mischung aus Kritik und Bewunderung erhielt Babangida von seinen Landleuten den Spitznamen „Maradona" als Würdigung seiner mannigfaltigen, oft unerwarteten, aber immer feldbeherrschenden politischen Spielzüge.

Befürchtungen, das künstliche Zweiparteiensystem würde die Nord-Süd-Dichotomie institutionalisieren, bestätigten sich nicht. Vielmehr erzwang es den Aufbau von zwei Parteien mit einer landesweiten Basis. Dies war ein Novum in der nigerianischen Geschichte, auch wenn bei den Parteien und ihren führenden Politikern manche Kontinuitäten und Parallelen zur Zweiten Republik unübersehbar waren. Zwar entwickelten beide Parteien regionale Schwerpunkte, wie bei den Wahlen für die Gouverneure und Parlamente der Bundesstaaten im Dezember 1991 und denen zum Bundesparlament im Juni 1992 deutlich wurde. Aber nur die wenigsten Staaten wurden vollständig von einer Partei dominiert. Die programmatisch eher konservativ angelegte NRC verfügte über ihre „natürliche" Basis in den islamischen Emiraten des Nordens, gewann aber auch die Gouverneurswahlen in mehreren Staaten des Südostens. Der Südwesten bildete das Standbein der SDP, die aber auch im sogenannten „Middle Belt", dem nichtislamischen Teil der alten Nord-Region, dominierte. Die NRC stellt in 16 der 30 Bundesstaaten die zivilen Gouverneure, die Anfang 1992 ihre Ämter antraten. Bei allen anderen Wahlen erhielt die SDP landesweit eine Mehrheit.

Das politische Übergangsprogramm in der Krise

Seit Mitte des Jahres 1992 wurden wachsende Zweifel am Willen der Militärregierung zur Fortführung des Übergangsprogramms laute. Die Presse mutmaßte über Babangidas „verborgene Agenda". Die zivilen Politiker lieferten den



Vorwand zur Verzögerung der Machtübergabe selbst: Die Vorwahlen zur Bestimmung der Präsidentschaftskandidaten im Herbst 1992 gerieten zur Farce. Desorganisation und massiver Einsatz von Bestechungsgeldern waren an der Tagesordnung. Ans Ziel gelangten zwei bekannte Vertreter der „alten Garde“: Für die NRC *Adamu Ciroma*, ein hoher Politiker der Zweiten Republik; für die SDP *Musa Shehu Yar'Adua*, ein einflußreicher Militär. Babangida ließ die Vorwahlen annullieren und kündigte die Einsetzung einer Zivilregierung für den 27. August 1993 an – den achten Jahrestag seiner eigenen Machtübernahme. Ein Übergangsrat (Transitional Council) unter ziviler Kontrolle trat im Januar 1993 unter Vorsitz des Wirtschaftsfachmanns *Ernest Shonekan* an, blieb aber ebenso wie das erstmals im Dezember zusammengetretene Bundesparlament dem Militär untergeordnet.

Rapider Legitimationsverlust der Babangida-Regierung

Die neuerliche Verschiebung des Übergangs zur Zivilregierung um acht Monate führte in Kombination mit einem neuerlichen drastischen Inflationsschub im Frühjahr 1993 zur einem rapiden Legitimationsverlust der Babangida-Regierung. Das Militär wurde inzwischen öffentlich der Korruption beschuldigt und galt in politischer Hinsicht als völlig abgewirtschaftet. Währenddessen forderten obskure Organisationen wie eine „Association for a Better Nigeria“ (ABN) mit Pressekampagnen Babangida zum Verbleib im Amt auf. Die regierungsunabhängige Presse nahm sich mehr Freiheiten heraus als je zuvor, war allerdings auch Verfolgungen ausgesetzt.

Die Parteivorwahlen im April 1993 verliefen geordneter als ihre Vorgänger. Präsidentschaftskandidat der NRC wurde *Alhaji Bashir Othman Tofa*, ein reicher, aber eher unbekannter Geschäftsmann aus dem Norden. Ebenfalls Geschäftsmann, aber von einem ganz anderen Kaliber, wurde Kandidat der SDP: Chief *Moshood Abiola*, ein schillernder Selfmademan aus dem Yorubaland, ehemaliger Chef von ITT Nigeria, Medienzar und Besitzer eines Firmenimperiums. Beide Kandidaten galten als persönliche Freunde Babangidas, beide sind Muslime. Keiner von beiden ließ eine grundsätzliche Abkehr vom bisherigen Stil nigerianischer Politik erwarten, doch traute man Abiola zumindest eine größere Unabhängigkeit vom Militär zu, während Tofa als Marionette des nördlichen Establishments galt. Es hieß, Abiola werde Vorwürfe von Korruption und Amtsmißbrauch beim Militär untersuchen lassen. Genau hierin könnte ein wesentlicher Grund für die Annullierung der Wahlen liegen.

Im Frühjahr hatten viele zunächst noch Tofa die größeren Chancen eingeräumt. Er galt im Norden und Südosten als Favorit, während Abiola nur der Sieg im Südwesten sicher schien. Doch in den folgenden Wochen verschob sich die Stimmungslage. Noch am Vorabend der Wahlen wurden diese durch eine Gerichtsentscheidung auf Antrag der ABN untersagt, doch setzte sich die Wahlkommission darüber hinweg. Die Wahlen selbst verliefen nach Aussagen fast aller Beobachter frei und fair. Die Wahlkommission veröffentlichte in den folgenden Tagen einige Ergebnisse, weitere Daten sickerten durch. Diesen Daten zufolge siegte Abiola souverän, erhielt bei einer Wahlbeteiligung von unter 40 Prozent eine Mehrheit in 19 der 30 Staaten und gewann landesweit fast 60 Prozent der Stimmen.

Die Regierung annullierte die Wahlen ohne jeden glaubwürdigen Legitimationsversuch und löste damit eine Welle öffentlicher Proteste aus. Von der Demokratiebewegung ausgerufene Protesttage Anfang Juli endeten in Straßenschlachten und forderten Todesopfer. Führende Vertreter der Opposition wurden verhaftet. Erneute Aufrufe zum Generalstreik in den folgenden Wochen wurden vor allem im Südwesten befolgt und blieben gewaltlos. Auch wenn ein landesweiter Boykott nur kurze Zeit durchgehalten werden kann, vermögen gezielte Streiks – vor allem in der Öl-Branche – die Militärregierung möglicherweise empfindlich zu treffen.

Nachdem im Juli zeitweise von kurzfristigen Neuwahlen die Rede gewesen war, setzte sich schließlich das Konzept einer zivilen Interimsregierung durch, die zum 27. August ihr Amt antrat und wenige Tage später Neuwahlen für März 1994 ankündigte. Die hektischen Kurswechsel Babangidas im Juli und August deuteten darauf hin, daß die Wahlannullierung nicht von langer Hand geplant war. Auch schien es Meinungsverschiedenheiten im Militär zu geben. Der wirkliche Grund für die Wahlannullierung ist nach wie vor unklar; gängige Interpretationen widersprechen einander grundsätzlich. Manche Nigerianer sagen Babangida persönlich eine Involvierung in Drogengeschäfte nach – fürchten die Militärs die Überprüfung? Hat Babangida selbst überhaupt noch Entscheidungen getroffen, und welche Rolle wird er in den nächsten Monaten spielen? Handelt das Militär überhaupt im eigenen Interesse, oder agiert es nicht vielmehr im Interesse des nördlichen Establishments, das mit dem Regierungsantritt eines Präsidenten aus Süd-Nigeria einen Machtverlust befürchtet?

Keine dieser Fragen läßt sich derzeit in zufriedenstellender Weise beantworten. Doch ist der Gedanke, der Norden könnte dem Süden den Wahlsieg »gestohlen« haben, im nigerianischen Kontext von höchster Brisanz. Noch nie seit Ende des Biafra-Kriegs 1970 war soviel von Sezession und drohendem Bürgerkrieg zu hören wie in den Wochen nach den Wahlen. Für einen kurzen historischen Moment schien Abiola Präsident des ganzen Landes werden zu können, denn er wurde auch von vielen Nord-Nigerianern gewählt. Doch das durch die Wahlannullierung gesäte Mißtrauen hat innerhalb von Wochen den Nord-Süd-Gegensatz in dramatischer Weise zugespitzt. Viele Nigerianer, die nicht in ihren ethnischen Herkunftsregionen leben, schickten aus Sicherheitsgründen ihre Familien dorthin zurück.

Diejenigen, die die Anerkennung des Wahlergebnisses vom

12. Juni fordern, könnten sich demnächst in eine Zwickmühle versetzt sehen: Je konsequenter sie ihrer Forderung Ausdruck verleihen, desto mehr verstärken sie die Polarisierung der Gesellschaft – während das für die Krise eigentlich verantwortliche Militär sich als Garant der Stabilität präsentiert. Abiola selbst hat aus dem Ausland bislang in durchaus überzeugender Weise die Forderung nach Anerkennung des Wahlergebnisses aufrechterhalten, ohne die gesamtgesellschaftliche Polarisierung weiter als notwendig zuzuspitzen. Doch auf den Straßen von Lagos herrscht eine weit aggressivere Stimmung. Der Ausgang des Machtpokers zwischen dem Wahlsieger, der Interimsregierung und dem Militär als abgehaltertem Schiedsrichter schien Anfang September 1993 noch völlig offen.

Die Kirchen: Religiöse Konflikte und Parteinahme für die Demokratisierung

Die katholische Kirche ist die größte christliche Kirche Nigerias. Die Mehrzahl ihrer Mitglieder lebt im Südosten, wo ihre Missionare von Onitsha ausgehend seit 1885 tätig waren. Sie umfaßt heute 35 Diözesen. Die Zahl der nigerianischen Priester wuchs von rund 100 im Jahre 1960 auf rund 3000 im Jahre 1991; auch die kirchliche Hierarchie ist weitgehend nigerianisiert. Das Spektrum christlicher Kirchen in Nigeria ist außerordentlich breit: Zu den großen protestantischen Kirchen (Presbyterianer, Methodisten, Baptisten) und der anglikanischen Kirche kamen seit der Jahrhundertwende unabhängige afrikanische Kirchen, etwa die dem ÖRK angehörende „Church of the Lord". Seit den fünfziger Jahren haben sich viele neue Kirchen gebildet, die zu den „neuen religiösen Bewegungen" gehören: „Zionistische", spirituelle und heilende Kirchen ebenso wie einige Sekten, die vor allem den geschäftlichen Unternehmungen ihrer Führer zu dienen scheinen.

Nigeria ist ein *säkularer Staat*. Um so sensibler reagieren die christlichen Kirchen auf staatliche Maßnahmen, die sie als Abkehr von diesem Prinzip verstehen, wie den Beitritt zur Organisation of Islamic Conference (OIC) 1986. Eine Bevorzugung von Muslimen bei der Besetzung hoher Ämter wird bisweilen auch öffentlich kritisiert. Nach einem Putschversuch im April 1990 wurden auch Führer der ökumenischen Christian Association of Nigeria (CAN) zeitweise verhaftet, obwohl die Regierung offiziell eine religiöse Motivation des Putsches ausschloß. Die Einbeziehung der für Rechtsangelegenheiten zwischen Muslimen geltenden Sharia in die Verfassung war bereits mehrfach Gegenstand heftiger Kontroversen. Präsidentschaftkandidat Abiola setzte sich in der Vergangenheit für die Einführung der Sharia ein, doch spielte dieses Thema im Wahlkampf 1992 keine wichtige Rolle.
Religiöse Konflikte nahmen im Verlauf der achtziger Jahre zu, seit sich im Norden der *radikaler politischer Islamismus* bemerkbar macht. Fundamentalistische Bewegungen unternahmen in der Vergangenheit mehrfach Aufstände gegen ein als verweltlicht empfundenes islamisches Establishment. Zugenommen haben aber auch Fälle gewaltsamer Auseinandersetzungen zwischen Christen und Moslems. Eine in Kano geplante Kundgebung des deutschen Evangelisten *Reinhard Bohnke* provozierte im Oktober 1991 schwere Unruhen. Es kam zu Übergriffen gegen christliche Wohngebiete der Stadt, die nach inoffiziellen Angaben 200 Tote forderten. Solche Unruhen haben neben der religiösen meist auch eine soziale Dimension: In Kano richteten sie sich vornehmlich gegen relativ wohlhabende, aus dem Süden eingewanderte christliche Händler. Ähnliche Angriffe gab es auch schon in den fünfziger und sechziger Jahren, also vor dem Erstarken der islamistischen Bewegungen.

Religiöse Gegensätze, soziale Konflikte und der Verdacht, durch die jeweils andere ethnische oder religiöse Gruppe dominiert zu werden, bilden ein explosives Gemisch und eskalieren schnell, wie der Konflikt in Zango-Kataf an der Grenze zwischen christlichen und islamischen Einflußzonen im nördlichen Bundesstaat Kaduna belegt. Er begann als kommunale Auseinandersetzung und gipfelte im Mai 1992 in schweren religiösen Unruhen in den Städten Zaria und Kaduna. Ein zur Untersuchung der Vorfälle eingesetztes Tribunal klagte nur einige christliche Kataf wegen Mordes an und verurteilte sie im Frühjar 1993 zum Tode, darunter einen hohen Militär. Diese Justiz-Farce hat ganz Nigeria entlang religiöser Linien polarisiert. Die CAN protestierte scharf gegen die geplante Hinrichtung, während der Nigerian Supreme Council for Islamic Affairs forderte, das Urteil sobald wie möglich zu vollstrecken.

Warnung vor dem Mißbrauch der Religion

Angesichts solcher Konflikte hat die katholische Kirche in den letzten Jahren immer wieder die Notwendigkeit des friedlichen Miteinanders der Religionen betont. Ein Kommuniqué der Bischofskonferenz vom 5. März 1993 warnte vor dem „Mißbrauch der Religion" durch Führer, die sie zum eigenen Vorteil manipulieren. Zugleich wurde die Regierung aufgefordert, „objektive Unterstützerin der Religion und (...) unparteiische Schiedsstelle in religiösen Angelegenheiten" zu sein.
Eine vorsichtig formulierte, aber unverkennbar kritische Position gegenüber der Babangida-Regierung nahm die katholische Bischofskonferenz im September 1992 ein, als sie vor dem Hintergrund der katastrophalen wirtschaftlichen Situation an die Nigerianer appellierte, sich ihre Stimme nicht durch den Kandidaten mit dem meisten Geld abkaufen zu lassen. Auch in der gegenwärtigen Krise bezog der Erzbischof von Lagos, *Anthony Olubunmi Okogie*, nach einem Treffen mit Babangida Anfang August mit vorsichtigen, aber unmißverständlichen Worten Stellung, indem er davon sprach, daß „die öffentliche Meinung dafür zu sein scheint, die Ergebnisse der Präsidentschaftswahlen vom 12. Juni aufrechtzuerhalten."

Axel Harneit-Sievers

Gefährdete Religionsfreiheit

Staat, Islam und Christen in Malaysia

Im wirtschaftlich prosperierenden und politisch stabilen Malaysia stellen die Muslime fast die Hälfte der Bevölkerung und sind damit die weitaus stärkste religiöse Gruppe. Für das politisch privilegierte Staatsvolk der Malaien gehört der Islam zur kulturellen Identität. Dementsprechend gelten trotz formell garantierter Religionsfreiheit Einschränkungen für die nichtmuslimischen Religionsgemeinschaften, nicht zuletzt für die christlichen Kirchen. Ihnen gehören zusammen etwa 6,5 Prozent der Bevölkerung an.

Als Wirtschaftsmacht gehört Malaysia zu den am stärksten wachsenden Volkswirtschaften in Asien. Es wird zwar nicht zum Kreis der „Vier Drachen" gerechnet, ist aber durchaus dabei, den Anschluß an Südkorea, Hong Kong, Taiwan und Singapur zu finden. Zwischen 1988 und 1992 wuchs die malaysische Wirtschaft jährlich im Durchschnitt um 8,9 Prozent, das Pro-Kopf-Einkommen stieg im gleichen Zeitraum von 1 953 auf 2 920 US-$. Am meisten profitiert hat davon die Mittelklasse, die an Zahl und Reichtum stark gewachsen ist. Als weltgrößter Produzent von Zinn, Kautschuck und Palmöl verfügt Malaysia über entsprechende Rohstoffe, um sich aus eigener Kraft einen Platz unter den Wirtschaftsmächten Asiens zu verschaffen.

Malaysia hat etliche Jahre die sog. „neue Wirtschaftspolitik" (New Economic Policy) betrieben, die dem Land zwar beeindruckende Wirtschafterfolge, zugleich aber auch beträchtliche gesellschaftliche Probleme brachte. Unter Ministerpräsident *Datuk Seri Mahathir Mohamad* (seit 1981) schwenkte man dann auf eine etwas liberalere Form , die sog. „Neue Entwicklungspolitik" (New Development Policy) um. Von der neuen Wirtschaftspolitik profitierten am ehesten die Chinesen, die traditionell im Handel und in der Wirtschaft das Sagen haben. Die Malaien besetzen zwar die Schaltstellen der Politik, haben aber von ihrer Lebensweise, Ausbildung und Kultur her nicht gerade die besten Voraussetzungen, um in einer wettbewerbsorientierten Gesellschaft bestehen zu können.

Islam als Bestandteil der kulturellen und sozialen Identität

Seit der Gründung des malaysischen Staatenbundes sind die *Schaffung eines gemeinsamen Nationalbewußtseins* und das Bemühen um nationale Einheit das vorrangige Problem in dieser multi-religiösen, multi-kulturellen und multi-ethnischen Gesellschaft. Das Staatsmotto: „Einheit ist Stärke" drückt weniger eine Gegebenheit als einen Wunsch aus. Wie in Indien wird auch in Malaysia immer häufiger auf den *Kommunalismus*, d. h. die Auseinandersetzung zwischen Volks-, Sprach- und Religionsgruppen im Kampf um Identität bzw. Vorherrschaft, als eine vorrangige Gefahr für den inneren Frieden des Landes hingewiesen.

Die führende Stellung der „United Malays National Organisation" (UMNO) ist unangefochten. Die Stellung von Ministerpräsident Mahathir Mohamad ist in den letzten Jahren sowohl intern als auch international immer stärker geworden. Sein Auftritt in Peking zur Zeit der UNO-Menschenrechtskonferenz in Wien im Juni dieses Jahres zeigte, daß Malaysia international eine wichtige Rolle als Sprecher der Länder der Dritten Welt spielen möchte. Mahathir machte sich bei einem gemeinsamen Auftritt mit dem chinesischen Ministerpräsidenten *Li Peng,* der sich nach längerer Krankheit erstmals wieder in der Öffentlichkeit zeigte, weitgehend die chinesische Sprechweise im Hinblick auf die Menschenrechte zu eigen: Demnach sind Menschenrechte immer auch Ausdruck der jeweiligen Kultur, sie sind nie Ziele in sich, sondern nur Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke.

Allerdings ist Mahathir schon 70 Jahre alt und in der UMNO haben schon die ersten Nachfolgekämpfe begonnen. Ende 1993 findet ein Parteikongreß statt, bei der die wichtigste Entscheidung die Wahl des stellvertretenden Vorsitzenden sein wird, da die Wiederwahl von Mahathir zum Vorsitzenden für weitere zwei Jahre als gesichert gilt. Um den Posten des Stellvertreters ist dagegen ein Wettstreit zwischen dem gegenwärtigen stellvertretenden Ministerpräsidenten *Ghafar Babar* und dem erst 44jährigen Finanzminister *Anwar Ibrahim* ausgebrochen. Dabei werden dem dynamischen Anwar, der als politische Entdeckung Mahathirs gilt, die größeren Chancen eingeräumt, auch wenn er sich offiziell noch gar nicht zur Kandidatur bereit erklärt hat.

Der Staatenbund Malaysia (Federation of Malaysia) umfaßt die Halbinsel Malaysia und die Staaten Sabah und Sarawak im Norden von Borneo. 1985 betrug die Zahl der *Bumiputra* („Söhne des Landes"), die sich im wesentlichen aus den *Malaien* rekrutiert, auf der Halbinsel Malaysia 56,6 Prozent der Bevölkerung, die der Chinesen 32,8 Prozent, der Inder 10,1 Prozent. Mit „Bumiputra" waren ursprünglich die Malaien *und* die Stammesbevölkerung in Sabah und Sarawak gemeint. Seit 1971 hat sich aber ein engeres Verständnis des Begriffs durchgesetzt, nach dem nur noch Malaien darunter fallen. Dieses besondere Herausstellen der „Söhne des Landes" kennzeichnet eine zentrale Problematik des Vielvölkerstaates Malaysia, in dem Chinesen und Inder als später Zugewanderte grundsätzlich nur eine abgeleitete Staatsbürgerschaft ge-

nießen sollen. Die Privilegierung der „Bumiputra" soll einen Schutzwall gegen die aufkommende Schicht der Chinesen bilden, die in Handel und Wirtschaft immer größeren Einfluß gewinnen. In diesen Bereichen können die Machtverhältnisse aber nur eingeschränkt durch administrative Eingriffe gesteuert werden, wenn man einer liberalen Marktwirtschaft verpflichtet ist. Dagegen läßt sich die Zusammensetzung der Beamtenschaft und lassen sich die politischen Parteien durchaus nach ethnischen Gesichtspunkten beeinflussen. Dies geschieht besonders in Malaysia, wo durch Sonderregelungen und Gesetze bestimmte Staatsämter und -funktionen den „Bumiputra" vorbehalten sind.
Zugehörigkeit zur malaiischen Volksgruppe bedeutet immer noch so gut wie ausschließlich Zugehörigkeit zum Islam. Den Malaien gilt der Islam als Bestandteil ihrer kulturellen und sozialen Identität. Das traditionelle Brauchtum (adat) in Malaysia ist ganz vom Islam geprägt. Ein Austritt aus dem Islam ist nach dem Religionsverständnis des Islam und der Gleichsetzung von Malaie-Sein mit Zugehörigkeit zum Islam gesetzlich, aber auch psychologisch ausgeschlossen. In Malaysia gilt zwar offiziell Religionsfreiheit, doch jede Missionstätigkeit seitens christlicher Gruppen, die sich direkt an die Muslime wendet, ist gesetzlich verboten. Der Wechsel eines Muslim zu einer anderen Religion ist damit faktisch ausgeschlossen und kann sich eigentlich nur im geheimen bzw. auf dem Weg der Emigration aus Malaysia vollziehen.

In den beiden Teilstaaten auf Borneo sind die „Bumiputra" von ihrer Volkszugehörigkeit her nicht Malaien, sondern Angehörige verschiedener Stämme, die in den traditionellen Religionen zu Hause sind und sich, sofern sie sich für eine neue Religion entscheiden, in der Mehrzahl zum Christentum und nicht zum Islam bekehren. Dem Islam begegnen sie als der Religion der ehemaligen Eroberer und der Herrscher eher mit Vorbehalten. Durch fragwürdige Proselytenmacherei und Werbemethoden, die an die sog. „Reismission" christlicher Provenienz erinnern, wird in den letzten 25 Jahren im Teilstaat Sabah eine sehr aggressive Mission für den Islam betrieben. Sie richtet sich aber nicht allein an die Angehörigen der traditionellen Religion. Auch Christen werden mit materiellen Anreizen und Druck zur Annahme des Islam aufgefordert. In Sabah liegt der Anteil der „Bumiputra" bei 84,2 Prozent, die der Chinesen bei 14,9 Prozent, in Sarawak beträgt der Anteil der „Bumiputra" 70,1 und die der Chinesen 28,7 Prozent.

Politisch domininiert der Ministerpräsident

1981 wurde Datu Seri Mahathir Mohamad Premierminister. Zeitgleich damit begann in Malaysia die Diskussion um die Machtbefugnisse des Premierministers, die der dynamische Mahathir ständig zu erweitern suchte. Seit der Unabhängigkeit Malaysias 1957 und der Bildung des malaysischen Bundesstaates 1963 hat das Land erst vier Premierminister erlebt, was für politische Stabilität spricht. Regiert wird Malaysia von einer Koalition der nationalen Front (Barisan Nasional), in der die „Vereinte Malaiische Nationale Organisation" (UMNO) die größte Gruppe stellt. Die UMNO ist eine rein malaiische Partei, zu der andere nationale Gruppen keinen Zutritt haben.

Für Unruhe sorgt gegenwärtig eine Bewegung zur Erreichung des „Bumiputra"-Status unter den etwa 15000 malaysischen Staatsbürgern *portugiesischer* Herkunft. Mit Berufung auf mehr als 500 Jahre Aufenthalt im Territorium des heutigen Malaysia fordern sie vollständige Gleichberechtigung mit den „Bumiputra", die oft wesentlich kürzer im Lande sind. Besondere Schwierigkeiten schafft die Absicht, sich politisch in der UMNO zu engagieren. Für die bisher ausschließlich muslimische Partei ist die Zugehörigkeit von Katholiken bisher noch inakzeptabel. Nur in Sabah und Sarawak haben Nicht-Malaien, darunter auch einige Christen, bisher die Mitgliedschaft in der UMNO erreichen können.

Mahathir trat sein Amt mit dem Slogan „saubere, effiziente und vertrauenswürde Regierung" an. Seine Regierung wandte sich in der ersten Phase eindeutig gegen Korruption und Mißwirtschaft, aber nach einiger Zeit begann der innerpartei-

Damit Menschen menschengerecht mit sich und den andern umgehen



Kardinaltugenden
Alte Lebensmaximen - neu gesehen.
Herausgegeben von Norbert Kutschki. 1993. 96 Seiten. DM 19,80 / öS 155,- / SFr. 20.80.
ISBN 3-429-01535-9.

In acht Beiträgen zeigen die Autoren, daß eine auf den Tugenden aufgebaute Ethik, entgegen dem gängigen Verständnis, nicht Gesetz und Pflicht, sondern das moralische Können vor Augen führt.
Die Beiträge sind: Johannes Gründel: Klugheit - Otfried Höffe: Gerechtigkeit - Hanna-Renate Laurien: Tapferkeit - Eberhard Schockenhoff: Maß - Richard Heinzmann: Glaube - Heinrich Fries: Hoffnung - Otto Knoch: Liebe - Eugen Biser: Sich selbst annehmen.

echter
„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler!

liche Streit in der UMNO aufs neue, mehrten sich politische Fehlentscheidungen und wurden Fälle von Korruption in der Öffentlichkeit bekannt. Verbunden mit diesen politischen Krisenzeichen war eine ständige Zunahme der Macht des Premierministers. Nach der Verfassung hat der Premier eine starke Stellung, analog zur Position eines englischen Premierministers. In Malaysia ist das Parlament aber wesentlich schwächer als in westlichen Demokratien; die Opposition hat nur wenig Einfluß auf Regierungsentscheidungen. Immerhin konnte sie in den Wahlen von 1990 in zwei Staaten, Sabah und Kelantan, die Mehrheit gewinnen. Mahathir hat seitdem immer wieder versucht, in Sabah die Mehrheit der Opposition rückgängig zu machen. Dabei warf er seinen Gegnern vor, sie wollten ein weiteres Bangladesh schaffen, d. h. auf eine Sezession Sabahs aus dem Staatenverbund Malaysias hinarbeiten. Andere Maßnahmen der Zentralregierung bestanden im Entzug von finanziellen Leistungen aus Bundesmitteln und in Einschränkungen von Exportlizenzen. Seit einiger Zeit läuft gegen den Ministerpäsidenten von Sabah, *Datuk Seri Joseph Parin Kitingnan*, ein Gerichtsverfahren wegen Korruption, das die Zentralregierung in Gang gesetzt hat.

In Malaysia ist es mehr als ungewöhnlich, daß Gesetzesvorlagen der Regierung nicht glatt die parlamentarischen Hürden nehmen, die ohnehin nur sehr niedrig angesetzt sind. Nach der Verfassung hat das *Oberste Gericht* des Landes gegenüber der Exekutive eine unabhängige Stellung. Die Ministerpräsidenten vor Mahathir haben diese Gewaltenteilung auch immer respektiert. 1988 kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen der Regierung Mahathir und dem Obersten Gericht, in der es dem Premier gelang, vom König die Amtsenthebung des höchsten Richters zu erreichen, gegen den Vorwürfe wegen Bestechlichkeit erhoben worden waren. Auch andere Richter des Obersten Gerichts mußten damals ihren Hut nehmen. Seit dieser Zeit funktioniert die Gewaltenteilung in Malaysia nicht mehr.
Auch mit dem Amt des *Königs* – ein Wahlamt, das in einem bestimmten Turnus zwischen den neun Sultanen des Landes wechselt – hatte die Regierung Mahathir ihre Schwierigkeiten. Allerdings ist es ihr bis heute nicht gelungen, das höchste Staatsamt auf eine rein zeremonielle Funktion zu beschränken. Immerhin sind erste Gesetzesvorhaben auf den Weg gebracht worden, die Immunität der Sultane aufzuheben und ihnen andere Privilegien zu entziehen. Der oft sehr aufwendige Lebensstil dieser Fürsten verbunden mit weitgehender Mißachtung der Gesetze, die sonst für jedermann gelten, ließen die Sultane viel von ihrem traditionellen Ansehen verlieren.

Ein schleichende Erosion der Religionsfreiheit

Das Verhältnis der Muslime zu den Angehörigen anderer Religionen in Malaysia ist stark beeinflußt von ihrer geschichtlichen Erfahrung während der langen Kolonialzeit. Auch wenn im heutigen Malaysia der Islam mit etwa 47 Prozent Anteil an der Bevölkerung eindeutig die zahlenmäßig größte Religionsgemeinschaft darstellt, und die Muslime unbestritten die politische Macht in den Händen haben, spielt ein nicht zu übersehender *Minderwertigkeitskomplex* eine große Rolle für ihr Verhalten und ihre Einstellung gegenüber anderen Religionen. Aus einem immer noch vorhandenen Gefühl der Unsicherheit heraus wird der Bewahrung der malaiischen Sicherheit und Wahrung der Würde der malaiischen Rasse ein hoher Stellenwert eingeräumt. „Islam ist die offizielle Religion in Malaysia. Aber Malaysia ist kein islamischer Staat. Immer wieder werden diese Worte den leitenden Personen der anderen nichtislamischen Religionen gegenüber wiederholt, als ob die Muslime nicht nur ihre Zuhörer, sondern auch sich selber überzeugen müßten". So beginnt ein Artikel eines katholischen Priesters über die Islamisierungsbestrebungen in Malaysia (in: CANews, April 1993, S. 10).

Alle nicht-islamischen Religionsgemeinschaften stoßen immer wieder auf Schwierigkeiten beim Bau von Gebetsstätten, Tempeln und Kirchen. Für den Bau einer Kirche oder eines Tempels müssen mindestens 5000 Gläubige nachgewiesen werden, damit auf einer bestimmten Grundfläche – maximal 2,5 Hektar – gebaut werden darf. Für eine Moschee dagegen sind 850 Benutzer ausreichend und steht eine Fläche von 4,5 Hektar zur Verfügung. Auch bei der Totenbestattung gibt es Schwierigkeiten, wenn religiöse Bestimmungen nicht-islamischer Herkunft berücksichtigt werden sollen. Selbst im Bankwesen spielen islamische Vorstellungen eine Rolle, weil manche Banken dazu übergegangen sind, das islamische Verbot des Zinses zu beachten und ihre Bankgeschäfte jetzt in Übereinstimmung mit islamischen Shariat-Bestimmungen auf der Basis der „Gewinn-Teilhabe" (profit sharing) abwickeln.

Religiöse Gemeinschaften können Privatschulen unterhalten, denen die Regierung auch Unterstützung aus öffentlichen Mitteln gewährt, solange sie den von ihr vorgegebenen Lehrplan einhalten. Allerdings dürfen sie keinerlei religiöse Unterweisung im Rahmen des normalen Unterrichts erteilen, nur Ethik-Unterricht allgemeiner Art ist ihnen erlaubt. Dagegen ist Unterweisung im Islam für alle Schüler, auch für die nichtmuslimischen, vorgeschrieben und wird während des normalen Unterrichts in allen Schulen als Pflichtfach erteilt.
Die Umwandlung Malaysias in einen islamischen Staat ist bisher nur das Programm der Oppositionspartei, „Parti Islam Sa Malaysia" (PAS), die das politische Sprachrohr des *fundamentalistischen Islam* in Malaysia ist. Die Tendenzen zur Islamisierung der Gesellschaft finden aber auch unter den Anhängern der UMNO Unterstützung. Die Regierung Mahathir ist sich andererseits durchaus bewußt, daß eine Umwandlung Malaysias in einen offiziell islamischen Staat gegen den starken Widerstand der Nicht-Muslime, immerhin ziemlich genau die Hälfte der Bevölkerung, nur schwer durchzusetzen wäre. In einzelnen Bundesstaaten Malaysias wurden solche Versuche aber schon unternommen, so in Selangor und 1992 in Kelantan.

Die Verfassung Malaysias garantiert Religionsfreiheit für alle vom Staat anerkannten Religionsgemeinschaften. Die offizielle Politik der Regierung zielt darauf ab, den Religionen eine wichtige Rolle in der Bewahrung des inneren Friedens im Vielvölkerstaat zuzubilligen. Dabei kommt dem Islam als der offiziellen Religion des Landes natürlich ein besonderes Gewicht zu, das sich in manchen Sonderrechten und Bevorzugungen äußert. Die anderen Religionen werden vom Staat strikt daraufhin kontrolliert, ob sie staatserhaltend wirken oder Verhaltensweisen an den Tag legen, die von der Regierung als *subversiv* angesehen werden. Besonderes Mißfallen seitens der Regierung haben sich Aktionsgruppen der katholischen und der protestantischen Kirchen zugezogen, die sich für soziale Gerechtigkeit in Malaysia einsetzten, theologisch mit dem Gedankengut der Befreiungstheologie liebäugelten und sich auch sonst dem wirtschaftspolitischen Kurs der Regierung gegenüber kritisch verhielten.

Im Oktober 1987 ließ die Regierung über 100 Personen verhaften, die zu diesen Gruppen gehörten und die der marxistischen Subversion beschuldigt wurden. Die rechtliche Grundlage dafür lieferte ein aus der britischen Kolonialzeit stammendes Gesetz zur Erhaltung der *inneren Sicherheit* (Internal Security Act), das der Regierung weitgehende Freiheit gibt, mit tatsächlichen oder angeblichen subversiven Kräften fertig zu werden. Wie sich nach einigen Monaten herausstellte, hatte die Regierung keine hinreichenden Beweise für ihre Behauptungen und mußte die Verhafteten wieder freilassen. Immerhin hatte die Aktion dazu gedient, die kritischen und auf Veränderung drängenden Kräfte zu verunsichern und einzuschüchtern (vgl. HK Juli 1989, 323). Die Arbeit der christlichen Kirchen auf sozialem Gebiet gehen allerdings weiter. Br. *Anthony Rogers*, der fast zwei Jahre inhaftiert war, nahm nach seiner Entlassung die Arbeit im Rahmen des malaysischen „Office for Human Development" wieder auf und hat sie durch seine Ernennung zum asiatischen Sekretär mit Sitz in Manila auf ganz Asien ausgeweitet.

Zusammenarbeit von Buddhisten, Christen, Hindu und Sikhs

Ein bezeichnendes Licht auf die interreligiösen Beziehungen in Malaysia wirft das Beratungsgremium von Buddhisten, Christen, Hindu und Sikhs (MCCBCHS), das vor elf Jahren gegründet wurde, um ein Gegengewicht zu den islamisierenden Kräften zu bilden. Bei der letzten Jahresversammlung erklärte der Präsident, *A Vaithilingam*: „Dieses Gremium ist eine einmalige Organisation, nicht allein für Malaysia, sondern wahrscheinlich in der gesamten Welt. Auch wenn wir durch religiöse Bräuche und Praktiken verschieden sind, haben wir doch eng und herzlich miteinander gearbeitet." Seitens des Rates wird immer betont, daß man sich um gute Beziehungen zu den muslimischen Führern bemüht und keinesfalls eine religiöse Einheitsfront der übrigen Religionen Malaysias gegen den dominierenden Islam errichten möchte. Grundsätzlich setze man mehr auf Verhandlungen und Gespräche als auf öffentliche Kundgebungen oder Demonstrationen.
Anderseits ergaben sich in den letzten zehn Jahren Anliegen, in denen kontrovers verhandelt werden mußte. Dazu gehören die überhastete Einführung von Staatsverfassungen in einigen Bundesstaaten Malaysias, in denen Sharia-Gesetze auch auf nicht-muslimische Einwohner ohne jede vorhergehende Konsultation ausgedehnt wurden. Ein anderes Problemfeld ist das Schicksal von Frauen, die ohne jede Unterhaltszahlung verstoßen werden, wenn ihre Männer sich zum Islam bekehren. Gegen die Einführung der Sharia-Gesetzgebung im Bundesstaat Selangor nördlich von Kuala Lumpur 1989 protestierten die katholischen Bischöfe zusammen mit den im Beratungsgremium von Buddhisten, Christen, Hindus und Sikhs zusammengeschlossenen Religionen und hielten Gebetswochen für die Erhaltung der Religionsfreiheit ab. Der langjährige Jesuitenobere in Malaysia und Mitbegründer des interreligiösen Beratungsgremiums, *Paul Tan*, sprach von einer *subtilen Erosion der Religionsfreiheit in Malaysia* in den letzten Jahren für alle nicht-islamischen Religionsgemeinschaften, die nur vereint dagegen Widerstand leisten könnten (Asia Focus, 30.08.91, S. 8).

Die *christlichen Kirchen* in Malaysia stellen die einzigen gesellschaftlichen Gruppen dar, die von ihrem Selbstverständnis her nicht auf eine der im Lande lebenden Volksgruppen beschränkt sind. Am stärksten sind die Christen, die insgesamt in Malaysia 6,5 Prozent der Bevölkerung stellen, in den beiden Staaten Sabah und Sarawak im Norden Borneos vertreten: In Sabah beträgt der Anteil der Christen 20 und in Sarawak sogar 30 Prozent der Bevölkerung. Bestrebungen der christlichen Kirchen – die eigentlich dem Programm der Regierung entsprechen, das malaische Kulturgut, die malaiische Sprache und Tradition in Malaysia an die erste Stelle zu setzen –, sich auf dem Gebiet der Liturgie und der Theologie stärker zu inkulturieren, stießen schnell auf den Widerstand der Muslime. Solange die Kirchen sich des Englischen, Chinesischen oder Tamilischen als Sprache der Liturgie, der Verkündigung und der Theologie bedienten, traten die Gegensätze weniger scharf in Erscheinung.
1982 erließ die Regierung ein Gesetz, das bestimmte, aus dem Arabischen stammende, religiöse Ausdrücke ausschließlich den Muslimen vorbehielt und ihren Gebrauch durch die Angehörigen anderer Religionen verbot. Zu diesen verbotenen Worten gehören immerhin so entscheidende Begriffe wie Allah als Bezeichnung für Gott, salat als Bezeichnung für Liturgie/Gebet und bait Allah für Gotteshaus. Einige Sultanate erließen noch weitergehende Listen und schlossen auch injil (Evangelium), nabi (Prophet), iman (Priester) und doa (privates Gebet) ein.

Für die christlichen Kirchen hat das Verbot zur Folge, daß es offiziell nicht länger erlaubt ist, Bibelübersetzungen, Gebetbücher und theologische Literatur aus Indonesien in Malaysia zu benutzen, was naheliegt, da es von der Sprache zwischen

der *Bahasa Indonesia* und der *Bahasa Malaysia* so gut wie keine Unterschiede gibt. Trotz mehrfacher Eingaben und Proteste der Kirchen gegen diese diskriminierenden Bestimmungen ist es bisher nicht gelungen, die Regierung zur Zurücknahme ihrer Maßnahmen zu bewegen. Das malaiische Erziehungsministerium ist nicht von seiner historisch und etymologisch unhaltbaren Position abzubringen, daß diese Begriffe der arabischen Sprache ausschließlich auf die Offenbarung des Koran an den Propheten Muhamad zurückgehen und daher der profanen oder religiösen Benutzung durch Nicht-Muslime entzogen seien.

Mit der Inkulturation tun sich die Kirchen schwer

Die Christliche Vereinigung von Malaysia (Christian Federation of Malaysia), ein Zusammenschluß der Katholischen Kirche, des Malaysischen Kirchenrates und der Nationalen Evangelischen Christlichen Gemeinschaft beschloß 1989 offiziell, das gesetzliche Verbot bestimmter religiöser Ausdrücke zu ignorieren und bei der bisherigen Sprech- und Schreibweise zu bleiben, da sie in der Verfassung keine Grundlage für das Verbot entdecken können.

Die Arbeit an einer theologischen Inkulturation ist unter diesen Gegebenheiten für die christlichen Kirchen verständlicherweise nicht gerade leicht. Am entschlossensten hat sich das Theologische Seminar der Protestanten in Kota Kinabalu auf Sabah dieser Aufgabe verschrieben; dort wird als Sprache der theologischen Reflexion und Unterrichts das Malaiische gebraucht. *S. Batumalai*, Dekan des Theologischen Seminars in Malaysia in Kuala Lumpur hat ein Programm der „Nachbarschaftskunde" (neighbourology) entwickelt, um durch den Einsatz der sprachlichen und kulturellen Kommunikationsmittel des Landes auf ein besseres Verhältnis zwischen den Religionen, besonders zwischen Christen und Muslimen, hinzuwirken.

Die Bemühungen der katholischen Kirche sind auf diesem Gebiet eher bescheiden. In den beiden Priesterseminaren des Landes in Pinang und Kuching (Ostmalaysia) wird der Unterricht auf Englisch erteilt. Inkulturationsbestrebungen sind am ehesten in der Liturgie festzustellen. Größere Fortschritte wurden in der Stärkung der Stellung der Laien und ihrer Mitverantwortung für das Leben der Kirche und der Gemeinden in den letzten 15 Jahren erzielt. Ausgangspunkt war ein „Monat der pastoralen Besinnung" im August 1976, als der gesamte Klerus für einen Monat an einer Fortbildung teilnahm und die Gemeinden in dieser Zeit ganz den Laien überließ. Seither wurde dieses Experiment in Abständen auf diözesaner Ebene wiederholt. Es hat sich eine Reihe von Basisgemeinden gebildet, die vor allem auf dem sozialen Sektor sehr engagiert tätig sind. Die Sorge um Gerechtigkeit und Frieden und die Bemühung um eine Verwirklichung einer Kirche der Armen haben in Malaysia viel Unterstützung gefunden. *Georg Evers*

Kurzinformationen

Abschluß der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene

Mit einer Sitzung in Würzburg vom 5. bis 11. September ging die dritte Phase des katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene zu Ende. Sie hatte 1986 begonnen und war vor allem dem Thema *Rechtfertigung und Kirche* gewidmet. Ein entsprechendes Dokument wurde in Würzburg fertiggestellt; es soll noch in diesem Jahr veröffentlicht werden. Die Kommission für die dritte Phase des katholisch-lutherischen Dialogs wird vom Würzburger Bischof *Paul-Werner Scheele* und dem amerikanischen lutherischen Bischof *James Crumley* geleitet. Der lutherisch-katholische Dialog auf Weltebene begann bald nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils. Seine erste Phase führte zu einem Dokument über das Evangelium und die Kirche. 1973 begann eine zweite Gesprächsphase, in der u. a. die wichtigen Dokumente über das Herrenmahl (vgl. HK, Dezember 1978, 592 ff.) und über das geistliche Amt in der Kirche (vgl. HK, November 1981, 554 ff.) erarbeitet wurden. In beiden Dokumenten konnte die Kommission ein beträchtliches Maß an Übereinstimmung in traditionell zwischen Lutheranern und Katholiken strittigen Fragen feststellen. Die Arbeit der zweiten Dialogphase mündete in das Dokument „Einheit vor uns" von 1985 (vgl. HK, Juni 1985, 259 ff.). Es umreißt ein Modell kirchlicher Einheit zwischen Lutheranern und Katholiken mit den drei Grundpfeilern der Gemeinschaft im Glauben, in den Sakramenten und im Amt („Dienstgemeinschaft"), wobei u. a. detaillierte Überlegungen zu einer lutherisch-katholischen Ämteranerkennung angestellt werden. „Einheit vor uns" wurde von lutherischer Seite teilweise deutlich kritisiert, weil man darin ein zu großes Entgegenkommen an das katholische Sakraments- und Amtsverständnis gegeben sah. Angesichts der Ergebnisse der ersten und zweiten Phase war es durchaus konsequent, daß man sich in der jetzt abgeschlossenen dritten Phase grundsätzlich mit der Lehre von der Kirche und ihrem Verhältnis zur Rechtfertigung befaßte. Auch der anglikanisch-katholische Dialog widmet sich in seiner jetzigen Phase

dem Thema Kirche und Rechtfertigung. (Auf das in Würzburg fertiggestellte umfangreiche Dokument über Kirche und Rechtfertigung werden wir nach seiner Veröffentlichung näher eingehen.)

Kirchenvertreter warnen vor Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen

Absichten in einigen deutschen Bundesländern, die Kosten für rechtswidrige, aber straffreie Schwangerschaftsabbrüche teilweise staatlicherseits zu übernehmen, sind von kirchlicher Seite zurückgewiesen worden. „Schwerwiegende Bedenken" und „äußerstes Befremden" äußerten die drei katholischen Bischöfe in Hessen gegenüber entsprechenden Plänen der hessischen Landesregierung. In einem Brief an Ministerpräsident *Hans Eichel* meinten die Bischöfe *Johannes Dyba, Franz Kamphaus und Karl Lehmann,* mit dem Vorhaben werde eine rechtswidrige Tat staatlich begünstigt. Dies sei eine „unverhohlene Aushöhlung der Grundrechte", die das Bundesverfassungsgericht mit seinem Urteil gerade habe schützen wollen. Wenn das Land Hessen den schwangeren Frauen helfen wolle, könne es das vor allem durch die Schaffung kinderfreundlicher Lebensbedingungen tun. Die veranschlagte Summe, 1,75 Millionen DM, ginge weit über die Ausgaben zur Förderung der Schwangerenberatung hinaus. Ähnlich äußerte sich das Katholische Büro in Hannover gegenüber entsprechenden Plänen des Frauenministeriums des Landes Niedersachsen. In einem Schreiben an Frauenministerin *Waltraud Schoppe* (Die Grünen) heißt es u. a., durch die Absicht, die Kosten in einem bestimmten Rahmen zu übernehmen, würden Entwicklungen begünstigt, durch die faktisch im Bewußtsein der Bevölkerung das ungeborene Kind zur Disposition gestellt werde. Begrüßt wurden „alle Maßnahmen der Landesregierung" zur Schaffung kinderfreundlicher Lebensbedingungen. Gutgeheißen wurden auch Finanz- und Beratungshilfen für in Not geratene Schwangere.

Evangelische Bischöfe Ostdeutschlands mahnen zu sozialem Ausgleich

Eine spürbare Zunahme der Unsicherheit, Rückzug in resigniertes Schweigen, nervöse Aggressivität und wachsende Mißverständnisse zwischen Ost und West – mit diesen Worten charakterisieren die acht evangelischen Bischöfe Ostdeutschlands die Stimmung vieler Menschen in den neuen Bundesländern. Im Anschluß an eine gemeinsame Beratung über die wirtschaftliche, politische und soziale Situation in Ostdeutschland veröffentlichten sie – in Abstimmung mit dem Vorsitzenden des Rates der EKD, dem badischen Landesbischof *Klaus Engelhardt* – am 3. September eine Erklärung, in der sie die Auswirkungen des Konzeptes „Sanieren durch Privatisieren" und das Prinzip „Rückgabe vor Entschädigung" kritisieren. Bei ersterem führe der Verkauf an frühere Konkurrenz zunehmend zu Produktionsverlagerungen, zum Bruch von Investitionszusagen und eben nicht zur Entwicklung einer eigenen Wirtschaftsstruktur in den neuen Ländern. Unter den Bedingungen der gegenwärtigen Rezession habe auch die bestehende Rückgaberegelung weitreichende Konsequenzen: „Ohne Grund und Boden keine Kredite, ohne Kredite keine Aufträge, ohne Aufträge keine Arbeitsplätze." Dies schaffe Ungerechtigkeit und gefährde den sozialen Frieden. Ein Irrtum sei die Annahme, diese Probleme und die ebenso beklagten Fälle undurchschaubarer Wirtschaftsverträge, willkürlicher Preissteigerung und von Spekulationsgewinnen würden sich von selber lösen. Daher begrüßten sie, „wenn Menschen aufmerksam werden und kritisch – auch selbstkritisch – sich zu Wort melden". Auch wenn der deutliche Widerstreit ein Lebenselement der Demokratie sei, brauche es auch die Verständigung mit dem Ziel des sozialen Ausgleichs. Die Durchschaubarkeit der wirtschaftlichen und politischen Situation sei notwendiger denn je. Zum gleichen Zeitpunkt hat die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg in einer Erklärung zur „Arbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern" gewarnt: Signale wie der Hungerstreik in den Kaliwerken von Bischofferode seien als Ausdruck einer tiefen sozialen Krise ernst zu nehmen. In der Öffentlichkeit der westlichen Bundesländer scheine noch nicht genügend wahrgenommen zu werden, wie groß das Maß der Enttäuschung bei den Betroffenen in den östlichen ist.

Die spanischen Bischöfe fordern ein soziales Europa

Der Ständige Rat der Spanischen Bischofskonferenz veröffentlichte unlängst eine Erklärung zur sozio-ökonomischen Dimension des vereinigten Europa und ihrer ethischen Bewertung (vgl. den Text in: Vida nueva, 7./18. 8. 93). Die Bischöfe plädieren darin vor allem dafür, auf dem durch den Vertrag von Maastricht vorgezeichneten Weg zur Wirtschafts- und Währungsunion die soziale Dimension des vereinten bzw. sich weiter vereinenden Europa nicht aus den Augen zu verlieren. Der Prozeß der Wirtschafts- und Währungsunion müsse auf eine wahrhaft menschliche Weise das Ethische mit dem Technischen verbinden; der Vorrang der Ethik gegenüber der Technik, der Person gegenüber den Sachen und der Arbeit gegenüber dem Kapital müsse gewahrt bleiben. Man habe manchmal den Eindruck, so die Erklärung der spanischen Bischöfe, daß Europa zwei Dimensionen der Vereinigung vergesse: „In erster Linie die Solidarität mit den schlechter Gestellten; in zweiter Linie das Verständnis für die Kosten des Binnenmarktes für die weniger dafür gerüsteten Regionen und Bevölkerungsgruppen." Die Völker Westeuropas müßten sich sowohl auf das gesamteuropäische wie auf das weltweite Gemeinwohl hin öffnen. Die Bischöfe stellen die Frage, welche Art Mensch und welche Zivilisation das vereinte Europa prägen werden: „Ein utili-

taristischer und hedonistischer Mensch in einer ganz auf Effizienz und Konsum ausgerichteten Gesellschaft oder aber eine Kultur der Solidarität im Dienst jedes Menschen und aller Menschen?" Die Erklärung appelliert an die Spanier, sich im eigenen Land im Blick auf die weitere europäische Entwicklung um einen ehrlichen Dialog zu bemühen, um so zu einem Konsens in der Wirtschafts- und Sozialpolitik zu kommen. Die wirtschaftliche Unterlegenheit Spaniens gegenüber den wirtschaftlich führenden Ländern in der EG dürfe nicht dazu führen, sein schöpferisches Potential zu übersehen. Die Unterstützung durch die Europäische Gemeinschaft müsse dazu beitragen, dieses Potential zu entwickeln und immer stärker Eigeninitiative an die Stelle der Hilfe von außen zu setzen. Die von allen gewünschte europäische Union werde nie nur Ergebnis der Konvergenz wirtschaftlicher Interessen, sie müsse vielmehr Ergebnis eines ehrlichen Dialogs und eines klugen und großherzigen Konsenses sein.

Kurienkardinal Etchegaray besuchte die Volksrepublik China

Der Besuch sei ein „Höflichkeitsbesuch", ein Zeichen des Dialogwillens gewesen, und er sei nicht wegen Verhandlungen gekommen, betonte Kardinal *Roger Etchegaray,* Präsident des Päpstlichen Rates Justitia et Pax, am Ende seiner fünftägigen Sondermission in die Volksrepublik China am 8. September. Seit 1957 alle diplomatischen Beziehungen zwischen der Volksrepublik und dem Heiligen Stuhl abgebrochen worden waren, war dies der erste Besuch eines hochrangigen Kurienvertreters in der Volksrepublik. Offiziell war der Kardinal einer Einladung des Sportministers zu den siebten Nationalen Sportwettkämpfen gefolgt. Der Pekinger Nachrichtenagentur zufolge kam es jedoch auch zu einem Treffen mit dem Vizepräsidenten des Nationalen Volkskongresses und dem Direktor des Büros für religiöse Angelegenheiten des Staatsrates. Mit dem Vorbehalt, erst dem Papst Bericht erstatten zu wollen, erklärte Etchegaray zum Abschluß der Reise ohne weitere Angaben über konkrete Gesprächsinhalte: Die katholische Kirche in China entwickle sich, und sie habe das Recht auf Gebet und universelle Solidarität, damit sie so schnell wie möglich die bislang noch zerrissene Einheit wiederfinden könne. Seine Begegnungen hätten erkennen lassen, so ein vorsichtiges Fazit Etchegarays, daß sich die Beziehungen zwischen China und dem Vatikan allmählich besserten. Mitte August hatte ein Sprecher des chinesischen Außenministeriums in Peking erklärt, seine Regierung sei an der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zum Heiligen Stuhl interessiert, allerdings unter Bedingungen: dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen des Vatikans zu Taiwan und dem Verzicht auf Einmischung in innere Angelegenheiten des Landes. Nach dem Besuch erklärte jedoch ein Vertreter des Außenministerium, der Kardinal sei lediglich als „persönlicher Freund" des Sportministers gekommen, die Haltung der chinesischen Regierung zum Vatikan habe sich nicht geändert (vgl. FAZ, 14. 9. 93). In einer Erklärung des Vatikans zu Beginn der Reise Etchegarays wurde betont, daß *Johannes Paul II.* seit Beginn seines Pontifikates jede Gelegenheit wahrgenommen habe, um seine Hochschätzung für das chinesische Volk und seine Liebe zu allen Katholiken in diesem Land zum Ausdruck zu bringen. Am 19. Juni hatte der Papst beim Besuch des Geburtshauses von *Matteo Ricci,* einer der zentralen Gestalten der jesuitischen China-Mission, den Wunsch geäußert, die Volksrepublik selbst besuchen zu können.

Chilenische Bischöfe rufen zu Einheit und Versöhnung auf

Am 11. September 1973 putschte sich in Chile das Militär an die Regierung und wurde erst 1989 durch eine gewählte bürgerliche Regierung abgelöst. Zum 20. Jahrestag dieses Ereignisses, am Anfang des Monats September, der in Chile als „mes de la Patria" (am 18. September wird der Unabhängigkeitstag gefeiert) begangen wird, veröffentlichte der Ständige Rat der Chilenische Bischofskonferenz eine Erklärung mit dem Titel: „Das Wiederzusammenkommen, das wir ersehnen". In ihr beziehen die Bischöfe zu der nur schleppend und unter größten Schwierigkeiten voranschreitenden gesellschaftlichen, politischen und juristischen Vergangenheitsbewältigung Stellung. Sie mahnen alle Kräfte der Gesellschaft, eine gerechte Versöhnung, die Geltung der Menschenrechte und ein wirkliches Zusammenleben zu fördern und ein Land aufzubauen, „in dem niemand sich ausgeschlossen fühlt", in dem jeder seinen Beitrag zur weiteren Entwicklung der Nation und zur Aufarbeitung der „Irrtümer der Vergangenheit" leisten könne. Die Sorge um Versöhnung und Einheit verlange aber, sich der Gewalt und der Verletzung der Menschenrechte in den letzten Jahrzehnten zu stellen und mit denen solidarisch zu sein, die unter dieser Gewalt gelitten hätten und noch litten. Besonders gelte dies für die Angehörigen derer, die verhaftet wurden und niemals wieder aufgetaucht seien, deren Leichen ihren Familien nicht zurückgegeben worden seien. Dieses Kapitel in der Geschichte Chiles könne noch nicht geschlossen werden. Ein notwendiger Schritt zur Versöhnung sei es, daß die Wahrheit ans Licht gebracht werde. Die Kirche biete an, Informationen über das Verbleiben der „Verschwundenen" und der Hingerichteten entgegenzunehmen und so ihren Beitrag zu leisten, um die Wunden der Angehörigen vernarben zu lassen. Friede und Versöhnung, die das Land dringend benötige, müßten einhergehen mit der größtmöglichen Wahrheit und Gerechtigkeit. Eindringlich werden alle für das Leid der vergangenen Jahrzehnten Verantwortlichen, Einzelpersonen und Institutionen, aufgefordert, sich der Vergangenheit zu stellen, das Geschehene offenzulegen, um Vergebung zu bitten, Buße zu tun, wenn möglich den Schaden wiedergutzumachen und die Arbeit der Justiz zu ermöglichen.

Bücher

OTTO HERMANN PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 bis 1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte. Echter Verlag, Würzburg 1993. 443 S. 48,– DM.

„Kurz vor der Schwelle zum dritten Jahrtausend muß vor dem Blick stehen, wo die Kirche in der Mitte des 20. Jahrhunderts schon einmal stand und sich auf den Weg in neue Zeiten und Räume mit Hoffnungen machte, von denen zur Zeit nur noch ein schwacher Abglanz geblieben ist" – so umreißt Otto Hermann Pesch das Hauptmotiv für sein Buch über das Zweite Vatikanum (S. 16). Seine Gabe, auch komplizierte dogmatische und theologiegschichtliche Zusammenhänge verständlich, lebendig und mit einem Schuß Lockerheit darstellen zu können, hat der an der Hamburger evangelisch-theologischen Fakultät lehrende katholische Systematiker z. B. schon in seinen Büchern über Luther und Thomas von Aquin bewiesen. Auch das Buch über das Zweite Vatikanum ist auf diese Art geschrieben: Es ist nicht nur informativ, sondern auch ausgesprochen gut zu lesen. Pesch scheut vor pointierten Urteilen und Bemerkungen nicht zurück, verbindet grundsätzliche Ausführungen mit gut ausgewählten Einzelbeobachtungen und erzählt auch Anekdoten und Witze, wo es sich zur Verlebendigung und Illustration nahelegt. Inhaltlich konzentriert sich das aus Vorlesungen hervorgegangene Buch nach Kapiteln über die Vorgeschichte, die Vorbereitung und den Ablauf des Konzils auf dessen zentrale Dokumente. Den größten Raum nehmen die ekklesiologischen Fragen und Themen ein, gewürdigt werden auch die Liturgiekonstitution, die Offenbarungskonstitution, das Ökumenismusdekret, die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen sowie die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Pesch arbeitet sehr deutlich die das Zweite Vatikanum bestimmende Spannung zwischen Mehrheit und konservativer Minderheit heraus, stellt die Konzilstexte jeweils in ihr damaliges Umfeld und zieht die entsprechenden Linien bis zur Gegenwart aus. Lesens- und bedenkenswert ist nicht zuletzt sein Exkurs über die Regeln zur Interpretation kirchenamtlicher Texte und besonders des Zweiten Vatikanums. Pesch läßt nie einen Zweifel daran, wo sein Herz schlägt; er verteidigt die großen Durchbrüche des Konzils, ohne Schwächen seiner Texte zu leugnen. Auch wenn man über die Proportionen in manchem streiten kann (das Thema Religionsfreiheit wird sehr knapp abgehandelt, ebenso vergleichsweise auch die Pastoralkonstitution), Peschs Konzilsbuch ist ein anregender Beitrag für eine zukunftsorientierte Rückbesinnung auf das Zweite Vatikanum und seinen kirchen- und glaubensgeschichtlichen Kontext. *U. R.*

HERWIG BÜCHELE, SehnSucht nach der Schönen neuen Welt. Kulturverlag, Thaur 1993. 436 S. 42,– DM.

Mit diesem Buch hat der Innsbrucker Sozialethiker einen orginellen und lesenswerten Versuch unternommen: In der Konfrontation mit dem genialen Roman-Szenario Aldous Huxleys einer überraschungs-, schmerz- und leidfreien Welt, in der die Zeit genormt, Geschichte „Mumpitz" und das Jetzt die Ewigkeit ist, die dank Drogen („Soma"), genetischer Manipulation und einem streng geordneten sozialen Kastenwesen von rundum zufriedenen Menschen, „die ein für allemal ganz happy" sind, bevölkert ist, unternimmt Büchele eine Kultur- und Zeitkritik der „alten Welt". Denn obwohl Huxleys Werk eine Kunstwelt sei, verwiesen bestimmte Tendenzen und Krisen unserer Zeit in Richtung „Schöne neue Welt", könne deren Vergegenwärtigung „den Boden bereiten für eine realitätsgemäßere Suche nach Alternativen zur heranschleichenden Schönen neuen Welt" (220). Eine heuristische Funktion hat Huxley für Büchele aber besonders, weil die „Schöne neue Welt" keineswegs nur Horrorvision, sondern vielmehr Ausdruck eines geheimen Wunschdenkens ist, Beschreibung einer Wirklichkeit, nach der wir uns sehnen: Angesichts der Brisanz der längst offenkundig gewordenen Ambivalenz des technischen Fortschrittes und der mit ihm einhergehenden ungeheuren Ausweitung des Risikopotentials hat die Unmündigkeit, in der sich die Bewohner der „Schönen neuen Welt" befinden, durchaus ihren Reiz, kann die Unterwerfung unter eine völlig neue Art des Totalitarismus, der seinen gewalttätigen Charakter verloren hat, als Glück empfunden werden: nicht mehr heimatlos und verwundbar zu sein, nicht mehr unterworfen der Verantwortung für den Einsatz meiner Freiheit. Der Gegenentwurf Bücheles zur durch eine technokratisch-utilitaristische Ethik geprägten „Schönen neuen Welt", die für ihn in eindrücklicher Weise das Grunddilemma menschlicher Existenz und Geschichte zum Ausdruck bringt: „entweder auf die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit zu verzichten ..., oder eine Welt zu konstruieren, in der sich niemand ungerecht behandelt fühlt" (10), ist keine utopische, nicht die heile Welt. Der positive Anfang liege in der entfremdeten Wirklichkeit und nähre sich – im Vertrauen auf eine je größere, wirkliche Wirklichkeit – aus einer ethischen Intuition im sinnlich-konkreten Sinn. „Die neue Welt, die wir suchen", existiere bereits in einem unverborgen verborgenen Grundentwurf. *A. F.*

GEORG HILGER, GEORGE REILLY. Religionsunterricht im Abseits. Das Spannungsfeld Jugend Schule Religion. Kösel-Verlag, München 1993. 328 S. 34,– DM.

Den Autoren und Herausgebern dieses Sammelbandes geht es weniger um

kurzfristige Antworten struktureller Art auf die vielfach angefragte Lage des Religionsunterrichts als vielmehr um den Versuch, bildungstheoretisch und fachdidaktisch Grundlagenarbeit vor dem Hintergrund eines erfahrungsorientierten Ansatzes zu leisten. In einem Nachwort fassen die Herausgeber den Diskussionsstand, wie er sich auch in den Aufsätzen dieses Buches zeigt, zusammen: Die Zeit der großen, umfassenden religionsdidaktischen Entwürfe im Sinne von Konzeptionen sei vorbei. Hand in Hand damit ginge die Einsicht in die *Offenheit und Unverfügbarkeit des religiösen Lernprozesses.* Wenn Schule ihrem umfassenden, den ganzen Menschen angehenden Bildungsanspruch gerecht werden wolle, müsse die Religionspädagogik überlegen, wie die *Mehrdimensionalität* von Religion dezidierter in der Schule zum Tragen gebracht werden könne. Die empirische Forschung belege, daß Religion unter Jugendlichen durchaus vorhanden sei – nur *anders als früher und als bei Erwachsenen.* Im Rahmen eines erfahrungsorientierten Ansatzes von Religionsunterricht benötige der Religionslehrer nicht nur eine hermeneutische Kompetenz im Hinblick auf theologische Inhalte, sondern auch im Hinblick auf die Welt der Kinder und Jugendlichen. Person und Authentizität des Religionslehrers gewönnen in dem Maße an Bedeutung, wie die institutionelle Form von Religion und Glaube für die meisten Kinder und Jugendlichen belanglos geworden sei. *Folkert Doedens* weist in seinem Beitrag darauf hin, daß eine Religionspädagogik, die die Formen entinstitutionalisierter, entgrenzter, schwebender, subjektiver Religiosität nur mit Hilfe des Stichworts Traditionsbruch interpretiere, sich nicht wundern dürfe, wenn dieses von den Jugendlichen als ihren Bedürfnissen inadäquat betrachtet würde. Die Crux im Umgang mit dem *Korrelationsgedanken* sieht Reilly in dessen direkter Übertragung aus dem Offenbarungs- auf das Unterrichtsgeschehen. Fragen dieser Art wird man sich nicht schenken können, wenn man der abzusehenden öffentlichen Infragestellung des konfessionellen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen gegenüber gewappnet sein will. *K. N.*

J. J. BENITEZ, Operation Jesus. Der Augenzeugenbericht eines Zeitreisenden von den letzten elf Tagen des Jesus von Nazareth. Scherz-Verlag, Bern – München – Wien 1993. 440 S. 42,– DM.

Jesus als Romanfigur – in den letzten Jahren häufen sich verschiedenartigste belletristische Annäherungen an den Nazarener. Die Titel lassen sich nahtlos aneinanderreihen: *Gerald Messadiés* populistische Bestseller „Ein Mensch namens Jesus" (1989) und „Ein Mann namens Saulus" (1991), *Patrick Roths* literarisch anspruchsvolles, und im Rahmen dieser Erwähnungen in jeder Hinsicht bemerkenswertestes Buch „Riverside. Eine Christusnovelle" (1991), *Phillip Vandenbergs* Abenteuerroman „Das fünfte Evangelium" (1993) und nun also eine „Operation Jesus" aus der Feder des bis dato in Deutschland völlig unbekannten spanischen – laut Klappentext – „Wissenschaftsjournalist", *J. J. Benitez.* Der Untertitel des Buches verrät bereits viel von seinem Inhalt: Wir folgen einem Zeitgenossen unserer Tage als Augenzeuge in die Zeit der letzten Tage Jesu. Das als Millionenerfolg im Ausland vorgestellte Buch, bereits 1984 verfaßt, greift auf verschiedene, bereits vielfach erprobte literarische Rezepte zurück: Eine im Stil des Spionagethrillers verfaßte Eingangshandlung erzählt, wie der Verfasser in den Besitz eines Geheimmanuskriptes gekommen ist. Diesen Aufzeichnungen zufolge ist es einem amerikanischen Forscherteam gelungen, mittels einer Zeitmaschine – dies ein motivischer Nachklang an den berühmten Science-Fiction-Roman von H. G. Wells – in die Zeit Jesu zurückzureisen. Einer mit heutigem technischen Wissen die Ereignisse kritisch beleuchtender Forscher berichtet nun, was sich damals in Jerusalem wirklich ereignete. Er dringt bis in den engsten Freundeskreis um Jesus vor, spricht selbst ausführlich mit dem Nazarener, wird so zum vorgeblich zuverlässigen Zeugen der historischen Ereignisse. Dieses literarische Verfahren ist freilich selbst für einen Jesusroman keineswegs neu: bereits 1966 hatte der britische Autor *Stuart Jackman* in seinem als Fernsehbericht gestalteten Roman „Die Affäre Davidson" eine vergleichbare Technik eingesetzt. Wer nun bei Benitez spannungsreiche Enthüllungen, skandalöse Entdeckungen oder theologisch brisante Erkenntnisse erwartet, sieht sich schnell getäuscht. Abgesehen von kleinen, aber nie entscheidenden Akzentverschiebungen wird die biblische Geschichte in getreuer Schilderung nacherzählt, ja phantasiereich ausgestaltet, psychologisch motivierend erweitert. Im Gegensatz zu den meisten anderen der Jesusromane findet sich hier gerade keine provozierend-herausfordernde Gegenfolie zu den Evangelien, sondern eher der Versuch einer Bestätigung der biblischen Berichte als historisch. Dieses Verfahren scheitert hier freilich gleich doppelt. Zunächst theologisch: Der Versuch, am Ende des 20. Jahrhunderts in völliger Absehung von jeglicher exegetischer Forschung einen historischen Jesusroman zu konzipieren, wirkt in seiner theologischen Naivität mißlungen. Klischeehafte Schilderungen von Jesu Aussehen treten neben phantasiereich ausgestaltete Wunderberichte. Und ausgerechnet die hochkomplexen christologischen Aussagen des Johannesevangeliums werden diesem alleswissenden Jesus in den irdischen Mund gelegt! Hinzu tritt jedoch ein literarischer Einwand: All zu brav-bieder erzählt und gestaltet Benitez seinen Roman. Zu sehr bastelt er aus verschiedenartigsten Vorlagen eine in sich nicht glaubwürdige, auch strukturell fehlerhafte Fabel, in der beispielsweise die Rahmengeschichte am Ende nicht wieder aufgenommen wird und sich somit als sensationsheischender Aufhänger entlarvt. Was an diesem Roman also am meisten erstaunt, ist die Tatsache, daß im Rahmen der derzeitigen Welle eines öffentlichen Interesses an Jesus derartige Bücher überhaupt geschrieben, aufgelegt und verkauft werden. *G. L.*

Zeitschriften

Theologie und Religion

BORDT, MICHAEL. Argumente für eine Religion und einen religiösen Glauben. Neue Ansätze in der religionsphilosophischen Diskussion Deutschlands. In: Theologie und Philosophie Jhg. 68 Heft 3 (1993) S. 399–408.

Drei wesentliche Charakteristika neuerer religionsphilosophischer Ansätze zeigt der Autor anhand der Arbeiten von Franz von Kutschera und Kurt Wuchterl: Das erste Charakteristikum sei im Unterschied zur „klassischen Religionsphilosophie" die deskriptive Methode, der Ausgangspunkt bei der sorgfältig beschriebenen religiösen Erfahrung des einzelnen. Das zweite sei die Betonung des Zusammenhanges von Wahrheit und Bewährung der Religion: Die untersuchten Autoren verwendeten einen pragmatischen Wahrheitsbegriff, in dem Sinne, daß das Kriterium für die „wahre" Religion, deren Bewährung im Leben ist. Dabei verteidigt Bordt diese Ansätze gegen den Vorwurf, mit diesem Kriterium gehe die Reduktion von Religionen etwa nur auf Bedürfnisbefriedigung des Menschen einher. Als drittes und entscheidendes Charakteristikum nennt der Autor die „Abwehr eines (traditionell gesprochen) absoluten Standpunktes, mit Hilfe dessen man die Wahrheitsfrage von Religionen entscheiden könnte". Dabei müsse schon in der Fragestellung unterschieden werden, ob es darum gehe, innerhalb einer Religion sinnvoll von „absoluter Wahrheit" sprechen zu können – dies bejahten Kutschera und Wuchterl – oder ob mit der „absoluten Wahrheit" ein Kriterium benannt werden solle, mit dem man die eigene und andere Religionen legitim beurteilen kann.

WEBER, FRANZ. Freiräume der Inkulturation. Hoffnung und Bedrängnis der lateinamerikanischen Basisgemeinden. In: Theologisch-Praktische Quartalschrift Jhg. 141 Heft 3 (1993) S. 263–274.

Nach einer Welle der Lateinamerikabegeisterung, in der die kirchlichen Basisgemeinden bei den nach neuer Kirchenerfahrung suchenden Christen in der sogenannten „Ersten Welt" eine attraktive Alternative darzustellen schienen, sei es nun um diese spezifisch lateinamerikanische Kirchenpraxis in unseren Breiten still geworden. Nachdem Weber sich mit einigen weitverbreiteten Fehlurteilen über diese Kirchenpraxis auseinandergesetzt hat – so betont er, daß beispielsweise die Mitarbeit der Laien in Lateinamerika nicht erst eine Frucht der Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums ist –, skizziert er die wachsende kirchenamtliche Zustimmung zu ihnen bis zur Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla (1979). Dagegen bleibe das Schlußdokument der Bischofsversammlung in Santo Domingo (1992) im Blick auf die Basisgemeinschaften enttäuschend, im Duktus überwiegend negativ-restriktiv. Jedoch fielen diese Äußerungen in eine Zeit, in der sich die lateinamerikanischen Christen besonders der Suche nach einer spezifischen Gestalt von Kirche widmeten, in der die Wurzeln ihres Christentums in den religiösen Ausdrucksformen der indianischen und afroamerikanischen Kulturen zur Geltung kommen.

BIRMELÉ, ANDRÉ. Zur Kompatibilität der internationalen zwischenkirchlichen Dialoge. Eine Problemanzeige. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 42 Heft 3 (Juli 1993) S. 304–322.

Der Straßburger evangelische Systematiker und Ökumenespezialist Birmelé macht auf ein Problem aufmerksam, das sich angesichts der vielen offiziellen Dialoge zwischen den Kirchen und ihrer Rezeption immer dringlicher stellt: Wie verhalten sich die verschiedenen Dialoge zueinander, die von einer Kirche mit unterschiedlichen Partnern geführt werden? Wie steht es mit dem Verhältnis der Dialogergebnisse zur jeweiligen kirchlich-konfessionellen Tradition? Birmelé faßt das Problem unter dem Begriff der Kompatibilität der ökumenischen Dialoge zusammen und erläutert die einzelnen Aspekte an Beispielen. So verweist er auf die vatikanische Antwort zu den Ergebnissen der anglikanisch-katholischen Kommission sowie auf die kritische Stellungnahme der Göttinger evangelisch-theologischen Fakultät zur Verwerfungsstudie: In beiden Fällen wird Dialogergebnissen die Kompatibilität mit der eigenen Tradition jedenfalls teilweise abgesprochen. Im katholisch-orthodoxen Dialog werden beim Thema Bischofsamt andere Akzente gesetzt als im katholisch-lutherischen, wobei sich wiederum die Frage nach der Vereinbarkeit stellt: Die Aussagen des lutherisch-katholischen Dialogs über das Bischofsamt scheinen für Lutheraner „die extreme Möglichkeit im Dialog darzustellen, während sie für Katholiken noch Minimalaussagen sind, wie ihr Dialog mit der Orthodoxie zeigt".

Kultur und Gesellschaft

HENNIS, WILHELM. Die Zumutungen eines Urteils. In: Die Zeit, Nr. 38, 17. September 1993, S. 9 f.

Der emeritierte Freiburger Politologe Hennis liest das jüngste Verfassungsgerichtsurteil in der Abtreibungsfrage (vgl. HK, Juli 1993, 339 ff.) vor dem Hintergrund des Streits der mit den Namen *Carl Schmitt* und *Rudolf Smend* identifizierten „Schulen" innerhalb der Staatsrechtslehre, einer mehr auf Ausgleich und auf „Abwägung" konkurrierender Grundrechte bedachten Linie einerseits und einer normativ argumentierenden andererseits. In dem Urteil sieht er eine Abkehr von einer seit Jahrzehnten unbestrittenen Linie der Grundrechtsauslegung und fragt, ob das Bemühen um Ausgleich durch eine strikt „normativistische" Dogmatik abgelöst werden solle. Bei jedem Versuch, das ungeborene Leben zu schützen, sei die gebotene „Normativität" nur die eine Seite der Medaille, die Wirksamkeit die letztlich wichtigere. Die Grundlinie des Urteils sieht er weniger von der „Sorge um den besseren Schutz" als vielmehr von der „Sorge um den Zerfall der Norm" geprägt: „Recht muß Recht bleiben." Das Verschärfen des Konfliktes, wie es sich in dem Urteil ausdrücke, sei sicher ehrenwerter als das pluralistisch-harmonisierende Ausgleichenwollen. Dennoch würden die Rezepte des „starken Staats" nicht mehr greifen. Den „Staat", der nach den Rezepten des Zweiten Senats des Bundesverfassungsgerichts handeln könnte, gebe es nicht mehr.

Notizen

Den Mainzer Bischof Karl Lehmann wählte die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Herbstvollversammlung für weitere sechs Jahre zu ihrem Vorsitzenden. Auch der Freiburger Bischof Oskar Saier wurde als Stellvertretender Vorsitzender bestätigt. Ebenso bleibt Prälat Wilhelm Schätzler Sekretär der Bischofskonferenz. (Die Berichterstattung über die Herbstkonferenz erfolgt im Novemberheft der HK)

Die Kirchen sollten vermeiden, ausschließlich für die eigene Konfession einen besonderen Schutz des Staates erreichen zu wollen, und ebenso von jeder Form des Wettbewerbes untereinander oder des Proselytismus Abschied nehmen. Statt dessen müßten sie sich ihrer Selbstverpflichtung vergewissern, die Religionsfreiheit aller Glaubensrichtungen zu verteidigen, heißt es in einem Anfang September von der Konferenz Europäischer Kirchen veröffentlichten Bericht „Die Schwerpunkte des kirchlichen Menschenrechts-Programmes", der die Ergebnisse eines fünftägigen Symposions über Rechte und Schutz von Minderheiten zusammenfaßt. Des weiteren werden die Kirchen aufgerufen, Anwaltschaft für unterdrückte nationale Minderheiten in enger Zusammenarbeit mit den KSZE-Institutionen für Menschenrechte zu übernehmen, weitere Programme zur Bekämpfung von Rassismus, Fremdenhaß und Antisemitismus zu starten und sich für Flüchtlinge und Asylbewerber einzusetzen.

In einer „Königsteiner Erklärung" am Ende des 43. Internationalen Kongresses „Kirche in Not", der Anfang September stattfand, werden die Christen dazu aufgerufen, nach dem „Ende der Utopien" Wege aus Nihilismus und Verzweiflung zu neuer Solidarität zu finden. Die Kirchen im früher kommunistischen Teil Europas müßten dazu beitragen, die Gesellschaft menschlich zu gestalten. Die Menschen im Osten lernten erst langsam begreifen, „daß Demokratie und Marktwirtschaft allein weder das Humanum schützen noch geistig-moralische Werte schaffen". Das totalitäre Regime habe fast ein halbes Jahrhundert lang die Menschen entmündigt, ihnen jede Hoffnung auf Freiheit genommen: „Der plötzliche Umbruch wirkt wie ein Schock: Orientierungslosigkeit, Scheu vor Verantwortung und Risiko, Zukunftsangst und Fremdenhaß gehören zu den Folgen."

Einem Bericht der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart zufolge verfügen die Zeugen Jehovas derzeit in rund 200 Ländern der Erde über insgesamt mehr als 4,5 Millionen „Verkünder". In Deutschland gebe es insgesamt 160 000 solcher aktiver Mitarbeiter, davon allein etwa 35 000 in den neuen Bundesländern. Die nur geschätzte Zahl der mit der Sekte Sympathisierenden könnte weltweit etwa dreimal so hoch liegen wie die der „Verkünder", in Deutschland ungefähr zweimal so hoch.

Den Kirchen in Ungarn wurden in den vergangenen anderthalb Jahren rund 700 Gebäude zurückgegeben, knapp 500 im Jahr 1992 und etwas über 200 im ersten Halbjahr 1993. Insgesamt liegen der ungarischen Regierung etwa 6200 Rückgabeanträge für von den Kommunisten enteignete Objekte vor. Etwa die Hälfte der bisher zurückgegebenen Objekte gingen an die katholische Kirche, der als größter Religionsgemeinschaft des Landes etwa 60 Prozent der Ungarn angehören.

Pastor Christian Seytre, Vizepräsident der pfingstlerischen Apostolischen Kirche in Frankreich, kritisierte in einem Zeitungsinterview (La Croix, 27.8.93) die katholische Kirche wegen ihrer widersprüchlichen Haltung gegenüber den Pfingstkirchen. Während in Frankreich ein Dialog zwischen katholischer Kirche und der Pfingstkirche geführt werde, behandele man die Pfingstkirchen in Lateinamerika als Sekten. Seytre verglich die Haltung der Kirche in Lateinamerika mit derjenigen der Russisch-Orthodoxen Kirche: Man betrachte Lateinamerika als einen katholischen Kontinent und sehe Konversionen zu den Pfingstkirchen nur sehr ungerne.

Die Abmeldung von Schülern vom Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wurde in Polen erleichtert. Das polnische Bildungsministerium verfügte zu Beginn des neuen Schuljahres, daß die Eltern nicht mehr schriftlich begründen müssen, warum sie ihre Kinder nicht in den Religionsunterricht schicken. Eine solche Stellungnahme war bisher notwendig. Mit der neuen Regelung entspricht der Staat einem Urteil des Polnischen Verfassungsgerichts vom Frühjahr dieses Jahres, das in diesem Punkt eine Änderung des bislang geltenden Rechtes verlangt hatte. Schüler, deren Eltern keinen Religionsunterricht für ihre Kinder wünschen, erhalten Ethik-Unterricht. Aus dem Schulzeugnis soll nicht ersichtlich sein, für welches der beiden Fächer die Zensur vergeben wurde.

In einem Mitte September in Bonn und London veröffentlichten Bericht von Amnesty International beschreibt die Menschenrechtsorganisation eine dramatische Zunahme der Verfolgung religiöser Minderheiten in Saudi-Arabien seit Beginn der Golfkrise vor drei Jahren. Betroffen seien vor allem Christen – Katholiken und Anglikaner – und Schiiten. Angehörige der schiitischen Glaubengemeinschaft, etwa zehn Prozent der Gesamtbevölkerung, seien massiven Schikanen ausgesetzt und müßten wegen religiöser Betätigung langjährige Haft und Folter erleiden. Auch Hunderte von Christen seien von der Religionspolizei festgenommen, mißhandelt und vielfach des Landes verwiesen worden.

In einem Hirtenbrief aus Anlaß des 33. Jahrestags der Unabhängigkeit von Zaire (1960 hatte Belgien seine Kongokolonie in die Unabhängigkeit entlassen) zeichnete der Erzbischof von Kinshasa, Kardinal Frédéric Etsou, ein düsteres Bild der politischen Situation im Land. Der Kardinal beklagte unübersehbare soziale Ungerechtigkeiten, Intoleranz und mangelnde Kompromißbereitschaft, Dialogverweigerung, Hunger nach Macht und Geld, die Zerstörung der staatlichen Autorität und die epidemische Gewalt als Kennzeichen der Misere in Zaire. Man müsse Mittel und Wege suchen, um Nation und Volk aus ihrer tiefen Krise herauszuführen.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt der Deutschen Tagespost, Würzburg; Strässer Elektro-Akustik, Stuttgart; Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer; Markgrafen Versand, Freiburg; eine Verlegerbeilage und einem Teil der Auflage ein Prospekt von Missio Internationales Katholisches Missionswerk, München, beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Karlmann, Beyschlag, Die Erlanger Theologie. Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1993. 295 S. 38,– DM.

Asit Datta (Hg.), Die neuen Mauern. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1993. 226 S. 19,80 DM.

Jasmin Eichner, Fügungen. Die Biographie von Charlotte Françoise Henriette Vorbeck-Holz. Jasmin Eichner Verlag, Offenburg 1993. 222 S.

Albert Gasser (Hg.), Tod als Grenze zu neuem Leben – Fragen nach den „Letzten Dingen". NZN Buchverlag, Zürich 1993. 112 S. 19,80 DM.

Ruth Gay, Geschichte der Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg. Verlag C. H. Beck, München 1993. 280 S. 78,– DM.

Reinhard Göhner (Hg.), Die Gesellschaft für morgen. Piper Verlag, München 1993. 240 S. 19,90 DM.

Franz Gruber, Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck – Wien 1993. 350 S. 49,– DM.

Friedrich-Wilhelm Haack, Europas neue Religion. Sekten – Gurus – Satanskult. Herder/Spektrum Band 4221. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1993. 208 S. 16,80 DM.

Jürgen Habermas, Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller. Piper Verlag, München 1993. 158 S. 14,90 DM.

Jürgen Hoeren / Norbert Kutschki (Hg.), Kleines Credo für Verunsicherte. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1993. 142 S. 22,80 DM.

Walter Hollstein, Der Kampf der Geschlechter. Frauen und Männer im Streit um Liebe und Macht und wie sie sich verständigen könnten. Kösel Verlag, München 1993. 314 S. 39,80 DM.

Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Campus Verlag, Frankfurt 1993. 226 S. 39,– DM.

Aldous Huxley, Gott ist. Essays. Otto Wilhelm Barth Verlag, München 1993. 288 S. 42,– DM.

Markus Kleine, Institutionalisierte Verfassungswidrigkeiten im Verhältnis von Staat und Kirchen unter dem Grundgesetz. Ein Beitrag zur juristischen Methodik im Staatskirchenrecht. Nomos Verlagsanstalt, Baden-Baden 1993. 246 S. 68,– DM.

Hans Jürgen Luibl, Dem Fremden Sprachgestalt. Beobachtungen zum Bedeutungswandel des Gebetes in der Geschichte der Neuzeit. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 322 S. 198,– DM.

Robert Moore / Douglas Gillette, König, Krieger, Magier, Liebhaber. Die Stärken des Mannes. Kösel-Verlag, München 1993. 208 S. 36,– DM.

Ernst Pulsfort, Das Drama auf dem indischen Subkontinent. Herder/Spektrum Band 4240. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1993. 157 S. 15,80 DM.

Horst-Eberhard Richter, Wer nicht leiden will, muß hassen. Zur Epidemie der Gewalt. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1993. 224 S. 32,– DM.

Jürgen Roloff, Die Kirche im Neuen Testament. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen 1993. 240 S. 58,– DM.

Marian Sopata, Zur Theologie des Todes. Verlag Peter Lang, Berlin–Bern 1993. 362 S. 89,– DM.

Theodor Schneider / Helen Schüngel-Straumann (Hg.), Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann. Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1993. 496 S. 88,– DM.

Jürgen Schwarz, Der politische Islam. Intentionen und Wirkungen. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 1993. 216 S. 52,– DM.

Barbara Thiering, Jesus von Qumran. Sein Leben – Neu geschrieben. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 572 S. 48,– DM.

Hans Thomas (Hg.), Menschlichkeit der Medizin. Verlag Busse Seewald, Herford–Hamburg–Stuttgart 1993. 337 S. 28,– DM.

Delores S. Williams, Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk. Orbis Books, Maryknoll 1993. 287 S. 19,95 $.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 10/1993

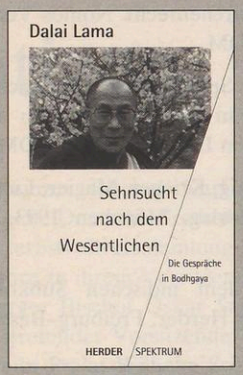
Wolfgang Seibel SJ: Scheinargumente in der Zölibatsdiskussion – *Norbert Brieskorn SJ:* Nationalismus und Multikulturalismus – *Paul Konrad Kurz:* Das beschädigte Land. Aufzeichnungen, Berichte, Erzählungen '93 – *Hans Hermann Henrix:* Dialog, nicht Proselytenmacherei. Zur Frage der Judenmission – *Hans-Günter Gruber:* Autonome Moral oder Moral der Autonomie? – *Sabine Demel:* Beratungspflicht und Strafverzicht. Eine Alternative zum Schutz des ungeborenen Kindes? – *Roman Bleistein SJ:* Der Briefwechsel Dietrich Bonhoeffer – Maria von Wedemeyer.

DIAKONIA
Heft 5/1993

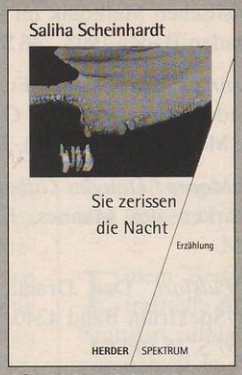
Schwerpunkt: Die Anderen
Marie-Louise Gubler: Die „Anderen" als Herausforderung – *Guido Vergauwen:* Die Verantwortung für den Anderen – *Hedwig Meyer-Wilmes:* Im Umgang mit dem Anderen . . . dem Göttlichen auf der Spur. Ein feministisches Nachdenken über Jakobs Kampf mit dem Fremden – *Christian Büttner:* Identität und Fremdenangst – *Norbert Brox:* Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum – *Norbert Mette:* Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo.

Verlag Herder Freiburg

Jetzt neu:



Band 4229, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4232, DM 12,80
öS 100,- / SFr 13.80



Band 4234, DM 19,80
öS 155,- / SFr 20.80

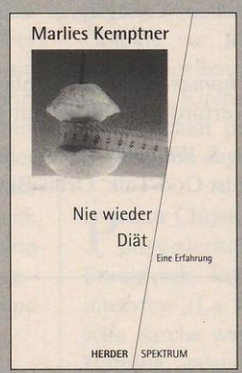


Band 4225, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80

Annemarie Pieper
Der Aufstand des still-gelegten Geschlechts
Einführung in die feministische Ethik. Band 4231, DM 17,80
öS 139,- / SFr 18.80
Mit allen wichtigen Konzepten von Beauvoir bis Irigary.

Gerhild Tieger
Wo die Uhren anders ticken
Geschichten vom Aussteigerleben in Irland
Band 4228, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80
Gerhild Tieger holt so manchen romantischen Outdoor-Traum zurück auf den Boden irischer Tatsachen.

Tibor Déry
Lieber beau-père
Roman. Band 4223, DM 16,80
öS 131,- / SFr 17.80
„Ich werde also alt? Schon?", fragt sich Flóris, 80, ungläubig. Seine Aufzeichnungen sind eine charmante Liebeserklärung an das Leben.



Band 4226, DM 14,80
öS 116,- / SFr 15.80



Band 4227
DM 16,80/öS 131,-/SFr 17.80

Das Taschenbuch-Gesamtverzeichnis erhalten Sie bei: Verlag Herder, Herrn Heiko Windfelder, 79080 Freiburg

HERDER/SPEKTRUM Das Taschenbuch mit Linie.

Neuerscheinung

Scholz
Probleme mit Jugendsekten

Ein Ratgeber für Eltern, Erzieher und Betroffene sowie Behörden, Gerichte und Berater

Von Dr. Rainer Scholz, Ministerialrat

dtv-Band 5633
1993. XIII, 103 Seiten.
Kartoniert DM 12.90

Das Werk:
Zahlreiche neue Glaubensbewegungen werben um Anhänger. Jugendlicher Idealismus verführt viele, ihre bisherigen Bindungen abzubrechen und sich stattdessen der neuen Bewegung anzuschließen. Oft entstehen daraus schwierige Rechtsfragen:

- Wie weit geht die Religionsfreiheit?
- Welche kritischen Äußerungen müssen sich Jugendsekten gefallen lassen?
- Wie lassen sich Zahlungsanspüche gegen Sekten durchsetzen?
- Welche Rechte haben die Eltern?
- Was ist im Erbrecht zu beachten?
- Und was bei Arbeitsverträgen mit Sekten? Wie regelt sich die Sozialversicherung?

Dieser Band gibt kompetente Antworten.

Der Autor:
Dr. Rainer Scholz ist Ministerialrat und Referatsleiter im Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit.

Beck-Rechtsberater im dtv Deutscher Taschenbuch Verlag

HERDER-
KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 11 47. Jahrgang November 1993

Bei Ideen hilft nicht verbieten, sondern nur widerlegen.

Peter Glotz

Postnationaler Patriotismus?

An Verständnis für die immensen Belastungen, die der östliche Nachbar zu bewältigen hat, fehlte es keineswegs in der eindringlichen Rede von *Jaques Delors* zum dritten Jahrestag der deutschen Einheit, erst recht nicht an der Anerkennung für das schon Geleistete. Und doch klang ob der deutschen Stimmungslage auch etwas ratloses Kopfschütteln mit: „Über soviel Kleinmut können sich Ihre Nachbarn in Europa nur wundern". Die Aufgabe, die Einheit im Herzen der Menschen in Deutschland zu verankern, sei doch wohl nicht zu groß, der Preis für diese Einheit nicht zu hoch, mahnte der Präsident der EG-Kommission beim Festakt in Saarbrücken mit suggestiven Fragen das Selbstverständliche an.

Kleinmütig ist er vielleicht, der Blick der Deutschen auf ihr nun drei Jahre alt gewordenes wiedervereintes Land, in jedem Fall aber nüchtern – ernüchtert und enttäuscht in den neuen Bundesländern, nüchtern und distanziert in den alten. „Miesepetrig" auf beiden Seiten, lautet das Urteil der Kommentatoren fast unisonso. Nüchternheit, Nachdenklichkeit und ernste Mahnungen dominierten auch die Ansprachen, Reden und Predigten anläßlich der Feierlichkeiten am 3. Oktober 1993; „Solidarität und Opferbereitschaft" waren die meistgebrauchten Begriffe, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme, allen voran die Arbeitslosigkeit, ihr zentraler Gegenstand.

Vor allem aber bleibt festzustellen: Die *nationale Klaviatur* blieb bei den offiziellen Feierlichkeiten unbespielt. Von nationalem Überschwang, gar „nationaler Besoffenheit", die mancher Skeptiker für das nun wieder souveräne Deutschland befürchtet hatte, ist auch im Jahre vier der deutschen Einheit nichts zu spüren. Der reichlich hölzern als „zentrale Einheitsfeier" bezeichnete Staatsakt war deutlich „europäisch" geprägt. So „europäisch" immerhin, daß einzelne Beobachter es sich nicht verkneifen konnten, auf den – mit Feuerwerk und Volksfest garnierten – ausgelassenen Nationalstolz zu verweisen, mit dem man in anderen Ländern, gerade auch in westlichen Demokratien, den Nationalfeiertag zu begehen pflegt. Als ein weiteres Symptom der „verklemmten Nation" ließ sich die bis zu Drögheit und Gleichgültigkeit reichende Nüchternheit der Landsleute publizistisch geschickt mit deutschem Jubel über den Olympia-Zuschlag für Sydney und dem Unverhältnis umzugs-unwilliger Politiker und Beamter zur deutschen Hauptstadt zusammenstricken.

Deutschland – ein postnationaler Staat?

Indessen bedarf weder die „europäische" Prägung der Feierlichkeiten noch der Unterschied zu den Nationalfeiertagen anderer Länder besonderen Aufhebens. Beides ist in Deutschland, das schon in seinem Grundgesetz der internationalen Integration und Kooperation einen hohen Rang einräumt, auch nach dem Erlangen voller Souveränität für einen Großteil der Bevölkerung und seiner politisch Verantwortlichen selbstverständlich. Dies schließt keineswegs die Wertschätzung der Kulturnation Deutschland und ein manifestes Bekenntnis zu ihr aus. Die Frage, ob vor diesem Hintergrund das heutige Deutschland schon als postnational bezeichnet werden kann oder soll, wirkt deshalb erst einmal reichlich akademisch. Kaum ernsthaft in Frage gestellt werden jeden-

falls die in vierzig Jahren BRD bewährte Einheit von Nationalstaatlichkeit und freiheitlich-demokratischer Grundordnung auf der einen Seite und die enge Einbindung Deutschlands in der Vielzahl außen-, sicherheits-, und wirtschaftspolitischer Verflechtungen der internationalen Staatengemeinschaft andererseits. Deutschland als Nation? – eigentlich also auch nach der Wiedervereinigung kein drängendes Thema.
Und doch hat das Thema „Nation" Konjunktur, freilich in ganz verschieden Spielarten, mit sehr unterschiedlichen Interessen und in ebenso verschiedenen Kontexten. Dabei finden sich in dieser Debatte um deutsches Nationalbewußtsein und nationale Identität sowohl die altbekannten wie auch jüngere, eher neue Aspekte. In jedem Fall aber scheint die allgemeine Krise(nstimmung) für dieses Thema eine gewisse Katalysatorfunktion zu besitzen.

Keineswegs ungewohnt, zur Zeit aber deutlich forciert ist das Thema Nation fester Bestandteil *tagespolitischer Rhetorik*; vor allem dort, wo es nicht um die gemeinsame Bewältigung der sich mehr und mehr stauenden politischen Probleme geht, sondern darum, Schuldige für verschiedene politische Malaisen haftbar zu machen. Dem schnell erhobenen Vorwurf nationaler Schlagseite und „Deutschtümelei" steht das Verdikt selbstbezüglicher, geschichtsvergessener Provinzialität, eines illusorischen Internationalismus und des ideologischen Multikulturalismus gegenüber. Beispiele aus jüngster Zeit lassen sich unschwer finden:
In rechtspopulistischer Manier versuchen bestimmte Kreise in der *Asyl- und Ausländerdebatte* mit der Rede von der „Überfremdung" die anachronistische Vorstellung einer ethnisch homogenen und geschlossenen deutschen Nation zu suggerieren und damit kräftig Stimmung zu machen. Wer sich um Einwanderungsregelungen und die Aufrechterhaltung eines für die deutsche Verfassung charakteristischen Grundrechtes bemüht, läßt sich so mühelos in die Ecke der realitätsblinden, vaterlandslosen Gesellen stellen.
Umgekehrt wird mit dem zügig verteilten und ebenso schlichten Etikett „Neonazi" jede differenzierte Analyse der verschiedenen Dimensionen aufflammender Ausländerfeindlichkeit verhindert; unendlich scheint die mögliche Themenliste für wachsame Antifaschisten. Im Gegenzug dazu wiederum werden brandschatzende Jugendliche verständnisvoll reintegriert, kommen angeblich doch in deren „Wut" nur die von elitärem linksintellektuellen Multikulturalismus verhöhnten Ängste des „kleinen Mannes" zum Ausdruck.

Auch in die *außenpolitische Kurssuche* des wiedervereinten Deutschland wird nationale Rhetorik eingeflochten. Allerdings wird diese gelegentlich auch durch Polemik aus dem Ausland provoziert, die sich das wiedervereinte Deutschland partout nur in Rückkehr zur Hegemonialmacht, auf unseligen „Sonderwegen" und ungezügeltem Drang (vom Westen weg) nach Osten vorstellen will.
Für die zweifellos berechtigte – und nun auch vom Verfassungsgericht teilweise bestätigte Kritik – etwa an einem überbürokratisierten und mit demokratischen Defiziten belasteten europäischen Einigungsprozeß braucht es kein Schüren nationaler Ängste, erst recht nicht die Reduktion deutscher Identität auf die Währung. Am Integrationswillen Deutschlands durch übertriebene nationale Äußerungen im Ausland Zweifel zu nähren, wäre nicht nur für die „Exportnation Deutschland" fatal. Überdies bedarf die besondere Verantwortung Deutschlands für den Osten keiner historischen, anachronistisch-geopolitschen Begründung.
Ebenso unproduktiv ist die in der Debatte um die Auslandseinsätze der Bundeswehr im Rahmen der UNO vorgebrachte Beschuldigung, hier sollten militaristische Muster aus deutscher Vergangenheit wiederbelebt werden. Überflüssig war aber auch das kitischige Pathos, mit der die auflagenstarke Boulevardpresse „unsere Jungs" zu Beginn ihres ersten großen Auslandseinsatzes begleitet hat.

Mit Sicherheit hat die anstehende *Bewältigung des SED-Staates* die Gereiztheit wie die hohe Sensibilität beim Thema „Deutschland als Nation" zusätzlich verschärft. Wo die einen nun die „richtige", im Gegensatz zu der von den Allierten verordneten und damit mitunter nur recht oberflächlich geglückten Vergangenheitsbewältigung praktizieren wollen, plädieren andere für ein möglichst rasches Ende wie nach 45 auch, stoßen sich wieder andere an einem heuchlerischem Selbstbewußtsein, das die antifaschischte Attitüde des SED-Staates fortzuschreiben sucht.
So künstlich und unproduktiv wie diese wechselseitigen rhetorischen nationalen Übertreibungen – die Betonung endlich erreichter, wohlverdienter „normaler" Nationalstaatlichkeit auf der einen, die ständige Beschwörung neuentflammenden Nationalismus auf der anderen Seite – im tagespolitischen Geschäft auch wirken, sie dienen vielleicht dennoch auch der nötigen Identitätsvergewisserung und verhindern die Ausbreitung falscher geschichtsvergessener Selbstverständlichkeiten.

Der Mangel an „sentiment national"

Es gibt jedoch noch eine ganz andere Facette der neuen-alten Diskussion um „Deutschland als Nation". Im Verein mit den in jüngster Zeit sich häufenden Appellen zu neuem Wertebewußtsein, zu Zivilcourage, zu staatsbürgerlichem Verantwortungs- und Pflichtgefühl fordern politisch Verantwortliche von ihren Zeitgenossen derzeit auch verstärkt *patriotische Gesinnung* ein.

Die Krisenphänomene, denen diese Appelle entgegengesetzt werden, sind vielfach beschrieben und beschworen worden: ein Maß an bis zu Staatsverdrossenheit heranreichender Politikverdrossenheit, das – in Zeiten wirtschaftlicher Rezession zumal – bereits anfanghaft die Stabilität der Demokratie zu gefährden scheint; ein in seinen Grundlagen unsicher gewordener gesellschaftlicher Konsens und der damit immer schwieriger gelingende Interessenausgleich; eine weitverbrei-

tete Anspruchshaltung dem Staat gegenüber, verbunden mit dem gleichzeitigen Schwund an Gemeinwohlorientierung.
Zweifellos sind Politikverdrossenheit und eine das staatliche Zusammenleben insgesamt gefährdende Abnahme an Gemeinwohlorientierung in allen westlichen Demokratien zu einem vitalen Problem geworden. Aber für Deutschland stellt es sich nochmals mit einer eigenen, besonderen Schärfe: Die Kosten der deutschen Wiedervereinigung sind zu zahlen, und Deutschland-West zeigt sich unwillig. Nicht selten entsteht der Eindruck, in der alten Bundesrepublik sähen einige letztlich auch nach drei Jahren nicht den Grund, warum man sie überhaupt für den Aufbau Ost zur Kasse bittet. Die immensen Kraftanstrengungen, die notwendig sind, um die Teilung in allen ihren Dimensionen zu überwinden und um in Deutschland-West und in Deutschland-Ost die gleichen Lebensbedingungen und -chancen zu schaffen, sind ein eminent nationales Problem, eine nationale Aufgabe.

Von besorgten Landsleuten befragt, antwortete *Alfred Grosser* – der Blick des Nachbarn mag für die innerdeutsche Debatte als unverfänglich gelten –, es gebe in der alten Bundesrepublik ein wenig „nationalisme", aber es gebe vor allem einen verwerflichen Mangel an „sentiment national" in dem Sinne, daß man sich nicht vorrangig als Mitbürger der ehemaligen DDR-Bürger definiere, sondern als Interessenträger, sei es seines Berufes, einer bestimmten sozialen Gruppe oder seiner Region.

Normatives Defizit oder Provinzialismus?

Die Gründe für das in Deutschland fehlende „sentiment national" werden recht unterschiedlich verortet: Für die einen ist es Produkt des administrativ durchgepaukten Einigungsprozesses und Folge des Verzichts, einen neuen „Gesellschaftsvertrag" in einer Verfassungsdebatte öffentlich aushandeln zu lassen (*Jürgen Habermas*). Dagegen vermutet etwa *Karl-Heinz Bohrer* den Grund für das beklagte Defizit in einem sich postnational gebenden „Provinzialismus". Im Reflex auf das „dritte Reich" – dem zweiten gescheiterten Versuch Deutschlands, zu einem universalistischen Nation-Verständnis zu gelangen – sei man in Deutschland zu einer „Volksidentität regionalistischen Typs" regrediert und habe damit die problematische Tradition der ersten Hälfte des 19.Jahrhunderts wiederbelebt. Polemik gegen die „Toskana-Kosmopoliten" und deren Fluchtwege aus der nationalen Identität in die „betroffene" Innerlichkeit, in das Lebensweltliche (*Cora Stephan*) läßt sich mit dieser Analyse mühelos verbinden. Der Befund ist in jedem Fall eindeutig: In einer Gesellschaft, in der alles Nationale ausgeklammert oder rückhaltlos kritisiert wurde, in der Kinder und Jugendliche mit einer kaum mehr hinterfragten Zweistaatlichkeit aufgewachsen sind, läßt sich nur schwer vermitteln, warum besondere Solidaritätsleistungen für die neuen Mitbürger zu erbringen sind.
Braucht es demnach Patriotismus gegen die grassierende provinzielle und nationvergessene „Kleinmütigkeit"? Unbestreitbar muß das wiedervereinte Deutschland diesem Mangel an „sentiment national" etwas entgegensetzen: Es gilt, das Bewußtsein dafür, veranwortlich zu sein für die gemeinsame Bewältigung der anstehenden nationalen Aufgaben bei allen gesellschaftlichen Kräften sowie bei jedem einzelnen zu fördern. Verantwortung ist dabei für die gemeinsame Zukunft, aber auch für die *gemeinsame Vergangenheit* zu übernehmen. Denn die glücklich erlangte Wiedervereinigung taugt gerade nicht als Begründung für einen Schlußstrich unter die auch öffentlich zur Sprache gebrachte Erinnerung an die Verbrechen Nazi-Deutschlands. Sie ist im Gegenteil Chance und Verpflichtung zugleich, sich nun als ganze Nation dieser Vergangenheit zu stellen und die Sensibilität gegenüber den Opfern jener Zeit, deren Kindern und Enkeln gemeinsam zu bewahren. Schließlich werden auch nur unter dieser der Geschichte verpflichteten Perspektive die Lasten der Wiedervereinigung in einer Dimension erkennbar, in der sie für die Bürger im Westen verpflichtend sind: nicht ausschließlich, aber eben auch als verspätete Kriegsfolgen.

Der Appell an deutschen Pariotismus wird dabei auch in Zukunft immer mit einer gewissen Befangenheit gehört werden (müssen); nicht nur deshalb, weil sich patriotisches Bewußtsein nicht quasi von heute auf morgen von außen oder oben in die Gesellschaft implantieren läßt. Vor allem aber darf das geforderte „sentiment national" nicht verwechselt werden mit einem „Germany first" oder einem Abschotten nach außen, solange bis alle die Probleme im „eigenen Haus" gelöst sind. Die Integration und Kooperation, die Bereitschaft den Nachbarn in jeder Hinsicht verläßlicher Partner zu sein, ist ebenso eine drängende nationale Aufgabe wie die keineswegs einfache Herausforderung, Deutschland auch angesichts des hohen Migrationsdruckes als „offene Gesellschaft" zu gestalten und zu bewahren.
Die Antwort auf die in dem Appell zu einem „sentiment national" geforderte Haltung muß ein *forcierter Verfassungspatriotismus* sein. Mehr an „Stolz, ein Deutscher zu sein" braucht es dazu nicht. Um die das staatliche Zusammenleben insgesamt gefährdenden Defizite an Gemeinwohlorientierung zu bewältigen, muß nicht auf eine vorpolitische, vorstaatliche oder gar völkische Nationalgemeinschaft rekurriert werden. Nation oder Patriotismus sind eben nicht das Ziel der gemeinsamen Anstrengung, sondern die Ebene bzw. ein Mittel, die anstehenden Probleme zu bewältigen.

Was aber ist nun unsere nationale Identität? In seiner Rede zum Tag der Einheit gab *Richard Schröder* auf diese Frage zur Anwort: „Kein Geheimnis, sondern schlicht dieser Kreis von Aufgaben, die wir nur gemeinsam lösen können – wir, die Deutschen. Es ist schlicht dies: Daß wir neben unseren eigenen Interessen, Interessengegensätzen und unterschiedlichen Auffassungen auch Aufmerksamkeit aufbringen für unsere gemeinsamen Angelegenheiten und was aus ihnen wird."
Ein Mehr an nationaler Identität muß nicht beschworen werden.

Alexander Foitzik

Abgestuft

Die deutschen Bischöfe orientieren sich stärker am Einzelfall

In der katholischen Kirche in Deutschland sind in den letzten Monaten Richtungsentscheidungen auf zwei unterschiedlichen, aber zugleich auch eng zusammenhängenden Gebieten getroffen worden, die die Entschlossenheit unter den Bischöfen erkennen lassen, den vielerorten beschworenen *Problemstau*, unter dem das kirchliche Leben allenthalben leidet, abbauen zu helfen.

Da ist zum einen der gemeinsame Hirtenbrief der drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz von Anfang September zur Frage der *wiederverheirateten Geschiedenen* (vgl. HK, September 1993, 460ff.). Erstmals seit langem liegt damit eine kirchenamtlich verbindliche Äußerung zu diesem innerkirchlich ebenso umstrittenen wie schwierigen Thema vor, die neue Perspektiven öffnet. Verschiedene deutsche Diözesen und ausländische Nachbardiözesen haben sich bereits entschlossen bzw. die Absicht erkennen lassen, den Hirtenbrief in der einen oder anderen Form für sich zu übernehmen. Die Tatsache, daß zwei der drei Verfasser der Vorsitzende und der Stellvertretende Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz sind, es sich aber nicht um ein Dokument der Deutschen Bischofskonfernz handelt, kann als Hinweis darauf interpretiert werden, daß auf Bischofskonferenzebene eine Erklärung dieses inhaltlichen Zuschnitts bis heute keine Chance gehabt hätte.

Die z.T. bemerkenswert unterschiedlichen Reaktionen auf dieses Dokument spiegeln dessen inhaltliche Struktur aufs anschaulichste wider. Relativ positiv wurde die Erklärung von denen beurteilt, die sich einen Blick für das gegenwärtig innerkirchlich Machbare und Mögliche bewahrt haben. Für sie ist die Tatsache entscheidend, daß damit kirchenamtlich die Möglichkeit des Sakramentenempfangs für diejenigen wiederverheirateten Geschiedenen eröffnet wird, die sich dazu vor ihrem persönlichen Gewissen legitimiert sehen. Enttäuscht sind hingegen alle diejenigen, die Regelungen unterhalb der Ebene einer formellen allgemeinen Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten allemal für unzureichend halten.

Bei aller Befriedigung und Erleichterung über die eingeschlagene Richtung ist es allerdings nicht so, als hätten die drei Bischöfe den der Sache nach gegebenen Spielraum tatsächlich bis zum Äußersten ausgereizt: Immerhin gibt es manchen ernstzunehmenden Ansatz für einen mit weniger Kautelen belasteten Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, als ihn die Bischöfe Kasper, Lehmann und Saier gewählt haben (vgl. *Peter Walter*, Zum „Ort" wiederverheirateter Geschiedener in der kirchlichen „communio", in: Gemeinsam Kirche sein. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, S.354ff.; *Mgr. Armand le Bourgeois*, Chrétiens divorcés remariés, Paris 1991).

Eine der bedeutendsten Entscheidungen der Deutschen Bischofskonferenz der letzten Jahre ist die auf ihrer jüngsten Vollversammlung in Fulda (vgl. ds. Heft, S. 590) erfolgte Verabschiedung einer neuen *Grundordnung für den kirchlichen Dienst*. Darin wird Abschied genommen von einer den Einzelfall weithin nicht berücksichtigenden Praxis bei der Auflösung von Beschäftigungsverhältnissen bei Verstößen gegen die Anforderungen an kirchliche Mitarbeiter in bezug auf ihre persönliche Lebensführung, sprich: in sehr vielen Fällen bei der Wiederheirat Geschiedener. Je nach den jeweiligen Umständen und Bedingungen soll nunmehr differenziert und abgestuft auf Verstöße gegen kirchliche Grundsätze reagiert werden. In einer Erklärung der Bischöfe zur Grundordnung werden einige solcher Kriterien aufgeführt: das jeweilige Ausmaß der „Gefährdung der Glaubwürdigkeit von Kirche und kirchlicher Einrichtung", die „Nähe zum kirchlichen Verkündigungsauftrag" u.a.m.

Auch beim Arbeitsrecht gibt es legitime weitergehende Forderungen. Dennoch ist der nun erfolgte Schritt eher daran zu messen, inwieweit sich damit gegenüber der bisherigen umstrittenen Praxis Verbesserungen abzeichnen, und das ist zweifelsohne der Fall. Zum Vergleich: In der entsprechenden Erklärung der deutschen Bischöfe zum kirchlichen Dienst aus dem Jahre 1983 (vgl. HK, September 1983, 392ff.) wurde ohne jeden Ansatz von abgestufter Sanktionierung bzw. denkbarer Ausnahmeregelungen und prinzipiell ohne Unterscheidung der jeweiligen Tätigkeiten Betroffener eingefordert, daß „alle Beteiligten, leitende und ausführende Mitarbeiter, bereit sind, durch ihr Verhalten und Handeln die Wahrheiten und Werte des Evangeliums, welche die Kirche verbürgt und die die religiöse Grundlage des kirchlichen Dienstes ausmachen, zu bezeugen". Scheitern in diesem Zeugnis wurde damit als mangelnde Bereitschaft aufgefaßt.

So unabhängig voneinander beide Vorgänge zunächst auch sein mögen – ihre Gemeinsamkeiten sind alles andere als zufälliger Natur. Eine unterschiedslose Anwendung bestimmter kirchlicher Regelungen hat sich mit den bekannten Folgen als untragbar erwiesen. In beiden Fällen wird nun nicht das Verbot von gestern abgeschafft, sondern für bestimmte Einzelfälle zurückgenommen und differenzierter zur Anwendung gebracht. Ungleichbehandlungen, das Nebeneinander von strikterer und liberalerer Anwendung sind auf diese Weise nicht zu umgehen. Mit der wahrscheinlichen Folge, daß mancher arbeitsrechtliche Vorgang vor einem weltlichen Gericht landen wird, wenn ein bestimmtes Verhalten dort so und an einem anderen Ort anders behandelt wird oder nur der Verdacht auf mangelnde Gleichbehandlung besteht. Im Fall des pastoralen Umgangs mit wiederverheirateten Geschiedenen zeichnet sich ab, daß dem einzelnen Seelsorger mehr abverlangt wird an Sensibilität für den Einzelfall.

Die Schwierigkeiten – wie man sieht – hören mit den neuen Regelungen nicht auf. Ein gewisser, durch die überholten Regelungen der Vergangenheit entstandener Druck wird abgelassen. Neuer Druck entsteht bei denen, die sich gern auf ausnahmslos anzuwendende Maximen und Normen verlassen, anstatt genau den Einzelfall zu berücksichtigen. Daß die entschiedenere Berücksichtigung des Einzelfalls vielen zu wenig ist und in sehr vielen Fällen obendrein zu spät kommt, spricht nicht gegen die Richtigkeit der Sachentscheidungen als solche. *nt*

Europa–GmbH?

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Maastrichter Vertragwerk

Das Urteil lautete wie so häufig in politisch hochbrisanten Fällen „Ja, aber".
Das Vertragswerk von Maastricht konnte vor den Augen der streng blikkenden deutschen Verfassungsrichter passieren, aber sie nahmen sich die Freiheit, die *Bedingungen* festzuschreiben, die bei der Umsetzung des Vertragswerks und der Fortschreibung der europäischen Integration zu beachten sind. Und nicht nur das. Das Bundesverfassungsgericht gab mit dem Urteil vom 12. Oktober normativ zu Protokoll, als was die Europäische Gemeinschaft als staatsrechtliche Konstruktion überhaupt zu verstehen ist: als eine supranational organisierte zwischenstaatliche Gemeinschaft, kein „Bundesstaat" und erst recht kein „Superstaat", in dem die Mitgliedsstaaten aufgehen bzw. auf das Staatsniveau deutscher Bundesländer herabsinken könnten. Die europäische Gemeinschaft ist in der Sprache des Bundesverfassungsgerichts ein „Verbund demokratischer Staaten". Das kann je nach Interpretation etwas mehr oder auch weniger sein als eine „Confederation" im angelsächsischen Sinn des Wortes.
Mit seiner Positionsbestimmung vollzieht das Bundesverfassungsgericht im Grunde nur nach, was sich in den vergangenen Monaten bis in die Neuformulierung von Parteiprogrammen hinein abzeichnete: Vom Traumbild „Vereinigte Staaten von Europa", das dem deutschen Bundeskanzler bis vor kurzem noch wenigstens verbal als das erstrebenswerte Ziel galt, wird endgültig Abschied genommen.
Dies ist das Erste. Das Zweite bewegt sich auf der gleichen Linie: Das Verfassungsgerichtsurteil stärkt bei der demokratischen Legitimierung und Kontrolle der Übertragung hoheitlicher Aufgaben auf die Europäische Gemeinschaft auffallend deutlich die *nationalen Parlamente.*

In den Leitsätzen zum Urteil wird festgehalten: Voraussetzung der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft sei, „daß eine vom Volk ausgehende Legitimation und Einflußnahme auch innerhalb des Staatenbundes gesichert ist". Dem wird aber hinzugefügt, die Wahrnehmung hoheitlicher Aufgaben durch die Gemeinschaft hätten „zuvörderst die Staatsvölker... über die nationalen Parlamente demokratisch zu legitimieren". Die Vermittlung demokratischer Legitimation durch das Europäische Parlament „im Maße des Zusammenwachsens europäischer Nationen" kommt erst „hinzu".

Das Dritte: Im Blick auf die weitere Entwicklung der Integration wird „nationalstaatlich" vorgesorgt. Dabei bringt sich das Verfassungsgericht selbst ins Spiel. Spätere wesentliche Änderungen des im Unionsvertrag angelegten Integrationsprogramms und seiner Handlungsermächtigung seien nicht mehr durch das Zustimmungsgesetz zu den Verträgen von Maastricht gedeckt. Und: „Das Bundesverfassungsgericht prüft (jeweils), ob Rechtsakte der europäischen Einrichtungen und Organe sich in den Grenzen der ihnen eingeräumten Hoheitsrechte halten oder aus ihnen ausbrechen."
Die Auslegung von Befugnissen der Organe der Gemeinschaft darf im Ergebnis nicht einer Vertragserweiterung gleichkommen. Eine solche den Vertrag erweiternde Auslegung hätte für Deutschland keine Bindewirkung.
Bei der Kompetenzabgrenzung zwischen sich und dem Europäischen Gerichtshof spricht das Bundesverfassungsgericht zwar von einem „Kooperationsverhältnis", aber der Akzent wird zweifelsfrei auf die eigene Zuständigkeit gelegt. Die Definition der Europäischen Gemeinschaft als „Staatenverbund" findet so seine Entsprechung auf der Ebene der (Verfassungs-)Gerichtsbarkeit. Einer extensiven Auslegung von Zuständigkeiten der Gemeinschaft durch den Europäischen Gerichtshof wird – nicht zu dessen Freude: die ersten Reaktionen zeigten es – vom deutschen Verfassungsgericht vorgebaut. Schließlich: Was als unkündbar galt, wird in der Auslegung durch das Verfassungsgericht kündbar. Die Europäische Union wird zu einer GmbH.
Fazit: Das Bundesverfassungsgericht verkündet *nicht die schlichte Rückkehr zum Nationalstaat.* Es fordert in der Sache allerdings die strikte Orientierung am Subsidiaritätsprinzip im Verhältnis Gemeinschaft – Mitgliedsstaaten. Diejenigen, die jetzt wieder de Gaulles „Europa der Vaterländer" ins Gespräch bringen, dürften sich durch das Karlsruher Urteil bestätigt fühlten. Daraus könnte ein neuer Sieg der Nationalstaaten über Europa werden. Es läßt sich aber auf derselben Grundlinie eine erstrebenswerte Perspektive einer Europäischen Union über Maastricht hinaus entwickeln; durch Begrenzung der Union auf die Aufgaben, die wirklich nur gesamteuropäisch gelöst werden können: Außen- und Sicherheitspolitik, Umweltpolitik, innere Sicherheit, eine gemeinsame Währung als Fortschreibung des Binnenmarktes.
Die Antriebsfeder aller europäischen Integration war eine europäische Friedensordnung. Eine Rückkehr zu dieser Leitlinie unter weitgehendem Verzicht auf europäische Staatlichkeitsansprüche erleichtert jedenfalls die Erweiterung der Gemeinschaft nach Osten und ermöglicht zugleich deren Vertiefung durch die Beschränkung auf das für die Gemeinschaft Wesentliche und das durch sie Leistbare. *se*

Alleingang

Erzbischof Dyba geht in der Beratungsfrage eigene Wege

Die Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 590) war noch keine Woche vorüber, da wartete eines ihrer Mitglieder mit einer Entscheidung auf, die in Kirche und Politik in Deutschland Aufsehen erregte. Sie verändert schlagartig die Bedingungen für ein kirchliches Angebot auf dem Gebiet der Pflichtberatung von Frauen in Schwangerschaftskonflikten in einem Sinne, wie dies von der Mehrheit der Bischöfe, aber vor allem gerade auch von den Fachverbänden wenigstens zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht gewollt wird. Erzbischof *Johannes Dyba* ordnete am 29. September an, „daß im Bistum Fulda die zur staatlich zugestandenen Tötung ungeborener Kinder erforderlichen ‚Bescheinigungen' bei künftigen Beratungen seitens kirchlicher Stellen nicht mehr ausgestellt werden".

Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Mai 1993 (vgl. HK, Juli 1993, 339ff.) laufe, trotz aller auch von Dyba begrüßten „grundsätzlichen Ausführungen der Bundesverfassungsrichter zum Schutz des ungeborenen Lebens", im Kern auf eine „Fristenregelung mit vorgeschalteter Pflichtberatung" hinaus. An dieser Tatsache könnten auch „terminologische Umbenennungen nichts ändern". Mit letzterer Bemerkung spielte Dyba auf die vom Gericht selbst, aber auch im kirchlichen Raum gebräuchliche Bezeichnung als „Beratungsregelung" an. Die vorgeschlagenen Regelungen stünden in einem „unüberbrückbaren Gegensatz zu elementaren christlichen Grundsätzen".

Bedeutung und Tragweite der Entscheidung Erzbischof Dybas reichen über die Diözese Fulda weit hinaus, das zeigte sich auch bereits in ersten spontanen ablehnenden Reaktionen aus Politik und Kirche. Im Sommer hatte sich der Ständige Rat der Bischofskonferenz auf die Linie verständigt, mit einer endgültigen Entscheidung darüber, ob die katholischen Beratungsstellen im System der staatlichen Beratung verbleiben, bis zur politischen Umsetzung des Urteils zu warten.

Diese Linie ist nun zerbrochen und damit werden in einem seit Jahren andauernden und nur mühsam hinter der Fassade bischöflicher Gemeinsamkeit versteckten Konflikt (vgl. HK, April 1986, 156f.) erstmals Fakten gesetzt. Erstaunlich ist allerdings die Tatsache, wie sehr Erzbischof Dyba mit seinem Schritt innerhalb der Bischofskonferenz alleine dasteht. Nur wenige Minuten vor dem Ende der Herbstvollversammlung brachte der Fuldaer Bischof das Thema aufs Tapet, ohne jedoch den späteren Schritt anzukündigen. Auch Dyba selbst mußte zu dem Zeitpunkt klar sein, daß das Thema nicht mehr adäquat zu behandeln war. Wäre er tatsächlich an einer Debatte in der Sache interessiert gewesen, hätte ihn nichts und niemand hindern können, dies zu einem geeigneteren Zeitpunkt vorzubringen.

Auch wenn Erzbischof Dyba mit seiner Position, daß es sich bei der geltenden Übergangsregelung trotz aller Begriffsakrobatik um eine „Fristenregelung mit Pflichtberatung" handelt, gar nicht so falsch liegen dürfte – eine Rechtfertigung für den Ausstieg aus der Beratung ist damit nicht gegeben. In einer eilig verbreiteten Presseerklärung des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz wurde eine Argumentationslinie vorgezeichnet, die auch nach der zu erwartenden gesetzlichen Neuregelung Bestand haben könnte: Es müsse unterschieden werden zwischen der *ethischen Bewertung des Urteils bzw. der künftigen gesetzlichen Regelung* und der *konkreten Abwägung* im Blick auf die Frage, wie den „ungeborenen Kindern und den betroffenen Frauen am besten geholfen werden kann".

Mit der Verweigerung der gesetzlich vorgeschriebenen Beratungsbescheinigungen bringt man sich kirchlicherseits faktisch um die Möglichkeit zu Beratung und Einflußnahme. Die Wahrscheinlichkeit, daß eine Frau, für die der Schwangerschaftsabbruch eine reale Möglichkeit darstellt, sofern sie nicht bereits fest entschieden ist, sich einer Beratung unterzieht, die im Sinne der gesetzlichen Beratungspflicht wertlos ist und somit eine weitere, zweite Beratung erforderlich machen würde, dürfte sehr gering sein. Vor allem ist nicht erkennbar, wie der Ausstieg aus der Pflichtberatung, wie ihn Bischof Dyba nun vollzieht, je wieder zurückzunehmen wäre. Daß es zu einer gesetzlichen Regelung kommt, die den von Erzbischof Dyba beschworenen „christlichen Grundsätzen" voll und ganz entspräche und ohne jede Abwägung auskäme, ist schlechterdings nicht zu erwarten.

Die Wirkung der Entscheidung Erzbischof Dybas – und das macht deren eigentliche Brisanz aus – wird sich kaum auf das Bistum Fulda beschränken lassen. So beeindruckend die Entschiedenheit auch war, mit der die unterschiedlichsten Bischöfe nach Bekanntwerden der Entscheidung des Fuldaer Erzbischofs ihr Festhalten an der Beratung beteuerten – durch das kirchliche Engagement auf diesem Gebiet geht von nun an ein nachhaltiger Riß. Die Vorbehalte von betroffenen Frauen, eine sich ausdrücklich als katholisch firmierende Beratungsstelle aufzusuchen, werden zunehmen. Der Verweis auf die Sonderrolle der Diözese Fulda mag mit der kirchlichen Binnenstruktur vertraute Frauen beruhigen, manche andere wird es in ihren Reserven bestärken. Es wäre bedauerlich, wenn darunter die weithin anerkannte Beratungstätigkeit katholischer Einrichtungen leiden würde. *nt*

Entmilitarisieren

Der UNO-Einsatz in Somalia in einer Sackgasse

Schockierende Bilder: Eine johlende Menschenmenge zerrt den nackten,

blutverschmierten Körper eines toten amerikanischen Sodaten durch die Straßen des verwüsteten Mogadischu. Eine Anfang Oktober fehlgeschlagene Militäraktion in der somalischen Hauptstadt kostete ingesamt 15 im Auftrag der UNO operierenden US-Soldaten das Leben, 77 wurden verletzt. Auf somalischer Seite schätzten Mitarbeiter des Roten Kreuzes über 200 Tote; daß bei diesen Angaben nicht zwischen Milizionären und Zivilisten unterschieden werden kann, verweist bereits auf eines der zentralen Probleme beim Somalia-Engagement der Vereinten Nationen.

Diese schockierenden Vorgänge zwangen dazu, ein überaus ambitioniertes Unternehmen der Vereinten Nationen zu bilanzieren, ehe ein Ende, geschweige denn eines der hochgesteckten Ziele erreicht werden konnte: In einer Verbindung von „humanitärer Hilfe" und internationaler Militäraktion sollte in Somalia nach der Überwindung der Hungersnot und der Entwaffnung der Clans und Banden die Grundlage für den Wiederaufbau des völlig zerstörten Staates geschaffen werden. Während sich die Situation der Bevölkerung in weiten Regionen des Landes in den letzten 10 Monaten tatsächlich bemerkbar verbesserte, blieb die Situation in Mogadischu und seiner näheren Umgebung katastrophal.

Unterdessen aber entwickelten sich die als Samariter ausgesandten Truppen der Vereinten Nationen von Monat zu Monat mehr und mehr zu einer *weiteren Kriegspartei*. Bis Oktober waren bereits 48 „Blauhelme" getötet und 170 verletzt worden. Der entscheidende Wendepunkt dabei war der 4. Juni, an dem 24 pakistanische „Blauhelme" in einen Hinterhalt gerieten und erschossen wurden. Von da ab dominierte das Militär. Die UNO-Truppen, bzw. das seit Mai der UNO unterstellte amerikanisches Kontingent begann seine Jagd auf den („Warlord") Aidid, der für den Angriff verantwortlich erklärt wurde.

Mit der einseitigen Fixierung und Personalisierung des Problems auf nur einen der Kriegstreiber und einer auch nach dieser Logik verfahrenden inkonsequenten Entwaffnungsstrategie verloren die Vereinten Nationen das Entscheidende für das Glücken ihres Unternehmens: Die Neutralität und das Vertrauen einheimischer ziviler Kräfte, die jedoch alleine die staatlichen Aufbauarbeiten leisten könnten. Das Kalkül Aidids im Kampf um die Vorherrschaft in Somalia schien damit letztlich aufzugehen, im grausamen Zyklus von immer neuen Hinterhalten, waffenstarrenden, aus der Luft geführten Gegenschlägen der UNO-Truppen, den hohen Opfern unter der Zivilbevölkerung, neuen „Märtyrern", und immer weiterer stolzer Verbrüderung gegenüber dem verhaßten gemeinsamen Feind.

Im US-Kongreß wie in der an Vietnam erinnernden Öffentlichkeit erfuhr die Clinton-Administration harsche Kritik, gab sie jedoch direkt an die UNO weiter: diese habe das miltärische Desaster zu verantworten. In jedem Fall aber blieben Clinton und seine Berater in Übereinstimmung mit UN-Generalsekretär Boutros-Ghali bei der Doppelstrategie, in deren Widersprüchlichkeit Kritiker gerade den Grund für das Desaster der UNO-Truppen und die fehlende Abstimmung zwischen den verschiedenen Zweigen von UNOSOM ausgemacht hatten: Das Setzen auf politische Lösungen einerseits und die Demonstration militärischer Stärke andererseits. Das US-Truppenkontingent wurde verdoppelt, zugleich aber auch ein Abzug zum Frühjahr des nächsten Jahres angekündigt; und quasi zwangsläufig folgten die anderen westlichen UN-Truppenkontingente, darunter auch die Bundeswehr, dem Abzugsentschluß.

„Somalia braucht nicht mehr, sondern weniger Militär", kommentierte der Leiter der Caritas-Auslandshilfe, *Günter Hölter*, diese „Fehlentscheidung mit fatalen Konsequenzen für die Zivilbevölkerung", denn die massive Truppenpräsenz in Mogadischu verhindere den notwendigen Friedensprozeß und die humanitäre Hilfe in Somalia.

Schon im Juli hatten die Caritas und das Diakonische Werk (gemeinsam sind beide mit einem Hilfsprogramm im Umfang von 15 Millionen in Somalia engagiert) zusammen mit 18 anderen in Somalia arbeitenden Hilfsorganisationen schriftlich an den damaligen Repräsentanten des Generalsekretärs der UNO in Somalia, Admiral *Jonathan Howe* appelliert, die militärischen Maßnahmen an die ursprünglichen Ziele zurückzubinden: der militärischen Absicherung der humanitären Hilfe von UN und Hilfsorganisationen. Die Straßen Mogadischus waren zu diesem Zeitpunkt für Hilfskonvois nahezu ebenso gefährlich wie vor Beginn der internationalen Operation.

Ende Oktober hat nun die ökumenische Allianz aller in Somalia engagierten christlichen Hilfsorganisationen (Ecumenical Liaison Committees for Assistance to Somalia) ein Positionspapier zu den aus ihrer Sicht unverzichtbaren politischen Maßnahmen veröffentlicht: Vor allem sollten die Vereinten Nationen wieder das somalische Volk in den Blick bekommen. Ihre Hoffnungen setzen die Hilfsorganisationen in die Verhandlungsfähigkeit der zivilen Führer traditioneller Großfamilien und Clans.

Mit dieser Kritik sind aber zugleich die tieferliegenden Probleme des UNO-Einsatzes in Somalia und einer internationalen Ordnungspolitik überhaupt benannt: Die kulturellen Schwierigkeiten und Hindernisse bei der Schaffung einer weltweiten politischen Verantwortungsgemeinschaft und die Frage nach den dieser zugrundeliegenden Werte-, Gesellschafts- und Staatsvorstellungen. Von den tiefgehenden Mißverständnissen zwischen denen, die doch in bester Absicht angesichts einer offenkundigen Notsituation und eines grausamen Massensterbens gekommen sind, und denen, die unterstützt werden sollen, wurde aus Somalia in den letzten Monaten allzu häufig berichtet; von Mißverständnissen gegenüber einer durch die nomadische Gesellschaftsstruktur geprägten politischen Kultur, die überdies verschüttet noch unter den Trümmern des Barre-Regimes liegt. Soll das künftige Programm einer internationalen Ordnungspolitik funktionieren, wird sich internationale Verantwortung immer auf der schwierigen Gratwanderung von Unterstützung und Hilfe ohne Bevormundung und Dominanz befinden. *fo*

Moralenzyklika: Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen?

Kurz vor seinem fünfzehnjährigen Amtsjubiläum legte Johannes Paul II. die Moralenzyklika „Veritatis splendor" vor. Sie enthält ein entschiedenes Plädoyer für Existenz und Gültigkeit eines objektiven Sittengesetzes und verurteilt Tendenzen in der heutigen Moraltheologie, die nach Meinung des Lehramts von der überlieferten Sittenlehre der Kirche abweichen.

Die am 5. Oktober veröffentlichte Enzyklika „Veritatis splendor" (vgl. die Textauszüge in ds. Heft, S. 569) nimmt unter den Enzykliken und Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. in mehrfacher Hinsicht eine *Sonderstellung* ein. So handelt es sich um die bisher einzige Enzyklika des gegenwärtigen Papstes, die sich ausdrücklich nur an die *Bischöfe* und nicht wie sonst üblich an alle Glieder der Kirche richtet. Kein Lehrschreiben im bisherigen Pontifikat Johannes Pauls II. wurde über einen *so langen Zeitraum* erarbeitet wie „Veritatis splendor": Zwischen der Ankündigung im Sommer 1987, der Apostolische Stuhl werde in einem kommenden Dokument seinen „erhellenden Beitrag zu den Fragen um die Grundlagen der Moraltheologie" leisten (vgl. HK, September 1987, 406), und der Veröffentlichung der Enzyklika lagen sechs Jahre. Mehrere inoffiziell gehandelte Veröffentlichungsdaten (etwa der Dezember 1990) gingen ins Land; eine Zeitlang hatte es gar den Anschein, als würde es bei den Entwürfen für das Dokument zu Grundfragen der kirchlichen Morallehre bleiben.

Eine spezielle Moralenzyklika hat vor Johannes Paul II. keiner der Päpste unseres Jahrhunderts vorgelegt. Eine der Vorbereitungskommissionen für das Zweite Vatikanum erarbeitete seinerzeit auch ein Schema für eine Konstitution über die moralische Ordnung, das Themen behandelte, die sich jetzt auch in „Veritatis splendor" finden (Grundlagen der moralischen Ordnung, Gewissen, Gefahren des ethischen Relativismus und Subjektivismus, Todsünde und läßliche Sünde usw.). Zum Konzilstext wurde dieses Schema dann aber ebensowenig wie fast alle anderen Entwürfe der Vorbereitungskommissionen. Die Moraltheologie als theologische Disziplin wird vom Zweiten Vatikanum nur kurz im Dekret über die Priesterausbildung (Nr. 16) angesprochen.

Allgemeine Klärungen zur Morallehre

Bei „Veritatis splendor" handelt es sich im übrigen auch um die erste Enzyklika seit „Humani generis" Pius' XII. von 1950, deren Hauptgegenstand *neuere theologische Lehrmeinungen* und die aus ihnen nach Meinung des Lehramtes erwachsenden Gefahren für den Glauben der Kirche sind. In „Humani generis" verurteilte Pius XII. u. a. die Verwendung anderer als der traditionellen philosophischen Begrifflichkeit zur Erklärung des kirchlichen Dogmas und betonte die Autorität des kirchlichen Lehramtes. Die Enzyklika zielte auf die „Nouvelle Théologie" jener Jahre, die sich um eine Überwindung der steril gewordenen Neuscholastik im Rückgriff auf Bibel und Theologie der Kirchenväter und um das Gespräch mit der zeitgenössischen Wissenschaft und Philosophie bemühte. „Veritatis splendor" möchte jetzt über die Morallehre der Kirche insgesamt nachdenken, „mit der klaren Zielsetzung, einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden" (Nr. 4).

Dieser Zielsetzung ist vor allem der Mittelteil von „Veritatis spendor" gewidmet, in dem es unter Verwendung der einschlägigen moraltheologischen Fachterminologie um das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz, um das Gewissen, den Zusammenhang zwischen sittlicher Grundentscheidung und konkreten Verhaltensweisen sowie um die Elemente der sittlichen Handlung (Objekt, Umstände, Absicht) geht. Er wird von den Kapiteln I und III eingerahmt: Das erste Kapitel der Moralenzyklika umreißt in einer Auslegung der von den Synoptikern berichteten Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling die grundlegenden Koordinaten für das sittliche Handeln des Christen: Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, Nachfolge, Gnade und Freiheit. Ähnliche theologische Exegesen sind auch in anderen Lehrschreiben des gegenwärtigen Papstes anzutreffen.

Das dritte Kapitel erinnert in seinen Aussagen über die *moralische Krise der Gegenwart* und über die „Gefahr der Verbindung von Demokratie und ethischem Relativismus" (Nr. 101) stark an die Enzyklika „Centesimus annus" von 1991 (vgl. HK, Juni 1991, 252 ff.) und enthält ausgesprochene Lieblingsgedanken Johannes Pauls II., etwa zum Thema Evangelisierung. Gegenüber früheren Fassungen von „Veritatis splendor" gekürzt und damit auch ein Stück weit entschärft wurden die Ausführungen über das Verhältnis von Lehramt und (Moral)theologie; das Stichwort *Unfehlbarkeit* bleibt in der Endfassung der Moralenzyklika ausgespart.

Eine enge sachliche Verbindung besteht zwischen „Veritatis splendor" und dem dritten Teil des „Katechismus der katholischen Kirche". In den Grundaussagen über Sittengesetz und Gewissen, über die Sünde und die Quellen der Sittlichkeit stimmen die beiden Texte überein, wobei die Enzyklika das argumentativ und in Abgrenzung zu anderen Positionen zu belegen und begrün-

den versucht, was in den einschlägigen Nummern des Weltkatechismus ohne nähere Erläuterung statuiert wird. Johannes Paul II. verweist in der Einleitung zur Moralenzyklika auf den Katechismus, der eine „vollständige und systematische Darlegung der christlichen Morallehre" enthalte und das sittliche Leben der Gläubigen in seinen Grundlagen und vielfältigen Inhalten darstelle (Nr. 5). Dementsprechend bleiben in „Veritatis splendor" Einzelinhalte des christlichen bzw. vom Lehramt vorgelegten Ethos fast ganz ausgeblendet bzw. wird an entsprechenden Stellen auf den „Katechismus der katholischen Kirche" verwiesen (vgl. etwa die Nr. 100 und 101 mit der Aufzählung sittlich unerlaubter Verhaltensweisen in Wirtschaft und Politik).

Das *Grundanliegen* von „Veritatis splendor" läßt sich mühelos in zwei Punkten zusammenfassen, die sowohl das im Text positiv Herausgestellte prägen wie der Kritik an moraltheologischen Positionen die Richtung geben. Die Enzyklika betont zum einen die unauflösbare *Verbindung von Glaube und Moral:* „Der Glaube besitzt auch einen sittlichen Inhalt: er schafft und verlangt ein konsequentes Engagement des Lebens, er unterstützt und vollendet die Einhaltung der göttlichen Gebote" (Nr. 89). Zum anderen besteht der Text auf der Bindung der menschlichen Freiheit an die *Wahrheit.* Außerhalb der Wahrheit oder gegen sie gebe es keine Freiheit, heißt es an einer Stelle (Nr. 96), und diese Aussage zieht sich in immer neuen Variationen wie ein roter Faden durch die gesamte Moralenzyklika.

Ein Kampf gegen Windmühlenflügel

Bindung der Freiheit und des Gewissens an die Wahrheit meint für die Enzyklika vor allem Bindung an das *natürliche Sittengesetz* als Teilhabe der Vernunft am ewigen Gesetz, das Gott seiner Schöpfung eingestiftet hat. Wie der „Katechismus der katholischen Kirche" wiederholt und verteidigt „Veritatis splendor" die thomistische Lehre vom Naturgesetz, betont dessen Universalität und Unveränderlichkeit und besteht in diesem Zusammenhang vor allem darauf, daß es Handlungen gibt, die *in sich* (durch die Wahl eines falschen Objekts) sittlich unerlaubt sind: „Dadurch, daß die Kirche anerkennt und lehrt, daß es konkret bestimmbare menschliche Handlungen gibt, die in sich schlecht sind, bleibt sie der vollen Wahrheit über den Menschen treu und achtet und fördert ihn damit in seiner Würde und Berufung" (Nr. 83). Die Lehre vom Objekt als Quelle der Sittlichkeit wird als „authentische Ausdrucksform der biblischen Moral des Bundes und der Gebote, der Liebe und der Tugenden" bezeichnet (Nr. 82).

Die Enzyklika geht auf dieser Grundlage mit moraltheologischen Tendenzen ins Gericht, die ihrer Meinung nach mit der überlieferten Lehre der Kirche über das sittliche Handeln nicht vereinbar sind und zu sehr unter den Einfluß moderner Autonomievorstellungen und relativistischer Konzeptionen geraten sind. Wie in solchen Lehrschreiben üblich, werden keine Namen genannt, wohl aber Stichworte, die aus der moraltheologischen Diskussion gerade auch im deutschen Sprachraum aus den letzten beiden Jahrzehnten geläufig sind: „Autonome Moral", „teleologische Ethik", „Grundoption". Die Enzyklika räumt zwar an verschiedenen Stellen ein, daß die Grundanliegen neuerer moraltheologischer Verstehensansätze legitim seien. Gleichzeitig führt sie aber, darin in manchem der Instruktion der Glaubenskongregation über einige Aspekte der Befreiungstheologie von 1984 vergleichbar, einen Kampf gegen Windmühlenflügel: Es werden zugespitzte Extrempositionen kritisiert, die so in der gegenwärtigen Moraltheologie nicht vertreten werden. Wer behauptet etwa, bestimmte das „Humanum" betreffende sittliche Normen seien im Hinblick auf das Heil nicht von Bedeutung (Nr. 37)?

„Veritatis splendor" setzt sich (in Nr. 47) mit Einwänden gegen die traditionelle Auffassung vom natürlichen Sittengesetz auseinander. Die entscheidenden Anfragen, die sich heute im Blick auf diese Konzeption stellen, werden dabei aber nicht berührt: Was gehört zur unveränderlichen Natur des Menschen und was nicht? Wie lassen sich objektive Normen der Sittlichkeit erkennen? Ist das Gewissen primär Anwendung eines allgemeinen Gesetzes auf den konkreten Einzelfall? Wie ist jeweils einsichtig zu machen, daß bestimmte Handlungen in sich verwerflich sind? Gehört all das zur feststehenden Lehre der Kirche über das sittliche Handeln, was in der Enzyklika als solche dargestellt wird, oder läßt das biblische Zeugnis nicht einen größeren Spielraum der Aktualisierung?

Bescheidung wäre um der Wahrheit willen angebracht

Kardinal *Joseph Ratzinger* unterschied in seinem Statement bei der Vorstellung der Moralenzyklika (vgl. Osservatore Romano, 6. 10. 93) zwischen einer *internen* und einer *externen* Stoßrichtung des Schreibens. Was „Veritatis splendor" für die Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche über Stil und einzelne Inhalte der sittlichen Verkündigung bedeutet, muß sich erst zeigen. Die *Bischöfe* werden jedenfalls ermahnt, über die getreue Weitergabe der in der Enzyklika dargelegten Morallehre zu wachen und die „passenden Maßnahmen zu ergreifen, damit die Gläubigen vor jeder Lehre und Theorie, die ihr widersprechen, geschützt werden" (Nr. 116).

Kompetenz und Autorität des *Lehramts* werden insgesamt in „Veritatis splendor" stark hervorgehoben, während im Blick auf die gelebten Erfahrungen der *Gläubigen* mit der sittlichen Botschaft der Kirche Mißtrauen vorherrscht: „Die Tatsache, daß manche Gläubige handeln, ohne die Lehren des Lehramtes zu befolgen oder ein Verhalten zu Unrecht als sittlich richtig ansehen, das von ihren Hirten als dem Gesetz Gottes widersprechend erklärt worden ist, kann kein stichhaltiges Argument darstellen, um die Wahrheit

der von der Kirche gelehrten sittlichen Normen zurückzuweisen" (Nr. 112).
Und wie steht es mit der Wirkung der Moralenzyklika nach „draußen"? Die Reaktionen auf „Veritatis splendor" waren *zwiespältig:* Mancher Kommentator äußerte seinen Respekt angesichts der Festigkeit, mit der Johannes Paul II. in einer Welt voller Beliebigkeiten und Unsicherheiten das Bestehen eines objektiven Sittengesetzes und seine universale Geltung verteidigt. Gleichzeitig war aber auch viel Skepsis zu spüren, ob sich die katholische Kirche mit dem in der Enzyklika wiederum bekräftigten, für die Verkündigung Johannes Pauls II. insgesamt charakteristischen Instrumentarium in ihrem Einsatz für die Würde der menschlichen Person heute wirklich verständlich machen kann, ob sie nicht eine unverstellte Wahrnehmung der gegenwärtigen Situation mit ihren Herausforderungen und Chancen auf diese Weise nach wie vor verweigert.
Eine Kirche, die sich so massiv wie in „Veritatis splendor" als Anwalt der Wahrheit darstellt, müßte eben darum viel deutlicher, als es in der Enzyklika geschieht, vom Bewußtsein getragen sein, daß sie ihren Schatz in „zerbrechlichen Gefäßen" (2 Kor 4,7) trägt. Daß auch die Sittenlehre der Kirche eine z. T. spannungsreiche Geschichte hat, wird in „Veritatis splendor" ebenso unterbelichtet wie im Moralteil des „Katechismus der katholischen Kirche". Um die grundlegenden und unverzichtbaren Elemente der christlichen Moral heute angemessen verkünden zu können, müßte die katholische Kirche einigen Ballast ablassen. *U. R.*

Kirchenaustritte: Motive, Anlässe, Ursachen

Eine der innerkirchlich bedrängendsten Fragen der letzten Zeit sind die zunehmende Zahl an Kirchenaustritten. Die deutschen Bischöfe gaben dazu eine demoskopische Befragung in Auftrag. Rund ein Viertel der Mitglieder beider großer Kirchen in Deutschland haben, so ein Ergebnis, bereits einmal den Austritt erwogen.

Das von der Medienöffentlichkeit am meisten aufgegriffene Thema auf der Tagesordnung der jüngsten Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 590) war das der Kirchenaustritte. Den in Fulda versammelten deutschen Bischöfen lag eine vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* beim *Institut für Demoskopie Allensbach* in Auftrag gegebene Untersuchung in zwei Teilen zur Entwicklung und zu den Motiven der Austritte aus der katholischen Kirche vor, die auch veröffentlicht werden soll.
Die Untersuchung wurde in drei Stufen vorgenommen und in zwei Teilen abgeliefert, deren Vergleichbarkeit allerdings wegen z.T. unterschiedlicher Kategorien eingeschränkt ist. In einem ersten, bereits im Herbst 1992 fertiggestellten Teil (im weiteren zitiert mit: I), einer Repräsentativbefragung (Stichprobe: 2086 Interviews), geht es um die Frage, *wie groß der Kreis der latent Austrittswilligen* ist und wie sich Motive und Strukturen dieses Personenkreises zu denen bereits Aufgetretener verhalten.

Am Ende eines langjährigen Entfremdungsprozesses

Auf der Basis von 40 sogenannten „Tiefeninterviews" mit Personen, die in den letzten drei Jahren aus der Kirche ausgetreten sind, geht ein zweiter Teil (im weiteren zitiert mit: II) der jeweiligen *Vorgeschichte* der Kirchenaustritte nach. In einem dritten Schritt wurden diese Ergebnisse mit Hilfe einer Befragung von 735 aus der katholischen Kirche Ausgetretenen bzw. von Katholiken, die einen Austritt mit hoher Wahrscheinlichkeit planten, abgesichert.
Ausgangspunkt der Befragung war eine *statistische Erhebung* des Kirchenaustrittsverhaltens der letzten 30 Jahre. Versuchen, den steilen Anstieg in den letzten Jahren mit der 1991/92 erhobenen *Solidaritätsabgabe* erklären zu wollen, wird eine Absage erteilt. Nach dieser Übersicht stiegen die Kirchenaustrittszahlen – sieht man von einem leichten Rückgang 1988 ab – seit 1982 kontinuierlich an und zwar „ohne daß bisher ein Ende dieser Entwicklung abzusehen wäre" (I, 2). Letzteres ist insofern bemerkenswert, als den bisherigen Höhepunkten 1970, 1974 und 1980 jeweils deutliche Rückgänge folgten.
Die Allensbacher Studie teilt die Entwicklung der letzten dreißig Jahre in drei Phasen ein: eine *Phase der Stabilität* bis 1967 – die Austrittszahlen bewegten sich zwischen 22 000 und 24 000 –, eine *Phase starker Schwankungen* von 1968 bis etwa 1982 auf insgesamt höherem Niveau als noch in den 60er Jahren sowie seither eine *Phase fast kontinuierlichen Anstiegs*. Die neuesten Zahlen aus dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz bestätigen diese Annahme: Demnach sind 1990 143 530 Katholiken ausgetreten, 167 933 im Jahre 1991, 192 000 – eine vorläufige Zahl – 1992.
Auch selbst wenn im laufenden Jahr die Zahl der Kirchenaustritte zurückgehen sollte – eine Trendwende ist nicht erkennbar. Das deuten auch die Angaben der Allensbach-Studie in bezug auf die Austrittswilligen hin. Während in den alten Bundesländern 1986 15 Prozent der Katholiken angaben, bereits mit dem Gedanken gespielt zu haben, aus der Kirche auszutreten, waren dies 1992 bereits 23 Prozent (zum Vergleich: Protestanten sagten dies zu 27 bzw. 31 Prozent). Die entsprechenden Zahlen für die neuen Bundesländer liegen entschieden niedriger (Katholiken: 14, Protestanten: 24 Prozent), lassen sich aber wegen der besonderen DDR-Verhält-

nisse mit denen Westdeutschlands nur bedingt vergleichen (vgl. I, 6). Als im engeren Sinne austrittsgefährdet – das sind solche, die zum Austritt entschlossen oder in ihrer Entscheidung unsicher sind – betrachtet der erste Teil der Studie 15 Prozent bei den Katholiken und 23 Prozent bei den Protestanten (I, 8).

Die Untersuchung unternimmt den Versuch, *Motive und Begründungsstrukturen* bei Ausgetretenen wie Austrittswilligen bzw. -gefährdeten genauer zu erfassen. Dabei erweist es sich als ebenso schwierig wie notwendig, zwischen dem *Anlaß* der Austrittsentscheidung bzw. dessen *Begründungen* und den eigentlichen *Motiven* zu unterscheiden. Eine der zentralen Thesen der Studie lautet, die Entscheidung, die Konfessionsgemeinschaft zu verlassen, falle *nicht unvermittelt*, sondern stehe meist *am Ende eines langjährigen Entfremdungsprozesses* (II, 3). Wenn es zum Kirchenaustritt komme bzw. dieser erwogen werde, führten die Betroffenen dies jedoch nicht auf diesen langwierigen Entfremdungsprozeß zurück, sondern auf „konkrete Anlässe für Verärgerung oder eine Neubewertung der Kirchenmitgliedschaft in der jüngsten Zeit" (I, 12).

„Institutions- oder Glaubenskrise?"

Nach den eigenen Beweggründen zum Austritt gefragt gaben Personen, die erst relativ kurze Zeit vor der Befragung aus der katholischen Kirche ausgetreten waren, so der Befund im zweiten Teil, an erster Stelle „Steuern, finanzielle Gründe" an (44 Prozent), an zweiter Stelle „Kritik an der Kirche" (40 Prozent), an dritter Stelle „Kein Interesse, kann mit der Kirche nichts anfangen" (22 Prozent), weitere 20 Prozent „überholte starre Haltung der Kirche in bestimmten Bereichen (Schwangerschaftsverhütung, -abbruch usw.)" (II, 22).

Spätestens bei den Tiefeninterviews wird jedoch deutlich, was hierbei Anlaß und was Ergebnis eines z.T. ausgesprochen langwierigen Distanzierungsprozesses war. Einer der Befragten wird mit der Äußerung zitiert: „Die hohe Steuerbelastung war vielleicht der Anlaß..., aber nicht die Ursache. Ich habe mir diesen Schritt gründlich und lange überlegt". Daß finanzielle Aspekte bei den meisten das entscheidende Motiv für den Kirchenaustritt sein sollen, wird bezweifelt (I, 17).

Die Kirchensteuer, so die Studie, werde erst dann zu einem Anlaß des Austritts, *„wenn die Beziehung zur Kirche gestört ist* und damit der Wunsch unterminiert wird, die Institution in irgendeiner Form zu unterstützen" (II, 25). Wie es zu dieser Beziehungsstörung im einzelnen kommt, bleibt eher im Diffusen: 40 Prozent der Katholiken, die einen Austritt planen und die zugleich von sich sagen, daß sie früher der Kirche wesentlich enger verbunden waren als zum Zeitpunkt der Befragung, können – bei der Möglichkeit von Mehrfachnennungen – „keinen konkreten Anlaß" nennen (II, 4).

Glaubensverlust bzw. mangelnde religiöse Bindung spielen interessanterweise als Begründungen für erfolgte oder beabsichtigte Austritte eine eher geringe Rolle. Nach den persönlichen Gründen für den Austritt gefragt wird im ersten Teil der Studie die Aussage „bin nicht mehr gläubig, Unglaube" nach anderen Antworten weit abgeschlagen von acht Prozent genannt (I, 24). Bei der Beschreibung des eigenen Verhältnisses zum Glauben gaben Personen, die aus der Kirche ausgetreten sind, zu 42 Prozent an, sie hätten ihre eigenen Glaubensansichten, ihre eigene Weltanschauung „ganz unabhängig von der Kirche", weitere 36 Prozent bezeichneten sich als Christen, distanzierten sich aber von der Kirche. Lediglich neun Prozent bejahten den Satz „Der Glaube sagt mir nichts" (II, 61).

In eine ähnliche Richtung weist ein weiterer Befund: „Diejenigen, die sich klar von religiösen Überzeugungen abgrenzen, sind sowohl unter den Austrittswilligen wie auch unter den ausgetretenen Katholiken in der Minderzahl" (II, 59). Angesprochen auf ihre Identifikation mit dem Christentum bezeichneten sich aus der katholischen Kirche Ausgetretene zu 52 Prozent als Christen – lag der Kirchenaustritt länger als fünf Jahre zurück, sogar zu 63 Prozent –, Austrittswillige zu 59 Prozent (II, 62). Ausgetretene und Austrittswillige nannten sich zu 38 bzw. 36 Prozent „religiöse Menschen", nur 14 bzw. sechs Prozent „überzeugte Atheisten" (II, 63). Ältere Austrittswillige und Frauen beschrieben die Intensität ihrer Gottesbeziehung „signifikant größer" als jüngere Austrittswillige und Männer (II. 64).

Sosehr man den demoskopischen Befund zunächst dahingehend deuten könnte, in den steigenden Austrittszahlen drücke sich in erster Linie eine *Institutionenkrise* aus, bemüht man sich in Allensbach deutlich zu machen, daß es sich wenn schon nicht gänzlich, so doch immerhin ganz wesentlich auch um eine *Glaubenskrise* handelt: „Die Institutionenkrise ist von der religiösen Krise nicht abzutrennen."

Welche Gratifikation verspricht die Mitgliedschaft in der Kirche?

Für diese Deutung werden auch auch die Befunde herangezogen, die den Unterschied zwischen Kirchenmitgliedern und zum Austritt Entschlossenen deutlicher herausstellen, etwa wenn nach *religiöser Praxis* gefragt wird. 68 Prozent der zum Austritt Entschlossenen beteten nie, heißt es im ersten Teil der Studie; in der gesamten Bevölkerung liege dieser Anteil bei 19 Prozent, bei solchen, die einen Austritt in Erwägung ziehen, bei 33 Prozent. Zwei Drittel der zum Austritt fest Entschlossenen besuchten nie einen Gottesdienst. Weitere zehn Prozent seltener als einmal im Jahr, „nur" zwölf Prozent nähmen mindestens einmal im Monat an einem Gottesdienst teil. Ein genauerer Vergleich mit praktizierenden und solchen Katholiken, die sich nach außen nicht als praktizierend zu erkennen geben, aber nicht austreten, wäre an dieser Stelle interessant und wohl auch in der Sache überzeugender gewesen.

Ob man mehr der Analyse *Institutionen-* oder derjenigen der *Glaubens-*

krise zuneigt – der Befund bleibt alles in allem vielschichtig, wenn nicht widersprüchlich. Selbst wenn dies über die tatsächlichen Ursachen wenig aussagt, fällt in jedem Fall auf, daß in den Antworten der Befragten „über das Thema Kirche wesentlich intensiver gesprochen (wird) als über den Glauben und vor allem wesentlich negativer" (II, 69). Dies legt zumindest nahe, genauer zu differenzieren, was mit Glaubenskrise gemeint sein könnte.

Andererseits weist man in der Studie darauf hin, daß die kritischen Urteile über die Kirche „Distanzierte und Nahestehende relativ wenig trennen. Auch Katholiken, die sich der Kirche verbunden fühlen und nicht an einen Austritt denken, üben in hohem Maße Kritik an den Positionen der Kirche zu Empfängnisregelung, Sexualität, Scheidung und Traditionsverhaftung" (II, 31f.). Die institutionellen Krisenerscheinungen belassen dem einzelnen also offenbar durchaus alternative Handlungsmöglichkeiten. Für einen Austritt braucht es allem Anschein noch manches andere als nur die Ablehnung bestimmter kirchlicher Lehraussagen oder Vorgänge und Erscheinungen in der Kirche.

Daß sich die Alternative „Institutionen- oder Glaubenskrise?" – so lautet eine Kapitelüberschrift im zweiten Teil der Studie – so hart nicht stellt, zeigt die Allensbacher Studie im übrigen selbst noch an anderer Stelle. Zu Austritten kommt es demnach erst, „wenn der Kritik kein Gegengewicht, keine positiven Erfahrungen mit der Kirche gegenüberstehen" (II, 38). Mit anderen Worten: Ob jemand austritt oder nicht austritt, entscheidet weniger die Kritik bzw. die Distanz zu bestimmten Inhalten kirchlicher Lehre oder zur institutionellen Seite der Kirche, sondern die Frage, ob jemand bestimmte „Gratifikationen der Mitgliedschaft" (II, 39) erhält bzw. ob jemand hoffen kann, diese zu einem späteren Zeitpunkt (wieder) zu erhalten. Eine Parallele zur Allensbacher Frauenstudie (vgl. HK, Juni 1993, 306ff.) zeigt sich insofern, als „nur in einer Minderzahl der Fälle negative Erfahrungen im Nahbereich" der Kirche Anlässe für die Distanzierung von der Kirche seien, sondern „in erster Linie offizielle Stellungnahmen der Kirche (II, 26). Der Nahbereich ist also offenbar noch am ehesten in der Lage, die erhofften Gratifikationen zu ermöglichen.

Erstaunlich viele treten bis heute nicht aus

In Allensbach zieht man hieraus den Schluß, in der Kirche müsse man sich in Zukunft mehr denn je Gedanken über die „Gratifikationen der Mitgliedschaft" machen (II, 39). An der Stelle wird ein historischer Vergleich eingeführt, der wohl auch die Grenzen einer rein empirischen Analyse andeutet: Da die Konfessionsmitgliedschaft lange Zeit eine „soziale Norm" gewesen sei und als solche auch von denen nicht in Frage gestellt worden sei, die nur schwache religiöse und institutionelle Bindungen gehabt hätten, sei die Entscheidung über die Konfessionsmitgliedschaft in der Regel nicht das Ergebnis eines Abwägens zwischen Vor- und Nachteilen gewesen. Die Konfessionsmitgliedschaft werde künftig „zunehmend zu einer Frage der individuellen Wahl, bei der Ärgernisse, Kritikpunkte und finanzielle Gesichtspunkte gegen die Vorteile einer Mitgliedschaft, ihre Gratifikationen abgewogen werden" (II, 39), heißt es nüchtern und weniger kulturpessimistisch, als man es sonst von Allensbach gewöhnt ist.

Für die Analyse der Entwicklung bei den Kirchenaustritten ist insofern nicht nur die Darstellung der zahlenmäßigen Zu- bzw. Abnahme relevant, sondern vor allem auch die Auseinandersetzung mit der *qualitativen Veränderung der Kirchenmitgliedschaft* (einschließlich Aufnahme und Aufkündigung der Mitgliedschaft). Sosehr ein Kirchenaustritt der 50er Jahre statistisch nicht mehr oder anders zu Buche schlägt wie einer in den 90er Jahren, faktisch handelt es sich um zwei sehr unterschiedliche Vorgänge. Die *fast selbstverständliche Zugehörigkeit* früherer Zeiten legte die Schwelle für den Austritt ungleich höher und vor allem anders als eine *Wahlzugehörigkeit* heute. Ansätze dieser Art werden in der Allensbach-Studie nur punktuell angedeutet, aber nicht eigentlich methodisch zur Anwendung gebracht. Hätte man dies getan, würde man, statt über die Zunahme der Austritte zu klagen, sich vor diesem Hintergrund möglicherweise wundern, daß gegenwärtig *nicht mehr Menschen den Kirchen den Rücken kehren.* *K.N.*

Islam: Der Wandel in der Familienstruktur

Für den Islam bzw. die islamisch geprägten Gesellschaften wie auch für die christlich-islamischen Beziehungen ist die Frage von großer Bedeutung, wie sich Familienbeziehungen und die Rolle der Frau unter islamisch geprägten Bedingungen verändern. Auf den diesjährigen Journées Romaines wurde in dem Zusammenhang ein verstärkter Dialog mit gebildeten islamischen Frauen angeregt.

Der Wandel in der Familienstruktur in der islamischen Gesellschaft und sein Einfluß auf den christlich-islamischen Dialog war das Thema der diesjährigen 19. *Journées Romaines*. Seit 1956 versammeln die Journées Romaines in zweijährigem Rhythmus etwa hundert Teilnehmer aus vier Erdteilen mit den unterschiedlichsten Erfahrungen in der *Begegnung zwischen Christen und Muslimen*. In der ersten Septemberwoche dieses Jahres diskutierten mehr als

achtzig Mitglieder von Missionsgesellschaften und Laien, die im christlich-islamischen Dialog engagiert sind, mit drei Expertinnen: *Yvonne Haddad*, Professorin an der Fakultät für Geschichte in Massachusetts und von 1982 bis 1986 Herausgeberin der renommierten Zeitschrift „Muslim World", Sr. *Lucie Pruvost*, Juristin in Algerien, und *Nusrat Sultana*, Dozentin an einem Lehrerseminar in Bangladesh.

Das islamische Recht ist offen für Neuinterpretation

Die Rolle der Frau und die familiären Beziehungen sind seit über zwei Jahrhunderten ein zentrales Thema in der Debatte um *Moderne und Fortschritt in der islamischen Welt*. Die sozioökonomischen und politischen Veränderungen, die in Folge von Modernisierung und Entwicklung mit legislativen Modifikationen einhergingen, machen umso deutlicher auf die Diskriminierung der Frauen aufmerksam.

Die Position der Frau in den familiären Beziehungen wurde in unserem Jahrhundert durch mehrere Faktoren beeinflußt. Die Frauen erhielten als wichtige *Voraussetzung zur Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen* Zugang zu Bildungseinrichtungen und qualifizierten Arbeitsstellen. Andererseits setzte sich in der islamischen Welt immer mehr die Überzeugung durch, daß die *nationale Befreiung* vor der Befreiung der Frau Vorrang haben müsse, um die negativen Einflüsse der westlichen Welt, zu denen auch der Feminismus gezählt wird, abzuwehren.

Diese Haltung zeigte Konsequenzen in den Gesetzesnovellen zum *Personenstandsrecht* in den von den Islamisten dominierten sogenannten islamischen Staaten. Zu Veränderungen führte auch der Druck von außen, von internationalen Organisationen, die deutlich ihr Mißfallen an der Diskriminierung der Frau und den überholten Familienformen zeigten, nicht selten sogar Entwicklungshilfegelder von Bildungsangeboten und Familienplanungsprogrammen abhängig machten.

Ein Blick in die Literatur des arabischsprachigen Islam vermittelt ein *vielschichtiges Bild der muslimischen Familie*. Schon Anfang dieses Jahrhunderts erkannten muslimische Reformer wie der ägyptische Mufti und Scheich *Muhammad 'Abduh*, daß das islamische Recht offen für Neuinterpretationen sei. Selbst wenn sie als Modernisten – angefangen bei *Rifa'a Tantawi* und *Qasim Amin* – die Rolle der Frau als religiös und von der Scharia vorgegeben definierten, befürworteten sie die Reform des Personenstands- und Familienrechts in Fragen der *Polygamie*, der *Scheidung* und des *Erbrechts*.

Unter einem anderen Blickwinkel sehen die christlichen Missionare die Frau und ihre Rolle in der Familie. Sie erfahren die Frau als das *schwache Glied*, über das sie den Zugang zur muslimischen Familie erlangen wollen. Nicht selten treten sie in die Fußstapfen der Kolonisatoren und müssen sich dann der westlich-christlichen Konspiration verdächtigen lassen. Das einzige Mittel, das die Islamisten dagegen kennen, heißt *Wiederbelebung der klassischen islamischen Kultur und deren Werte*. Die Wirksamkeit der Rezeptur erkaufen sie sich mit der Freiheit der Frauen.

Die muslimischen Autoren, die die islamische Welt überwiegend als *Opfer des Westens* verstehen, schieben meist der Frau, die dem Beispiel des Westens folgen will, die Schuld für das Eindringen westlicher Einflüsse zu und ermahnen sie, ihre Aufgabe als Wahrerin der Tradition gewissenhaft zu erfüllen. Tatsächlich haben sie damit in den *Golfstaaten* leichtes Spiel. Dort haben die Frauen kein Interesse, dem Arbeitsmarkt zur Verfügung zu stehen und sehen dazu auch keine Notwendigkeit. Die einheimischen Ölmillionäre konnten sich mühelos ausländische Arbeitskräfte ins Land holen. Von den vielen Philippininnen aber wollten sich die Araberinnen rein äußerlich durch die Kleidung unterscheiden und griffen auf die traditionelle islamische Verschleierung zurück. Mit der Verschleierung aber geht die Geschlechtertrennung einher und die Folge ist, daß sich die Frauen selbst die Öffnung ihrer Welt in die Welt der Männer versperren.

Tatsächlich hat sich *in der Realität die Rolle der Frau und damit auch der Familie ungeheuer geändert*. Politische Komponenten, wie die Reformen unter dem *Nasserschen Sozalismus*, trugen dazu ebenso bei, wie der wirtschaftliche Aufschwung, finanziert mit Petrodollars. Diese Veränderung betrifft auch Frauen in den weniger begüterten arabischen Ländern, die plötzlich zum Haushaltsvorstand avancierten, während ihre Männer in den Golfstaaten arbeiteten. Sie erwarben sich damit eine Selbständigkeit, die sie nun nicht mehr aufgeben wollen.

Die hohe Zahl unverheirateter Frauen in der arabischen Welt

Die Kehrseite der Medaille ist, daß mit dem steigenden Angebot an Konsumgütern die *Notwendigkeit zweier Einkommen pro Familie zunimmt*. Und es sind wieder die Frauen, die jetzt gegen die islamische Tradition den Druck der Familie erfahren und sich zur Berufstätigkeit entschließen müssen. So scheinen nach den Untersuchungen von Yvonne Haddad die Veränderungen *weniger eine Folge eines veränderten Menschenbildes zu sein, als eher eine oberflächliche Anpassung an äußere Gegebenheiten*. Unter dieser dünnen Decke aber funktionieren noch immer die überlieferten Prinzipien des Zusammenlebens.

Die bessere Ausbildung hat den Frauen und ihren Familien aber nicht nur Vorteile gebracht. Eine Studie in *Syrien* zeigte, daß die *Morgengabe* für einen weiblichen Ingenieur, eine Staatsangestellte oder eine Lehrerin so hoch ist, daß so mancher Heiratskandidat davor zurückschreckt. Dies hat zu einer *hohen Zahl von unverheirateten Frauen in der arabischen Welt* geführt. Am dramatischsten ist die Situation in *Kuwait* geworden, wo Schätzungen von zwei Drittel *unverheirateter, aber heiratsfähiger und heiratswilliger* Frauen sprechen.

Die Männer ziehen in vielen Fällen

christliche oder jüdische Frauen vor, die ihnen einerseits das Gesetz erlaubt und andererseits keine Morgengabe kosten. Im Ausland wagen die Musliminnen den Weg in die „Sünde": Sie heiraten christliche Männer, wie z. B. in Nordamerika, wo 60 Prozent der muslimischen Frauen in einer religionsverschiedenen Ehe leben.

Die Pflicht zur Morgengabe und die *Bedingungen der religionsverschiedenen Ehe* regelt das islamische Recht. In den Bereich der Scharia fällt auch das Scheidungsrecht, die Bestimmungen über die Polygamie und einige rechtliche Vorgaben, die das patriarchalische System stärken. Trotz der Sakralisierung der Quelle des Rechts, des Korans, sind *Möglichkeiten der eigenständigen Rechtsfindung* (idschtihad) im islamischen Recht durchaus vorgesehen. *Vernunftgemäße Argumentation* kann ebenso die Rechtsentwicklung beeinflussen wie *ortsübliche Sitten und Gebräuche*. Das Familienrecht, als sogenanntes Mischrecht, d. h. teilweise dem unveränderlichen *göttlichen Recht* zugeordnet, teilweise dem veränderbaren *menschlichen Recht* eingegliedert, kann in all den Bereichen, die dem menschlichen Recht zugewiesen sind, verändert und den neuen Gegebenheiten angepaßt werden.

Den Veränderungen tragen auch die *Verfassungen und Bürgerlichen Gesetzbücher der Staaten mit überwiegend muslimischer Bevölkerung* Rechnung. In *Algerien* haben sich bei der Änderung des Personenstandsrechts die Frauenverbände mit Erfolg gegen die Wiedereinführung der Polygamie stark gemacht. *Tunesien* und die *Türkei*, die unter *Bourguiba* und *Atatürk* stark westlich orientierte Reformen erlebten, gewähren den Frauen großzügigere Rechte.

Noch immer aber ist in vielen Staaten mit überwiegend muslimischer Bevölkerung die Erziehung der Kinder in *Vormundschaft, Unterhalt und Fürsorge getrennt*. Meist steht bis zu einem gewissen Alter der Mutter das Fürsorgerecht zu, Unterhaltspflicht und Vormundschaft aber kommen dem Vater zu. Um die Frau aus ihrer funktionalisierten und subsidiären Position innerhalb der muslimischen Familie herauszuheben, müßten aber noch viele Veränderungen in den nationalen Gesetzgebungen und der islamischen Mentalität vorgenommen werden.

Von *persönlichen Erfahrungen als Muslima in einem islamischen Land* berichtete bei den Journées Romaines Nusrat Sultana. Frau Sultana ist Professorin an einem Lehrerseminar in Dhakkar, seit mehreren Jahren verwitwet und Mutter zweier Söhne. Sie konnte sich auch nach dem Tod ihres Mannes die Vormundschaft und das Erziehungsrecht für ihre Söhne erhalten, das traditionellerweise an den Bruder ihres Mannes übergegangen wäre. Die Lebenssituation von Nusrat Sultana ist jedoch keineswegs typisch für die Muslima ihres Landes. Sie gibt vielmehr Zeugnis für die Chancen, die in den Veränderungen liegen, derer bislang nur die Oberschicht teilhaftig wird.

Das Gespräch mit gebildeten islamischen Frauen suchen

Die Crux der unterentwickelten Gesellschaft, in der sie lebt, mit ihrem hohen Prozentsatz Analphabeten sah Nusrat Sultana in der *Auflösung der Großfamilie zur Kleinfamilie* hin. Die *hohe Scheidungsrate* in ihrem Land führte sie auf die Überforderung der Frauen in der Doppelbelastung von Beruf und Familie zurück, auf das Scheidungsrecht, das entgegen enger islamischer Vorschriften auch der Frau das Recht auf Scheidung zubilligt, sowie auf das *individuelle Glücksstreben der jungen Frauen*, die sich von den „Denver- und Dallasfrauen" leiten ließen.

Der Trend innerhalb der finanziell gesicherten Elite des Landes, die Kinder auf englische Ganztagsschulen zu schikken, habe nicht nur zur Folge, daß die Kinder besser auf die Universität vorbereitet würden. Nachteilig wirke sich aus, daß dies die Kinder ihren Familien und religiösen Wurzeln entfremde. Neben den psychischen, kulturellen und soziologischen Folgen der Veränderungen hin zu einer pseudowestlichen Gesellschaft nannte Nusrat Sultana als spirituelle Auswirkungen dieser Entwicklung das Erstarken *fundamentalistischer Gruppierungen*, die die „säkularistische" Gegenbewegung provozierten.

Bangladeschs Militärregierung unter *Hussain Muhammad Ershad* hatte im Mai 1988 den Islam zur Staatsreligion erklärt – und das gegen die große Mehrheit der Bengalen. Zwar bekennen sich 85 Prozent der Bevölkerung zum Islam, 14 Prozent zum Hinduismus. Doch schon damals wußte man, daß die „milde Islamisierung" nicht dazu geeignet sein würde, die wirtschaftlichen Probleme des Landes in den Griff zu bekommen. Auch Frau Sultana glaubte nicht, die reichen muslimischen Bruderstaaten könnten dem Land helfen, seine Auslandsschulden abzutragen.

Zur Verbesserung der Situation der Frau in Bangladesch trug nicht zuletzt auch *Khaleda Zia* bei, die 1991 überraschend die absolute Mehrheit der Parlamentssitze gewonnen hatte. Die spätere Premierministerin ihres Landes hatte sich damals bei den weiblichen Wählern mit einer Geschäftigungsquote und einem Einkommensprogramm zur Gleichstellung der Frauen empfohlen.

Ein Ergebnis der diesjährigen Journées Romaines liegt in der Sensiblisierung der Christen für die Bedeutung des Status von Frau und Familie für die islamische Identität. Konsequenzen müssen sich in der Schul- und Familienpolitik gerade der nichtislamischen Länder zeigen, in denen große muslimische Minderheiten leben.

Die Kriterien für das Vorgehen von christlicher Seite müssen – so die einhellige Meinung – ausgehend von der Lebenssituation der muslimischen Familien festgelegt werden. In vielen Ländern müßte außerdem verstärkt das *Gespräch mit den gebildeten muslimischen Frauen* gesucht werden. Das gewachsene Selbstbewußtsein der muslimischen Frauen und ihre gleichberechtigte Stellung in einer weniger patriarchalischen Familie kann eine gute Ausgangsposition für ein freies Gespräch über Fragen zur Familie über die religiösen Grenzen hinweg darstellen. *B. H.-R.*

Das Ja zur unvermeidlichen Koexistenz

Rabin und Arafat schaffen Grundlage für eine neue Ordnung

Nach der politischen Wende in den ehemals kommunistisch regierten Staaten Mittel- und Osteuropas und der Abschaffung der Apartheid in Südafrika ist der Brückenschlag zwischen Israel und der PLO ein weiterer, die gegenwärtige politische Weltlage von Grund auf verändernder Vorgang. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und dem Vatikan dürfte hierdurch noch weiter beschleunigt werden.

Wer dachte beim Händedruck von PLO-Chef *Jassir Arafat* und Israels Ministerpräsident *Jitzhak Rabin* am 13. September in Anwesenheit von US-Präsident *Bill Clinton* auf dem Rasen des Weißen Hauses in Washington nicht auch an jene biblische Friedensvision vom Wolf, der beim Lamm wohnt (Jes 11,6). Nicht als ob sich eine der beiden Seiten so schwach wie ein Lamm und die andere übermächtig wie ein Wolf erwiesen hätte – nur fehlte weithin die Phantasie sich auszumalen, der einstige Kriegsheld Rabin könnte eines nicht allzu fernen Tages Arafat die Hand wenn schon nicht zur *Versöhnung,* so doch zumindest zu einer *Einigung* reichen. Der Vergleich mit der die irdische Wirklichkeit hinter sich lassenden Endzeitvision schien auch deshalb nicht unangebracht, weil die historische Einigung zwischen der sozialdemokratisch geführten israelischen Regierung und der Führung der Palästinensischen Befreiungsorganisation für alle im Nahen Osten – und nicht nur dort – überraschend schnell kam, nachdem die Washingtoner Friedensgespräche in eine Krise geraten waren.

Eine auf fünf Jahre befristete Selbstverwaltung

Die Grundlage für die Vereinbarung vom 13. September waren nur wenige Tage zuvor mit der gegenseitigen Beseitigung der Hürden gelegt worden, die bisher einer Annäherung beider Seiten im Wege gestanden hatten. In einem Brief an Rabin bekräftigte Arafat, die PLO erkenne das Recht des Staates Israel auf eine friedliche und sichere Existenz an. Die PLO akzeptierte die Resolutionen 242 und 338 des UN-Sicherheitsrates. Einige Monate nach dem Sechs-Tage-Krieg, in dem Israel die syrischen Golan-Höhen, Westjordanien und die Altstadt von Jerusalem sowie die Halbinsel Sinai bis zum Suez-Kanal und den Gaza-Streifen erobert hatte, forderte der UN-Sicherheitsrat in seiner Resolution 242 (vom 22. November 1967) u. a. die Respektierung der territorialen Integrität jedes Staates der Region und bekräftigte das Recht jedes Staates – damit auch Israels –, „in Frieden in sicheren und anerkannten Grenzen frei von Drohungen und Gewaltakten zu leben". Von Israel wurde der Rückzug aus den eroberten Gebieten verlangt. In der Resolution 338 vom 22. Oktober 1973, noch während des Jom-Kippur-Krieges verabschiedet, bekräftigte man u. a. die Resolution 242.

Des weiteren sicherte Arafat zu, jene Artikel der *Palästinensischen Charta,* in denen Israel das Existenzrecht verweigert wird, und andere Passagen, die der neuen Vereinbarung widersprächen, seien als ungültig zu betrachten und würden dementsprechend geändert. In der Charta der PLO von 1964 wird u. a. Palästina in den Grenzen des britischen Mandatsgebietes von 1922 als „unteilbar" und die Teilung Palästinas durch die Vereinten Nationen als „völlig illegal" bezeichnet. Der „bewaffnete Kampf" sei der einzige „Weg zur Befreiung Palästinas" und Israel „Instrument" des „rassistischen..., aggressiven, expansionistischen... und faschistischen" Zionismus. Die Antwort von Ministerpräsident Rabin besteht demgegenüber im wesentlichen aus der Anerkennung der PLO „als Repräsentanten des palästinensischen Volkes" und der Zusage, im Rahmen des Nahost-Friedensprozesses Verhandlungen mit der PLO beginnen zu wollen.

Das daraufhin von Rabin und Arafat in Washington unterzeichnete Abkommen sieht eine *auf fünf Jahre befristete Selbstverwaltung durch die Palästinenser im Gaza-Streifen und in Jericho* vor. Spätestens zwei Jahre nach Abschluß dieses Abkommens sollen Verhandlungen über eine dauerhafte Lösung aufgenommen werden. In der Präambel erklären Israel und Palästinenser, ihrem Konflikt ein Ende setzen und gegenseitig ihre legitimen und politische Rechte anerkennen zu wollen. Innerhalb des nächsten halben Jahres soll Israel seine Truppen aus dem Gazastreifen und der Stadt Jericho abziehen. Innerhalb von neun Monaten sollen die Palästinenser in diesen Gebieten einen Rat wählen, dem Erziehung, wirtschaftliche Entwicklung, Umweltschutz, Steuern und Soziales unterstehen. Die Palästinenser haben nunmehr das Recht, eine eigene Polizei aufzubauen.

Zentrale wie überaus strittige Fragen eine künftige Dauerlösung betreffend blieben vorerst ausgeklammert. Dazu gehört der künftige *Status von Jerusalem* ebenso wie das Schicksal der im Zuge der Besetzung durch die israelische Armee 1967 geflohenen Palästinenser. Eine *Rückkehrgarantie* räumte Israel bisher nicht ein. Der Status der von Israelis errichteten Siedlungen auf palästinensischem Gebiet ist vorläufig ebenso ungeklärt wie eine Reihe von Sicherheitsfragen und Fragen der genauen Grenzziehung, etwa im Gebiet um Jericho. Völlig offen bleibt aber vor allem die *Gestalt eines künftigen Staa-*

tes Palästina. Sowohl in Israel als auch in Jordanien sähe man mit gemischten Gefühlen, wenn zwischen Jordan und Jerusalem ein unabhängiger Palästinenserstaat entstünde.

Zentrale Streitpunkte blieben ausgeklammert

Was die Rückkehr palästinensischer Flüchtlinge angeht, erreichte man indes bereits Mitte Oktober erste Teillösungen. Eine israelische Verhandlungsdelegation unter Leitung von Vizeaußenminister *Yossi Beilin* sagte zu, daß Israel jährlich die Rückkehr von 5000 *displaced persons* aus dem Sechs-Tage-Krieg und die Zusammenführung von 2000 Familien gestatte. Alle rund 6000 illegal sich in den von Israel besetzten Gebieten aufhaltenden palästinensischen Besucher sollen demnach bleiben und alle seit 1967 Deportierten zurückkehren dürfen. Außerdem versprach die israelische Regierung, eine erhebliche Anzahl von politischen Häftlingen freizulassen. In der palästinensischen Delegation herrschte Pressemeldungen zufolge Befriedigung darüber, daß die israelische Regierung sich erstmals dem Prinzip anschloß, *Familienzusammenführungen als humanitäre Maßnahmen* anzusehen.

Bewegt haben sich letztlich beide Seiten. Die Anerkennung der PLO als legitime Vertreterin des palästinensischen Volkes bedeutet für Israel eine *diametrale Kehrtwendung* gegenüber der bisher eingenommenen Haltung. Der israelische Weg führte von der *Negation der Existenz eines palästinensischen Volkes zur Ausgrenzung der PLO wegen ihrer terroristischen Vergangenheit.* Hindernisse für eine Annäherung aus palästinensischer Sicht waren außerdem die israelische Ablehnung eines palästinensischen Staates sowie der Rückkehr von Flüchtlingen in die besetzten Gebiete. In allen drei Punkten hat sich Israel bewegt.
Nachdem die PLO beim Existenzrecht Israels schon seit geraumer Zeit umzudenken begonnen hatte, dürfte ihr wichtigstes Entgegenkommen darin bestehen, sich auf die Übereinkunft eingelassen zu haben, obwohl ein zentraler Streitpunkt wie der Status von Ost-Jerusalem ausgeklammert blieb. Außerdem halten sich die territorialen Zugeständnisse Israels am unteren Ende des vorhandenen Spielraums. Skeptiker unter der palästinensischen Bevölkerung befürchten denn auch, die Lösung „Gaza und Jericho zuerst" könnte sich eines Tages als Versuch herausstellen, die Palästinenser mit „Nur Gaza und Jericho" abzuspeisen. Der Gaza-Streifen könnte sich im übrigen schon bald für die palästinensische Selbstverwaltung als Danaergeschenk herausstellen, wenn es ihr nicht schnell gelingen sollte, sowohl die öffentliche Ordnung zu gewährleisten als auch vor allem die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse entscheidend zu verbessern. In Israel weint insofern niemand dem Gaza-Streifen nach.

Die Prinzipienerklärung von Washington ist die *erste vertragliche Vereinbarung zwischen Israel und der PLO überhaupt* und insofern mehr als eine Bereinigung der Lage nach den beiden Kriegen von 1967 und 1973. Sie kam für die Länder des Nahen Ostens wie die Weltöffentlichkeit so überraschend, daß Irritationen hier wie dort nicht ausblieben. Das gesetzliche Kontaktverbot zur PLO, schon seit Jahren mehr ein Relikt aus vergangenen Terrorismus-Zeiten als Ausdruck von Realpolitik, war erst wenige Wochen vor der Einigung aufgehoben worden. Likud-Chef *Netanyahu* machte sich zum Sprachrohr aller Unzufriedenen im Lande, ohne damit aber – wie man inzwischen weiß – die Stimmung selbst der Anhängerschaft seiner Partei richtig zu treffen. Die Zustimmung zu der Vereinbarung mit der PLO ist nicht auf die Anhängerschaft der Arbeitspartei begrenzt und scheint weiter zu wachsen.
Weder Jordaniens König *Hussein* noch Syriens Präsident *Assad* wußten etwas von der bevorstehenden Einigung und verhielten sich nach dem Bekanntwerden entsprechend abwartend-reserviert. Die Unterzeichnung der Prinzipienerklärung in Washington konnte nur mühsam verdecken, daß der amerikanische Anteil am Zustandekommen dieser Vereinbarung nicht sehr groß ist. US-Präsident Clinton bemühte sich dennoch, eine gewisse Analogie herzustellen zwischen der jetzigen Vereinbarung und der unter Vermittlung des damaligen US-Präsidenten *Jimmy Carter* zustandegekommenen ägyptisch-israelischen Friedensvereinbarung von Camp David.

Eine Überraschung war die Einigung vor allem auch deshalb, weil jedermann auf den Fortgang der Verhandlungen zwischen einer Delegation von Palästinensern aus dem Westjordanland (ohne Jerusalem) und Israel starrte – während die letztlich erfolgreichen Gespräche unter norwegischer Vermittlung und größtmöglicher Geheimhaltung vonstatten gingen. Bei den Madrider Gesprächen und den sich daran anschließenden Washingtoner Verhandlungen unter amerikanisch-russischer Schirmherrschaft hatten die Israelis darauf bestanden, daß sie nicht mit der PLO im fernen Tunis, sondern nur mit ortsansässigen Palästinensern verhandeln wollten – selbst wenn man diese nicht daran hindern konnte, in enger Verbindung zur bzw. Abstimmung mit der PLO in Tunis zu agieren. Was jedoch nur bedingt gelang: die PLO-Führung im fernen Tunis erwies sich flexibler als die Delegation am Verhandlungstisch.

Nicht schierer Friedenswille führte zur Einigung

Daß es letztlich auf diesem Wege nicht zu einer Einigung kam, hatte auch mit der inzwischen schwierig gewordenen Stellung der PLO-Führung unter Jassir Arafat in den letzten Jahren zu tun. Spätestens mit dem Beginn der „Intifada" Ende der 80er Jahre bestand für Arafat die reale Gefahr, an Einfluß und Gefolgschaft bei jüngeren Generationen von Palästinensern zu verlieren. Die Dynamik, die die „Intifada" entwickelte, war zu einem guten Teil auch eine Folge der Krise innerhalb der traditionellen Strukturen des palästinensischen Lagers. In dieser Situation hätte eine Einigung der Palästinenser unter der Leitung von *Feisal Husseini* und *Hanan Ashrawi* mit der israelischen Regierung für Arafat gefährlich

werden können. Seine Ausgangsposition bei der Schaffung der palästinensischen Strukturen wäre zusätzlich und mit dauerhaften Folgen geschwächt worden. Für die Israelis hieß dies alles letztlich: Zu tragfähigen Ergebnissen konnte es nur im direkten Gespräch mit der PLO kommen.
Die Situation der beiden Hauptverantwortlichen, Rabin und Arafat, war nach der Washingtoner Unterschrift durchaus ähnlich. Für beide war der Schritt nicht ohne Risiko. Beide hatten und haben auf ihren Seiten mit erheblichen Widerständen gegen das Abkommen zu kämpfen: der israelische Ministerpräsident mit Vertretern der parlamentarischen und außerparlamentarischen Rechten, vor allem aufgebrachte Siedler, die um ihre in den besetzten Gebieten errichteten Siedlungen fürchten; Fatah-Chef Arafat mit den fundamentalistischen Bewegungen *Hamas* und *Jihat* sowie der *Volksfront für die Befreiung Palästinas* (PFLP) und der *Demokratischen Front für die Befreiung Palästinas* (DFLP), die allesamt die Vereinbarungen zwischen Israel und PLO ablehnen und bekämpfen, aber momentan nur über begrenzten Rückhalt unter der palästinensischen Bevölkerung verfügen. Rabin gelang es jedoch ebenso, die Zustimmung der Knesset zu erhalten – auch Likud-Abgeordnete stimmten für die Vereinbarung mit der PLO –, wie PLO-Exekutivrat und -Zentralrat Arafat schlußendlich folgten.

Arafat möchte sich sein politisches Überleben sichern

Dennoch war es *nicht schierer Friedenswille*, wenn zum jetzigen Zeitpunkt dieses epochemachende Abkommen zwischen Israel und PLO letztlich möglich wurde. Israels Bevölkerung ist der fortgesetzten Konfrontation mit ihren arabischen Nachbarn müde. Es drängen Generationen von Juden (und Arabern) nach vorne, deren ganzes bisheriges Leben von der Konfrontation zwischen dem jüdischen Staat und seinen mehrheitlich muslimischen arabischen Nachbarn geprägt wurde. Im übrigen hat das Land mit seinen inneren Gegensätzen zwischen orientalischen und westlich geprägten Juden schon genug zu schaffen.
Das vielzitierte Wort vom politischen „Stehaufmännchen" Jassir Arafat dürfte kaum je so berechtigt gewesen sein wie im Zusammenhang mit der nun erfolgten Wende im Nahen Osten. Für Arafat war es möglicherweise *die letzte Gelegenheit*, sich selbst und seiner Organisation auf einer gänzlich veränderten Basis ein politisches Überleben zu sichern. Die PLO hat seit einiger Zeit mit erheblichen finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen, und obendrein hatte Arafat sich mit seinem proirakischen Taktieren während des Golfkriegs auch innerarabisch massiv isoliert.
Vor allem aber wäre es zu der jetzt eingetretenen Entwicklung ohne den Wandel in Mittel- und Osteuropa nicht gekommen. Für Israel bedeutete dies, daß der Druck der Vereinigten Staaten zugunsten einer konstruktiven Beteiligung am nahöstlichen Friedensprozeß größer wurde. Mit dem Macht-

Glaube und Theologie



Ekkehard Schuster
Reinhold Boschert-Kimmig
Trotzdem hoffen
Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch
1993. 112 S. Geb. DM 19,80 / ÖS 155,-- / SFr 20,40

Elie Wiesel, der Überlebende von Auschwitz, dessen ganzes literarisches Schaffen ein Appell wider das Vergessen ist, und Johann Baptist Metz, der Vater der Politischen Theologie, stellen sich im Gespräch den aktuellen Zeitfragen, aber auch der uralten Frage nach dem Leid, die nach Auschwitz noch unerbittlicher geworden ist.
Ein notwendiges Buch gegen Stumpfheit und Resignation.

Johann Baptist Metz
Glaube in Geschichte und Gesellschaft
Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie
1992. 240 S. Geb. DM 36,-- / ÖS 281,-- / SFr 36,20

Scharfsichtig kritisiert J.B. Metz die bei uns vorherrschende bürgerliche Religion, die das Evangelium privatisiert und auf eine welt- und geschichtslose Innerlichkeit verkürzt, und entfaltet hier nun die zentralen Themen seiner Theologie.

75 JAHRE
Grünewald

wechsel vor einem Jahr (vgl. HK, September 1992, 406ff.) stellte Israel selbst bereits die Weiche in die von den USA gewünschte Richtung. Für die arabischen Nachbarn Israels verschwand mit dem Ende des sowjetisch geführten und beherrschten Ostblocks eine bedeutende Quelle für Finanzmittel und Rüstungsgüter.

Die bipolare Weltordnung hatte dem Nahen Osten im übrigen eine äußere Struktur aufgedrängt, die den tatsächlichen Interessen und politischen Zielen der betreffenden Länder nie wirklich gerecht wurde. Der panarabische Nationalismus, zeitweise ein wichtiges Bindeglied zwischen recht unterschiedlichen Partnern gerade auch im gemeinsamen Kampf gegen Israel, konnte dieses Element nicht ersetzen, weil er selbst längst einem pragmatischeren Verfolgen individueller Ziele gewichen war. Für die arabischen Länder stellte sich damit im Zuge dieses weltweiten Wandels die Notwendigkeit, ihr Verhältnis zu den Vereinigten Staaten zu überdenken. Anders als Arafat bewies Syriens Präsident Assad mit seiner Einbindung in die amerikanisch geführte Anti-Irak-Front während des Golfkriegs, zu wieviel Flexibilität, wenn es um die eigenen Interessen geht, arabische Länder in dieser Hinsicht in der Lage sind.

Irak, Iran, Libyen und Sudan bleiben abseits

Der erste, der aus dem erstarrten bipolaren Schema ausbrach, war Ägyptens Präsident *Anwar el Sadat* mit dem unter aktiver amerikanischer Vermittlung zustandegekommenen Friedensvertrag mit Israel von Camp David. Er bezahlte diesen Schritt mit seinem Leben, sein Land mit einer zeitweisen Isolierung innerhalb des arabischen Lagers. Inzwischen beeilen sich die meisten arabischen Anrainer Israels, es Sadat geichzutun. Von Kairo wird angenommen, daß es in den nun in Gang gesetzten Normalisierungsprozessen zwischen Israel und seinen Nachbarn eine zentrale vermittelnde Rolle spielen wird. Das erste Treffen zwischen PLO-Chef Arafat und Israels Ministerpräsident Rabin nach dem historischen Washingtoner Händedruck fand bezeichnenderweise auf Betreiben von Ägyptens Präsident *Hosni Mubarak* in Kairo statt.

Anfang Oktober kündigten unterdessen der jordanische Kronprinz *Hassan* und Israels Außenminister Peres bei einem gemeinsamen Auftritt mit US-Präsident Clinton die Bildung eines gemeinsamen Ausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit mit dem späteren Ziel eines Friedensvertrages und der formellen Aufnahme diplomatischer Beziehungen an. Sosehr sich Präsident Assad z. Z. noch vorsichtig bedeckt hält und Israel vorhält, es sei lediglich an *Teillösungen* und *begrenztem Rückzug* interessiert, ist doch davon auszugehen, daß es auch bald zu einer Vereinbarung mit Syrien kommen wird. Assad muß daran gelegen sein, den Anschluß an die veränderten Verhältnisse im Nahen Osten nicht zu verpassen. Der Libanon ist insofern mit den übrigen Israel-Anrainern nicht zu vergleichen, weil die Verhältnisse im Libanon selbst, vor allem aber in der israelisch-libanesischen Grenzregion noch wenig stabil sind. Lediglich Irak und Iran, Libyen und Sudan verschließen sich gegenwärtig noch der substantiellen Verbesserung der Beziehungen zu Israel.

Die Politik des Vatikans wurde durch die Fakten überholt

Zu den Staaten der Welt, die ihre Beziehungen zu Israel überprüfen bzw. auf eine neue Grundlage stellen, gehört seit einem Jahr auch der *Vatikan* (vgl. HK, September 1992, 408f.). Die äußeren Bedingungen, unter denen die bilateralen Verhandlungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und Israel stattfinden, haben sich durch die neue Lage zwischen PLO und Israel jedoch völlig verändert. Die gegenwärtig stattfindenden Gespräche zwischen Jerusalem und dem Vatikan wurden von der Annäherung zwischen Israelis und Palästinensern geradezu *überholt:* Während man im Vatikan vor noch nicht allzu langer Zeit bemüht war, die Lage der christlichen Araber in den Anrainerstaaten Israels nicht durch eine allzu forcierte Annäherung an Israel zu belasten, droht der Vatikan nun – selbst im Vergleich zu einstigen Gegnern Israels – zu den letzten zu gehören, die diplomatische Beziehungen zu Jerusalem aufnehmen.

Im Anschluß an die jüngste Sitzung der *israelisch-vatikanischen Gesprächskommission* teilte ein hoher Funktionär des israelischen Außenministeriums mit, man sei einer Normalisierung der gegenseitigen Beziehungen nahe. Die Unterzeichnung einer Grundsatzvereinbarung mache den Austausch von Botschaftern möglich. Auch einem eventuellen Besuch des Papstes in Jerusalem stehe nichts mehr entgegen (vgl. Le Monde, 19./20. 9. 93). In dem offenbar unterschriftsreifen Grundsatzpapier geht es um bilaterale Fragen wie *Status und Rechte der Katholiken, katholische Schulen* und Einrichtungen sowie *Steuerbefreiung für Klöster* und *Rechte an den Heiligen Stätten.* Für weitergehende Fragen, etwa den Status Jerusalems betreffend, wartet man den weiteren Verlauf der Annäherung zwischen Palästinensern und Israel ab, was aber die Aufnahme formeller diplomatischer Beziehungen – zumal jetzt nach der israelisch-palästinensischen Einigung – und möglicherweise auch einen Besuch Papst Johannes Pauls II. in Israel nicht mehr hinauszögern muß.
Wie sehr sich die Beziehungen Israels zum Apostolischen Stuhl inzwischen verbessert haben, machte nicht zuletzt das Zusammentreffen des Papstes mit einem der beiden Oberrabbiner Israels, *Meir Lau,* in Castel Gandolfo am 21. September deutlich. Der aschkenasische Rabbiner stammt aus einem Ort südlich von Lodz (Polen). Es war nicht das erste Mal, daß ein Oberrabbiner durch einen Papst empfangen wurde, sondern nur das erste Mal *seit Errichtung des Staates Israel.* Meir Lau hielt sich aus Anlaß eines von der römischen *Communità di Sant'Egidio* und dem Mailänder Kardinal *Carlo Martini* orga-

nisierten interreligiösen Gespräches in Italien auf. Der Oberrabbiner wiederholte bei der Gelegenheit die vor einem Jahr durch Außenminister Peres ausgesprochene Einladung des Papstes zu einem Besuch in Israel.

Gelingt es, die Lebensbedingungen der Palästinenser schnell zu verbessern?

Was einen bevorstehenden Papstbesuch angeht, gehörte der lateinische Patriarch von Jerusalem, *Michel Sabbah,* in den letzten Wochen eher zu den Zurückhaltenden. Der palästinensische Priester wies darauf hin, daß der Frieden einiges vereinfacht habe, dennoch dürfe man aber nicht vergessen, daß man am Anfang stehe. Zunächst müßten die ersten Bedingungen der politischen Vereinbarungen von Washington umgesetzt sein, bevor an eine Pilgerreise des Papstes zu denken sei.

Eher abwartend-zurückhaltend waren auch die ersten Reaktionen der *arabischen Christen* in den israelisch besetzten Gebieten und Ost-Jerusalem auf die Unterzeichnung der Prinzipienerklärung durch Israel und die PLO. Dabei versprechen gerade sie sich eine nachhaltige Verbesserung ihrer schwierigen Lage durch einen Friedensschluß. Die Lage der christlichen Araber war in den letzten Jahren deshalb schwierig, weil sie wie zwischen allen Stühlen lebten. Die Zahl der Auswanderer ist gerade unter ihnen besonders groß. Während die muslimischen Araber ihnen mit einiger Distanz begegnen, werden sie von den (jüdischen) Israelis wie die übrigen Araber behandelt. Eine Friedensregelung würde mithelfen, sie von dem Druck zu befreien, sich immer wieder als „gute Palästinenser" beweisen zu müssen.

In den Augen der Palästinenser, der Muslime wie der Christen, besteht vor allem so lange kein Grund zu irgendwelcher Euphorie, wie nicht wirklich gesichert ist, daß sich die soziale und wirtschaftliche Lage in nächster Zeit verbessert. Das Schicksal der Friedensinitiative von Rabin und Arafat wird sich daher auch nach allgemeiner Einschätzung weithin an der Frage entscheiden, inwieweit es gelingt, die Lebensbedingungen in den von Israel besetzten Gebieten zu verbessern. Dabei wird es entscheidend auf den Westen ankommen, denn auf die arabischen Länder wird man auch diesmal kaum zählen können.

Auch in der Vergangenheit war das verbale Eintreten für die Rechte der Palästinenser das eine, konkrete Hilfe für die in Flüchtlingslagern bzw. in den besetzten Gebieten Lebenden etwas ganz anderes. Gegenwärtig scheint im arabischen Raum die Meinung vorzuherrschen, hier sei in erster Linie Israel gefragt. Man befürchtet, mit der Hilfe für die Palästinenser den eigenen wirtschaftlichen Interessen in der Region auf die Dauer zu schaden, indem man denjenigen aufhilft, die schon bald als Konkurrenten auftreten werden. *Klaus Nientiedt*

Nicht vorschnell urteilen

300 Tage Bill Clinton im Weißen Haus

Vor einem Jahr gelang es Bill Clinton, dem weithin unbekannten Gouverneur des Südstaates Arkansas, als demokratischer Bewerber bei den US-Präsidentschaftswahlen den republikanischen Amtsinhaber George Bush zu schlagen. Nach seinem Amtsantritt im Januar 1993 zeigt sich sehr rasch, daß auch Clinton nur mit Wasser kocht: Er konnte seine Versprechungen aus dem Wahlkampf nicht einlösen und beging Ungeschicklichkeiten, die ihn in der Öffentlichkeit Sympathien kosteten. Dennoch hat der 42. amerikanische Präsident durchaus Chancen auf eine insgesamt erfolgreiche Amtszeit, vor allem wenn das große Reformwerk für das Gesundheitswesen gelingt.

Im Mai und Juni 1993 – Bill Clinton war gerade einhundert Tage im Weißen Haus – sprachen die Medien nicht freundlich über den 42. Präsidenten der Vereinigten Staaten. Die kritische Berichterstattung in Amerika schwappte auf die deutsche Presse über: „Mangelhaft für Clinton" (Die Welt, 29. 4. 1993; „Laienspieler im Weißen Haus" (Süddeutsche Zeitung, 28. 5. 1993). Die Frankfurter Allgemeine Zeitung war noch viel schneller. Sie wußte, ganz wie es sich für sie auch gehörte, sogar schon zwei Tage vor Clintons Amtsantritt: „Erste Kratzer auf Clintons Hochglanz" (FAZ, 18. 1. 1993). Weil die journalistische Auseinandersetzung mit dem jeweiligen amerikanischen Präsidenten ein völlig zeitunabhängiges Phänomen ist, dekretierte *Johannes Gross* dann erst im August im Magazin der FAZ: „Clinton/Carter. Die Dummheiten des einen beruhen auf Dummheit, die des anderen auf Überzeugung. Da haben wir ja noch Hoffnung" (27. 8. 1993).

Schon sehr früh erhoben die konservativen Kritiker in den Vereinigten Staaten Einwände dagegen, daß Clintons Wahlkampfversprechen, die staatlichen Ausgaben stark zu senken und gleichzeitig die Steuerlastquote der Mittelschicht zu redu-

zieren, bei der Vorbereitung des als „Sparpaket" bezeichneten Haushaltsentwurfs für das Jahr 1993/94 über Bord gegangen waren. Demgemäß bemängelte *Martin Anderson* von der *Hoover Institution* (Stanford) schon im März 1993, daß entgegen der ersten Ankündigung, jedem Dollar, der durch Steuererhöhung eingenommen werde, werde eine Ausgabenkürzung von zwei Dollar gegenüberstehen, in dem von der neuen Administration vorgelegten Haushalts-/Sparentwurf jedem eingesparten Dollar nicht weniger als 80 Dollar an Steuererhöhungen gegenüberstehen würden. Das Verhältnis 1:2 hatte sich unter der Hand in ein solches von 80:1 umgekehrt. Das sei eine *„‚offensive' lie"*, eine offensive Lüge, welche die Wähler niemals verzeihen würden (San Francisco Examiner, 16.3.1993). Unter *„‚defensive' lie"* verstand der Mitarbeiter der Hoover Institution mit seinem neo-konservativen Tugendkatalog die läßlichen Wahlkampflügen Clintons, mit einer bestimmten Frau keine Affäre gehabt, als Student kein Haschisch geraucht und die Einberufung in den Vietnamkrieg nicht zielbewußt umgangen zu haben. Mochte es „offensiv" oder „defensiv" gewesen sein, – Clinton war für *Martin Anderson* so und so ein Lügner. Die Polemik gegen den Präsidenten enthüllte sich als später Nachhall zum Wahlkampf, den die Republikaner verloren hatten.

Die Reduzierung des amerikanischen Haushaltsdefizits ist das Hauptproblem, das die Administration Clintons zu lösen hat, ohne daß sie für seine Entstehung verantwortlich ist. Es war vor allem *Ronald Reagan,* der „große Kommunikator", der über einen Zeitraum von acht Jahren mit seinen *Reaganomics,* einer angebots- und konsumorientierten Wirtschaftspolitik, die *George Bush* einmal „voodoo economics" genannt hatte und die er dann als republikanischer Präsident selbst fortführen mußte, das gigantische Haushaltsdefizit auflaufen ließ. Und diese wirtschaftspolitischen Fehlentwicklungen von zwölf Jahren sollte Bill Clinton binnen weniger Monate abschwächen und rückgängig machen?
Es gab immerhin auch Stimmen, die im Wissen um die irrationalen Elemente der amerikanischen Politik zu mehr Zurückhaltung bei den vorschnellen Urteilen rieten. Der erfahrene *David Gergen,* den Clinton knapp zwei Monate danach zu seinem Hauptberater im Weißen Haus machte, riet im Mai bei einer Fernsehdiskussion mit Washington-Insidern dazu, dem Präsidenten noch einmal eine zweite Frist von weiteren 100 Tagen einzuräumen (The New Yorker, 31.5.1993).

Wenn denn geurteilt werden muß, dann geht es zuerst einmal um die *Rückfragen* an die *Mechanik des amerikanischen Verfassungssystems.* Es geht um die konkreten Folgen aus dem Prinzip des *„checks and balances"*, das die drei Säulen der Regierung – Präsident, Kongreß und Gerichtsbarkeit – so miteinander verzahnt, daß jede dieser Säulen jeweils durch die beiden anderen begrenzt und korrigierbar ist. Gerade bei knappen Mehrheiten in Repräsentantenhaus und Senat können Präsidenten und Oppositionsführer nie aller Abgeordneten und Senatoren der jeweils eigenen Partei sicher sein, weil die besonders liberalen bzw. besonders konservativen Legislatoren in hochrangigen Entscheidungsfragen jeweils mit der Opposition oder umgekehrt mit der Regierung stimmen.

Weil es in beiden Kammern keinen Fraktionszwang gibt, können öffentlichkeitswirksame Interventionen aus den fernen Wahlbezirken, Versprechungen und Gegenversprechungen, die die Wiederwahl eines Abgeordneten befördern können, und im Wertesystem des einzelnen Legislators besonders hoch angesiedelte Überzeugungen die von einem Präsidenten vorgegebene Politik oft konterkarieren. In Washington gehört es zum Alltag, daß der Kongreß – zu Tode erschrocken – um Mitternacht von einem Gesetzgebungsschritt abweicht, den er noch am Nachmittag aus tiefster Überzeugung durchsetzen wollte.

In eine solche politische Welt mußte sich Bill Clinton seit dem 20. Januar 1993 einfinden, der einigermaßen erfolgreiche Gouverneur des armen Arkansas im provinziellen Bible Belt des südlichen Mittelwestens, der gerne joggte und anschließend bei McDonalds einen Hamburger aß. Ein Cartoon im „New Yorker" war gnädiger mit dem neuen Präsidenten als die Leitartikler beiderseits des Atlantiks. Da sitzen zwei Sträflinge in ihrer Zelle auf den Betten, an der Wand die Zählstriche für die bereits verbüßten Tage. „Gebt ihm 'ne Chance! Was, zur Hölle, sind schon hundert Tage?" (The New Yorker, 10.5.1993).

Presidency as usual: Über das Banale im Weißen Haus

Kirchliches und politisches Leben sind für Amerikaner dann besonders schön, wenn sie mit einprägsamen Showeffekten daherkommen. Die symbolischen Gesten und die Fehler der Politiker sind hochwillkommen, weil sie regelmäßig mit *hohem Unterhaltungswert* verbunden sind. Diesen beiden Grundmustern – politischen Symbolen und wirkungsvollen Fehlern – war auch Clintons Politik vom ersten Tag an verbunden. Wie bei jedem anderen Präsidenten war auch jetzt nicht klar zu unterscheiden, was „Symbole an sich", was in Fehler umgeschlagene Symbole und was politische Schnitzer der banalen Art waren.
Am ehesten gehörte es noch zu den ganz normalen Showeffekten, daß sich auf einmal bislang unbekannte Halbgeschwister des Präsidenten meldeten: ein Henry aus Kalifornien und eine Sharon aus Arizona. Mit Verwunderung wurde gleich im Januar vermerkt, daß Chalsea, die Tochter der Clintons, auf einmal in einer herausragenden Privatschule Washingtons angemeldet wurde, wiewohl beide Elternteile doch glühende Verfechter der allgemeinbildenden Schule sind. Handelte es sich dabei um das gleiche Syndrom, das auch bei deutschen Schulpolitikern gelegentlich vorkommt, oder waren es einfach die Sicherheitsüberlegungen zugunsten des Kindes? In einem anderen Fall sollte es sicher ein Symbol des jugendlichen Modebewußtseins des Präsidenten werden,

daß sich Bill Clinton von einem Modefriseur der teuren Art auf dem Flughafen von Los Angeles die Haare schneiden ließ. Das sollte die Gelegenheit sein, sich wohltuend von dem hausbacken und steif wirkenden Vorgänger Bush abzusetzen. Als dann aber bekannt wurde, daß aus Sicherheitsgründen eine Stunde lang keine anderen Flugzeuge auf dem Flughafen starten und landen durften, wurden die so entstandenen Kosten gleich auf die 200 Dollar für den Haarschnitt aufgeschlagen.
Ein wenig hochtrabend wurde der an sich unbedeutende Vorgang sogleich als *„Scalpgate"* und das Präsidentenflugzeug, die *Airforce One,* als *„Hairforce One"* geführt. Ungefähr gleichzeitig mit dem Haarschnitt in Los Angeles tauchten die in Wahlkämpfen so beliebten Ansteckbuttons wieder auf. „Macht mich nicht dafür verantwortlich – ich habe für Bush gestimmt", hieß der flotte Spruch auf den Buttons.

Eine schlechte Presse brachte es Clinton ein, daß seine beiden ersten Kandidatinnen für das Amt der Justizministerin schon nach wenigen Tagen wieder aus dem Rennen waren, weil sie daheim Hausmädchen aus Lateinamerika illegal beschäftigt hatten. Das geplante Symbol sollte lauten: Der Präsident macht zum ersten Mal eine Frau zur Justizministerin, doch dann wurde die Angelegenheit nur noch als *„Nannygate"* behandelt und als im Widerspruch stehend mit Clintons anspruchsvollem Sittenkodex für Regierungsmitglieder empfunden. Und dann wurde Mitarbeitern des Weißen Hauses aus dem dritten Glied wegen angeblicher Verfehlungen gekündigt, um die Stellen mit neuen Leuten aus Arkansas – und sogar mit Verwandten Clintons – neu zu besetzen. Die Betroffenen wehrten sich, gingen vor die Presse und wurden schließlich wieder eingestellt. Das war dann der clintonische Nepotismus, der als *„Travelgate"* daherkam.

Das Wahlkampfversprechen, *Homosexuelle* unbeschränkt zur Armee zuzulassen, sollte als Symbol liberaler Politik, das keinen Dollar extra kosten würde, sofort nach Amtsantritt realisiert werden. Der gut gemeinte Vorschlag blieb dann aber am Widerstand der Generäle und des Senats hängen. Erst ein Kompromiß des Verteidigungsministers, der von Generalstabschef *Powell* gebilligt war, beendete im Juli den Streit zwischen Präsident und Armee.
Clinton war gerade gegenüber der Armee in den ersten Monaten seiner Amtszeit zu besonderen symbolischen Gesten verpflichtet, weil ihm seit dem Wahlkampf der Geruch des *draft dodger,* der sich während des Vietnamkrieges einer Einberufung entzogen hatte, anhaftete. Als Clinton am Vietnam-Gedenktag vor den am Ehrenmal in Washington versammelten Veteranen eine Ansprache hielt, wurde er von vielen Teilnehmern, die ihm den Rücken zuwandten, ausgebuht. Um so mehr war Clinton bemüht, sein Verhältnis zur Armee zu pflegen. Vor den Kadetten der Militärakademie in West Point bekräftigte er den globalen militärischen Führungsanspruch des *"second to none"*. Auf der Rückreise vom Wirtschaftsgipfel in Tokio flog der Präsident nach Südkorea weiter. Er spielte vor dort stationierten amerikanischen Soldaten Saxophon und erklärte an der Grenzlinie des 38. Breitengrads, daß eine atomare Aufrüstung in Nordkorea nahezu zwingend zu einem vernichtenden Schlag der USA führen würde. Auf einmal hatte sich die symbolische Geste, die zunächst für das amerikanische Fernsehpublikum gedacht war, mit einem Element kraftvoll klingender Außenpolitik verbunden.

Die unmittelbare Folge der halben Symbole und ganzen Pannen war, daß die öffentliche Zustimmung zu Clinton nach vier Monaten auf einen noch nie erreichten historischen Tiefstand gestürzt war. Ende Mai 1993 stimmten nur noch 36 Prozent der Amerikaner der Amtsführung Clintons zu. Harry S. Truman hatte nach vier Monaten im Weißen Haus bei 92, Carter bei 64, Reagan bei 59 und Bush bei 62 Prozent gelegen. In dieser Situation wurde *David Gergen,* ein Jurist und Journalist, der schon für Nixon, Reagan und Bush gearbeitet hatte, Anfang Juni zum Berater und Sprecher Clintons berufen (The New Yorker, 28. 6. 1993). Damit war die Absicht verbunden, diesen erprobten Kenner der Washingtoner Szene aus dem Weißen Haus heraus den ungeordnet wirkenden Arbeitsstil der neuen Administration glätten und die politischen Ziele Clintons einer ungeduldig gewordenen Öffentlichkeit erfolgreicher verdeutlichen zu lassen. Das war nicht das erste Mal, daß das politische Schicksal eines Präsidenten mit der Gestaltungskunst seines Hauptberaters engstens verbunden wurde.
Clinton räumte nicht ohne kritische Selbsterkenntnis in einem Interview des *Los Angeles Times Magazine* am 31. Juli 1993 ein, daß der Mangel an Washington-Erfahrung ihm den Beginn seiner Amtszeit erschwert habe. Hinter dieser Einsicht stand auch die Erwartung, daß ein verbessertes Management innerhalb der Regierung und eine überzeugendere Präsentation der politischen Hauptziele Clintons – Reduzierung des Haushaltsdefizits und Ausbau des Sozialsystems – in der Öffentlichkeit auch wieder mehr Zustimmung einbringen würden. Zwischen dem Interview in der Los Angeles Times und der nächsten Präsidentenwahl lagen noch mehr als drei Jahre, während derer nach innen und außen gute Politik betrieben werden könnte, wenn sich nur die ärgerlichen Fehler der ersten Monate zukünftig vermeiden ließen.

Ganz im Gegensatz zu den Problemen, die richtige Justizministerin zu finden, hatte Clinton dann auf einmal einen von niemand erwarteten Erfolg, als er die Nachfolge des zurückgetretenen Obersten Richters *Byron White* regelte. Nach einigem Zögern benannte er am 15. Juni *Ruth Bader Ginsburg,* Richterin am Bundesappellationsgericht in Washington, als seine Kandidatin für den Supreme Court. Die sechzigjährige Juristin aus Brooklyn sollte in einem den schon lange nicht mehr besetzten „jüdischen Sitz" im Gericht einnehmen und gleichzeitig die zweite Frau im Obersten Gericht werden. Die Presse war noch dabei, Clinton ein unsicheres Vorgehen bei seiner Auswahl vorzuhalten, als sich bereits abzeichnete, daß Frau Ginsburg bei ihrer Bestätigung durch den Senat mit breitester Zustimmung rechnen könnte.
Vorausgegangen war, daß sich Clinton auf den Personalvorschlag des irischstämmigen *Daniel Patrick Moynihan,* der den

Bundesstaat New York seit 1976 im Senat vertrat und als Vorsitzender des Finanzausschusses des Senats einer der wichtigsten Politiker in Washington ist, verlassen hatte (The New Yorker, 5.7.1993). Nur sechs Wochen nach ihrer Benennung und trotz der Sommerzeit wurde Ruth Bader Ginsburg schon am 3. August mit 96 gegen 3 Stimmen vom Senat bestätigt. Alle diejenigen, die sich noch der zermürbenden und zerstörerischen Materialschlachten erinnerten, zu denen die Senatshearings über Reagans und Bushs Kandidaten für den Supreme Court entartet waren, rieben sich die Augen. Einen solchen eleganten Durchmarsch im Senat hatte es schon lange nicht mehr gegeben. Hatte Bill Clinton, als er sich mit seinem Parteifreund Moynihan verbündete, auf einmal Anschluß an das politische Establishment im Kongreß gefunden, was seiner Politik auch in anderen Fällen einen größeren Handlungsspielraum verschaffen würde?

Die großen Probleme sind auch für Clinton nahezu unlösbar

Senator Moynihan half Clinton auch dabei, das monatelang umstrittene Gesetzespaket, bestehend aus Haushalt 1993/94 und Ausgabenkürzungen für die kommenden fünf Jahre, mit knapper Not durch den Senat zu bringen. Bei der Abstimmung am 6. August war der Senat mit 50 zu 50 Stimmen gespalten, und nur die in diesem Fall erlaubte Stimmabgabe des Vizepräsidenten ergab einen knappen Sieg von 51 zu 50 Stimmen. Mehrere demokratische Senatoren hatten mit der Opposition gestimmt. Einen Tag vorher, am 5. August 1993, hatte das Repräsentantenhaus das Gesetzespaket mit 218 zu 216 Stimmen angenommen. Bei einem Patt wäre das ganze Unternehmen gescheitert gewesen. Im Repräsentantenhaus hatten 41 demokratische Abgeordnete gegen die Regierung gestimmt.

Das Problem der Clintonschen „Spargesetze" ist, daß in den nächsten fünf Jahren die staatlichen Ausgaben um 255 Milliarden Dollar verringert und die Steuereinnahmen um 241 Milliarden Dollar erhöht werden. Beide Positionen zusammengenommen ergaben den rechnerischen Spareffekt von 496 Milliarden Dollar, über den Clinton frohlockte. Das schließt nicht aus, daß die Neuverschuldung des Bundes in den nächsten fünf Jahren trotzdem um eine weitere Billion Dollar steigen wird. Die beschlossenen Steuererhöhungen – bei der Einkommensteuer wurde beispielsweise der niedrige Spitzensteuersatz von 31 Prozent auf immer noch niedrige 36 Prozent erhöht; erstmals wurde eine Mineralölsteuer von zwei



Pfennigen pro Liter eingeführt – treten in einigen Fällen rückwirkend in Kraft, während die Ausgabenkürzungen erst später greifen werden. Das „Sparpaket" wird für eine gewisse Zeit also im Sinn einer Steuererhöhung wirken.
Es wurden Kürzungen bei der staatlichen Krankenversicherung für Alte und Arme eingeführt, während sich gleichzeitig eine Kommission unter *Hillary Clinton* daran machte, die Grundzüge eines immer noch fehlenden nationalen Krankenversicherungssystems zu beraten. Bill Clinton hatte am 5. und 6. August einen Bundeshaushalt durchgesetzt, der erstmals nach zwölf Jahren versuchte, das staatliche Defizit zu reduzieren, Steuern zu erhöhen und zumindest der Perspektive nach eine verbesserte Sozialpolitik einzuleiten. Hingegen ist noch nichts darüber gesagt, ob sich die amerikanische Konjunktur stabilisiert, unerwartete Neuausgaben vermieden werden und astronomisch hohe Mittel zur Bekämpfung der überall im Lande grassierenden Armut bereitgestellt werden können. Allein diese so kontradiktorische Konstellation zeigt, daß eine soziale und wirtschaftliche Erholung der USA erst in Generationen, aber nicht in hundert oder dreihundert Tagen oder in einer einzigen Amtszeit eines Präsidenten möglich sein wird. Den nachdenkenden Beobachtern vergeht schier der Mut, einem Präsidenten oder der Opposition im Kongreß, die die Notsituation ihres Landes erkennen, im Stil oberflächlicher Leitartikel sinnlose Handlungsvorschläge aufzudrängen.
Clinton hatte die Präsidentenwahl am 3. November 1992 deshalb gewonnen, weil er ankündigte, sich ganz der wirtschaftlichen, finanziellen und sozialen Verzweiflung der USA zu widmen. Auf einmal stand er dann doch vor der Notwendigkeit, sich dem ganzen Tableau der Außenpolitik und der internationalen Politik zu widmen. Das konnte auch nicht anders sein, da die verbliebene Supermacht USA gerade nach dem Ende des Ost-West-Konflikts ein wichtiger Orientierungspunkt im internationalen System geblieben war. Die Administration Clintons stellte fest, daß sie aufgrund eines Engagements, das bereits Präsident Bush eingegangen war, in Somalia gebunden und einer nur schwer kontrollierbaren Situation ausgesetzt war. Clinton mußte mit Präsident Jelzin in Kontakt treten und versuchte, diesem in seiner innen- und wirtschaftspolitischen Bedrängnis beizustehen. Der Tokioter Gipfel der G-7-Staaten half Clinton, in den Kreis der dort vertretenen Staatsmänner einzutreten und dabei, wie die amerikanische Öffentlichkeit beobachten konnte, eine gute Statur zu machen.
Der Angriff mit Marschflugkörpern auf das Gebäude des irakischen Geheimdienstes in Bagdad wurde damit begründet, daß dieser Geheimdienst ein Attentat auf George Bush geplant hatte, als dieser Kuwait besuchte und sich dort noch einmal als Sieger des Golfkrieges feiern ließ. Diese Überreaktion sah wie bares Faustrecht aus, überzeugte auch niemanden und stand in hartem Kontrast zu dem unbefriedigenden Zickzackkurs, den Clinton, wahrscheinlich desillusioniert von den handlungsunfähigen europäischen Institutionen und der UNO, in seiner Bosnienpolitik einschlug. Da aber die Gestaltung der Außenpolitik in der amerikanischen Öffentlichkeit weit weniger interessiert als die dem Bürger näherstehende Innenpolitik, brachten nur Clintons Auftritt in Tokio und der Vergeltungsschlag gegen Saddam Hussein positive Anerkennung, während Somalia und Bosnien als Konfliktfelder erschienen, von denen sich die amerikanische Politik am besten fernzuhalten hatte.
Ein Arzt erinnert sich, daß noch während seiner Ausbildung Geisteskranke von ihren behandelnden Einrichtungen mit Greyhound-Tickets ausgestattet und auf einen Bus in den fernen Westen gesetzt wurden – wenn sie nur nicht mehr zur abgebenden Einrichtung zurückkehrten. Als zu Beginn der achtziger Jahre Präsident Reagan das damals schon hohe Haushaltsdefizit verringern wollte, ließ er die staatlichen Zuwendungen für die psychiatrischen Krankenhäuser streichen. Die Kranken wurden auf die Straßen entlassen, wurden gelegentlich von privaten Einrichtungen aufgefangen und erlitten schlimme Jahre im Zeichen der „Reaganomics". In New York versuchten die ausgesetzten Kranken, sich auf den Lüftungsschächten der Subway zu wärmen, und erfroren während der Schneestürme harter Winter.

Noch ist Clinton nicht verloren

„Greyhound therapy" und Krankenfürsorge à la Reagan sollen nun vorüber sein, denn Bill Clinton hat am 22. September dem Kongreß einen umfassenden Plan zur Reform des Gesundheitswesens und des Krankenversicherungssystems vorgelegt. Clintons Rede wurde landesweit über die Medien verbreitet, und sogleich begann die politische Diskussion. Der Kern von Clintons Programm „Nach Jahrzehnten der falschen Versuche müssen wir das zu *unserer wichtigsten Priorität machen:* jedem Amerikaner eine Krankenversicherung zu geben, eine Gesundheitsfürsorge (Health Care), die ihm niemand wegnehmen kann, eine Gesundheitsfürsorge, die immer Bestand haben wird" (The Denver Post, 23. 9. 1993).

Die ersten Stellungnahmen von oppositionellen Politikern stimmten hoffnungsfroh. *Bob Dole,* der Führer der republikanischen Minderheit im Senat, erklärte im Anschluß an Clintons Rede, daß der Entwurf des Präsidenten ein „guter Anfang" sei. Auf beiden Seiten des Kongresses gebe es viele gute Ideen, die schließlich zu einem vernünftigen Kompromiß führen würden. In einem Jahre werde die Nation ein neues Krankenversicherungssystem haben. Darauf weisen auch die Umfragen in der Bevölkerung hin. 61 Prozent der Amerikaner sind bereit, für eine verläßliche Krankenversicherung mehr Steuern zu zahlen. Nur 33 Prozent – vor allem die Besserverdienenden, die schon versichert sind – sind gegen Steuererhöhungen und Belastungen, die sich aus der umfassenden Krankenversicherung ergeben (New York Times/CBS Poll, 16.–19. September 1993).
Nach Clintons Entwurf, der von seiner Frau Hillary gestaltet wurde, werden die Alten besser versorgt sein. Frauen können erstmals Vorsorgeuntersuchungen formlos über das kommende Versicherungssystem abrechnen. Die Versicherungsbeiträ-

ge für die, die wenig verdienen, werden gesenkt. Ein Arbeiter bleibt auch beim Wechsel der Arbeitsstelle und bei Arbeitslosigkeit krankenversichert. Die Beiträge der Selbständigen sollen sinken. Kinder werden automatisch mitversichert. Die Kosten der Krankenversicherung, welche die Firmen mit über 5000 Mitarbeitern bereits haben, werden wesentlich billiger. Die Belastung der Arbeitgeber soll bei 7,9 Prozent der Lohnkosten liegen. General Motors entrichtet bisher 19 Prozent der Lohnkosten an die betriebliche Krankenversicherung, im Durchschnitt der Großbetriebe sind es immerhin noch 12 Prozent. Dafür müssen die Firmen, die 25 und weniger Mitarbeiter haben und von denen zwei Drittel keine Krankenversicherung gewährten, zwingend dem Krankenversicherungssystem beitreten. Aus dieser starken Gruppe wird Clinton besonders viel Widerstand zu erwarten haben.

Die Krankenhäuser sollen weniger einnehmen, ebenso die Fachärzte und die pharmazeutische Industrie. Die Rechtsanwälte sind einstweilen die erste Gruppe, die frohlockt: die Errichtung des Systems, die eng mit dem Umbau des bestehenden – und darüber teuren – Versicherungswesens zusammenhängt, wird viel versicherungsrechtlichen Sachverstand erfordern.

Das Präsidentenpaar und die ihm zuarbeitenden Fachleute sind bereits aufgebrochen, den neuen Plan dem Volk bekanntzumachen. Was sich aus dem Weißen Haus in den kommenden Monaten über das Land ausdehnen wird, ist durchaus innerhalb der Kategorien eines großen Wahlkampfes zu sehen. Clinton hat sich der Mitarbeit des ehemaligen General Surgeon *Everett Koop* versichert, der unter Reagan und Bush das Amt des „obersten Arztes der Nation" versah. Es wird Clinton beim Kampf um die Gesundheitsreform helfen, daß Koop bereits überall erklärt, daß keiner der noch lebenden Vorgänger Clintons soviel für das Gesundheitswesen getan habe wie der gegenwärtige Präsident. Das bezeichnet immerhin einen Zeitraum bis zurück ins Jahr 1968, als Richard Nixon Präsident wurde.

Clintons Ehrgeiz reicht noch weiter. Seine Gesundheits- und Krankenversicherungsreform soll anknüpfen an die Einführung der amerikanischen Sozialversicherung, der *Social Security*, durch Präsident Roosevelt im Jahr 1935. In diesem Herbst 1993 stellt sich der Eindruck ein, daß Clintons politische Flexibilität und seine Gestaltungskraft die Opposition in das Gesetzeswerk, das eindeutig auf das „mittlere Amerika" zielt, einbinden können. Sollte das Programm 1994 oder 1995 Gesetzeskraft erlangen, dann wird Clinton aus heutiger Sicht erst einmal beruhigt das Wahljahr 1996 erwarten können. Nein, der 42. Präsident hat in keiner Weise politisch verloren. Es kann ganz anders kommen, als die schnellen Kritiker glauben machen wollen. Wir alle sollten mit unseren Prognosen erst einmal für drei Jahre innehalten. *Hermann Vogt*

„Wir brauchen weniger Selbstmitleid"

Ein Gespräch mit Hartmut Löwe, dem Bonner Bevollmächtigten der EKD

Drei Jahre nach der Wiedervereinigung ist die politische Landschaft in der Bundesrepublik von Unsicherheit geprägt. Man weiß, daß vieles nicht mehr weitergehen kann wie bisher, zögert aber bei den notwendigen Schritten auf diesem Weg. Angesichts von Orientierungsproblemen und Werteschwund rufen viele nach den Kirchen; diese werden aber durch die gesellschaftliche Entwicklung selber stark gebeutelt und müssen sich auch über ihre Rolle gegenüber der Politik neu klar werden. Über Politik und Kirche heute sprachen wir mit Prälat Hartmut Löwe, seit Anfang dieses Jahres Bevollmächtigter des Rates der EKD am Sitz der Bundesrepublik Deutschland. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Dr. Löwe, angesichts der verschiedenen großen Herausforderungen, die gegenwärtig zu bewältigen sind – Aufbau Ost, wirtschaftliche Rezession mit hoher Arbeitslosigkeit, außenpolitische Neuorientierung –, wirkt das politische System der Bundesrepublik überfordert. Ist Deutschland eine Schönwetterdemokratie, in der bei steigendem Wohlstand und stabilen Rahmenbedingungen alles glatt läuft, die aber mit tiefgreifenden Krisenerscheinungen und Problemlagen nicht zu Rande kommt?

Löwe: Gegenüber großen Diagnosen und Vokabeln ist eine gewisse Vorsicht geboten. Aber man hat derzeit tatsächlich oft den Eindruck, daß über dem politischen Handeln und seinen Akteuren so etwas wie eine Lähmung liegt. Sie rührt meiner Meinung nach letztlich von einer gewissen Realitätsverweigerung her. Ich fürchte, wir nehmen noch nicht wirklich wahr, was nach dem Wegfall des Ost-West-Konflikts und der Wiederherstellung der staatlichen Einheit aus Deutschland und Europa geworden ist. Natürlich ist 1989/90 in unserem Land politisch Grandioses geleistet worden. Wie *Helmut Kohl*, *Hans-Dietrich Genscher* und *Willy Brandt* die Gunst der Stunde erkannt und entsprechend gehandelt haben, sucht seinesgleichen. Leider haben sich dann Kleinmut und Krämer-

geist ausgebreitet. Dabei sind wir durch die Gunst der historischen Stunde ungeheuer privilegiert.

HK: Was hat denn die Politik nach dem Vollzug der Wiedervereinigung vor allem falsch gemacht oder unterlassen?

Löwe: Nach der wiedergewonnenen Einheit wäre ein neuer Name für den größer gewordenen Staat fällig gewesen. Dadurch wäre zum Ausdruck gekommen, daß sich mehr ändern wird bzw. in den Tiefen schon geändert hat, als viele wahrhaben wollen. Man hätte etwa den Namen „Bundesrepublik Deutschland" durch „Föderale Republik Deutschland" ersetzen können. Ebenso hätte auch ein rascher Umzug von Regierung und Parlament nach Berlin allen deutlich gemacht, daß mit der Wiedervereinigung und der Rückkehr von Polen, Ungarn und – damals noch – der Tschechoslowakei nach Europa etwas Neues beginnt. Eine Änderung des Grundgesetzes in seiner Struktur und seinen grundlegenden Inhalten aufgrund der Wiedervereinigung war nicht nötig. Aber auf der symbolischen Ebene hätte mehr geschehen müssen. Symbole zeigen ja nicht nur etwas an, sondern bewirken auch etwas. In diesem Sinn hätte es die Namensänderung und den raschen Ortswechsel von Bonn nach Berlin gebraucht.

„Wir erleben einen qualitativen Sprung in der Entwicklung der Industriegesellschaft"

HK: Wenn man sich die Stimmung in der Bevölkerung anschaut, die für das „Superwahljahr" 1994 eine weitere Abwendung von den großen Volksparteien und die Flucht in die Wahlabstinenz bzw. die Zuwendung zu Protestparteien befürchten läßt, gewinnt man nicht den Eindruck, daß die Bürger mit symbolischen Gesten zu überzeugen und für die Bewältigung der großen Aufgaben zu gewinnen wären...

Löwe: Zunächst muß natürlich den politisch Verantwortlichen deutlich werden, wie viel sich geändert hat. Man kann nicht erwarten, daß durch die Bevölkerung vor allem in den alten Bundesländern ein Ruck geht, wenn es an politischer Führung fehlt. Die anstehenden Fragen, die sich in der Ausgestaltung der Einheit Deutschlands stellen, müssen mit aller Klarheit öffentlich verhandelt werden, wobei eines nicht vergessen werden darf: Viele Probleme, vor denen die Bundesrepublik derzeit steht, hätten sich auch ohne die Wiedervereinigung ergeben. Daß die wirtschaftliche Entwicklung stockt, daß das Wohlstandsniveau in der Breite nicht weiter ansteigt, sondern daß Einschränkungen auf der Tagesordnung stehen, ist eine Folge von globalen Entwicklungen, die zunächst nichts mit der deutschen Wiedervereinigung zu tun haben, auch nicht mit dem Wegfall des früheren Ost-West-Gegensatzes in Europa. Es handelt sich letztlich um einen qualitativen Sprung in der Entwicklung der Industriegesellschaft, den wir jetzt erst richtig wahrzunehmen beginnen.

HK: Die Menschen in den neuen Bundesländern müssen sich den Anforderungen der Marktwirtschaft jetzt zu einem Zeitpunkt anpassen, in dem sich diese in einer Struktur- und Anpassungskrise großen Ausmaßes befindet. Wird dadurch der verbreitete Unmut nicht mehr als verständlich?

Löwe: Ja und nein. Es gibt neben verständlicher Sorge in den neuen Bundesländern doch auch eine gewisse Wehleidigkeit, die nicht weiterführt. Inzwischen ist klar, wie heruntergewirtschaftet die DDR zum Zeitpunkt der Wiedervereinigung wirklich war. Die Wirtschaft war in weiten Bereichen völlig marode, wurde durch riesige staatliche Subventionen am Leben erhalten. Daß es so nicht weitergehen konnte, ist doch offensichtlich. Ebenso weiß man jetzt, in welchem Maß in der ehemaligen DDR ökologisch völlig unverantwortlich gehandelt wurde. Es ist einfach nicht so, daß jetzt die Räuber aus dem Westen kommen, die die Industrie in den neuen Bundesländern zerstören, sondern die Industrie war weitgehend am Boden. Wir dürfen also weder im Westen die hausgemachten strukturellen Probleme auf die deutsche Einheit schieben noch im Osten Entwicklungen als Folgen der Marktwirtschaft zuschreiben, die genauer besehen zur Erblast des alten Systems gehören.

HK: Eine verbreitete Reaktion auf die gegenwärtigen politischen und wirtschaftlichen Verwerfungen in Deutschland besteht darin, daß man sich den Schwarzen Peter gegenseitig zuschiebt. Die Bürger halten den Politikern vor, sie seien viel zu abgehoben und hätten kaum mehr Zugang zu den realen Problemen, die Politiker beklagen ihrerseits den Mangel an politischem Engagement und Interesse im Volk und verweisen auf die kaum miteinander zu vereinbarenden Erwartungen, die an sie gerichtet würden...

Löwe: Ich würde das nicht zu sehr dramatisieren. Es handelt sich bei den gegenseitigen Schuldzuweisungen um ein beliebtes Gesellschaftsspiel, das man zur Entlastung der jeweils eigenen Seite braucht. Wichtiger scheint mir in diesem Zusammenhang, daß wir alle miteinander die Chance der Jahre 1989/90 verpaßt haben. Es gibt in der Geschichte eines Staates Situationen, in denen die Bereitschaft zum Hören vorhanden ist, in denen man die Notwendigkeit von Veränderungen und die bevorstehenden Einbrüche mit einer höheren Sensibilität als gewöhnlich wahrnimmt. Es gibt Augenblicke, in denen schmeckt nur reiner Wein, auch wenn er sauer ist. Eine solche Konstellation hatten wir in Deutschland von 1989 bis etwa Mitte 1990.

„Der Weg muß von der erlebten Gemeinschaft zum Gemeinsinn gehen"

HK: Wir haben also, biblisch gespochen, den „Kairos", den rechten Augenblick versäumt...

Löwe: Wir sind in der entscheidenden Phase zu sanft behandelt und unzulässig verwöhnt worden. Wenn man Kinder in einem bestimmten Alter verwöhnt, fällt es ihnen danach sehr schwer, sich in der rauhen Luft zu behaupten. Das gilt auch für eine

ganze staatliche Gemeinschaft, also in diesem Fall für die Bundesrepublik unmittelbar vor und nach der Wiedervereinigung.

HK: Kann man der verbreiteten Unsicherheit und Mißstimmung in der west- wie ostdeutschen Bevölkerung im Ernst durch Appelle zu mehr Patriotismus und Gemeinsinn entgegenwirken, wie es derzeit verschiedentlich von Politikern versucht wird? Sind solche Appelle letztlich nicht eher kontraproduktiv?

Löwe: Ich empfehle Zurückhaltung bei Appellen. Im übrigen kann ein Patriotismus, der nicht selbstverständlich gegeben ist, nicht von heute auf morgen aus aktuellem Anlaß eingefordert werden. Wichtig wären eher Begegnungen zwischen Ost und West in Deutschland, und zwar in viel größerem Maß, als es bisher geschieht. Wir könnten die Möglichkeiten der Begegnung von Kirchengemeinden sehr viel stärker nutzen, es bräuchte ebenso viel mehr gegenseitige Besuche von Schulklassen. Es käme bei solchen Begegnungen darauf an, daß man sich wechselseitig die eigene Biographie erzählt, daß man sich so vor Augen führt, wie die jeweilige Situation entstanden ist und was sich verändert hat. Ich bin ganz sicher, daß sich über solche Begegnungen ein gutes Stück Gemeinsinn und neue Gemeinschaft einstellt. Wenn man in den eigenen vier Wänden sitzen bleibt und dann via Fernsehen oder Zeitung mit großen Appellen konfrontiert wird, passiert überhaupt nichts. Der Weg muß von der erlebten, durch Begegnungen entstandenen Gemeinschaft zum Gemeinsinn und zum Nationalgefühl gehen, nicht umgekehrt von oben nach unten auf dem Verordnungsweg.

HK: Aber in Zeiten der Rezession, des massiven wirtschaftlichen Strukturwandels liegt es den Leuten doch weit näher, sich zunächst einmal auf das eigene Fortkommen, auf die eigene Interessenlage zu konzentrieren als sich auf die Gemeinwohlorientierung verpflichten zu lassen. Sind die Zeiten für Solidarität und Gemeinsinn nicht eher ungünstig?

Löwe: Es gibt bei uns nach wie vor viele Menschen, die weit mehr haben, als sie verbrauchen können. Von ihnen Solidarität und Gemeinsinn einzufordern, ist nicht mehr als recht und billig und bedeutet sicher keine Überforderung. Im übrigen sollte uns quer durch alle Schichten und Gruppen der Bevölkerung wieder stärker klar werden, was es bedeutet, daß es bei uns nicht zugeht wie in Georgien oder in Bosnien, daß wir vielmehr in geordneten und friedlichen politischen Verhältnissen leben. Man kann und soll das nicht belehrend dozieren, aber man kann immer wieder versuchen, den Menschen bei uns den Horizont zu weiten und ihnen ihr Privilegiertsein bewußt zu machen. Daraus könnte eine größere Gelassenheit erwachsen, die wir dringend brauchen, ebenso wie die Fähigkeit zur nüchternen Analyse unserer Situation als Voraussetzung für mutige Schritte ins Neuland.

HK: Auch die Kirchen in der Bundesrepublik haben bei der Wiedervereinigung versucht, die Menschen auf der Grundlage ihrer Botschaft für die Aufgaben und Herausforderungen der Einheit sensibel zu machen und haben seither den Weg des vereinten Deutschland mit entsprechenden Stellungnahmen zur politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung begleitet. Man hat nicht den Eindruck, als hätten diese Mahnungen viel gefruchtet. Ist das nicht ein deutlicher Beleg dafür, daß der Einfluß der Kirchen auf Politik und Öffentlichkeit zurückgegangen ist und weiter zurückgeht?

Löwe: Was ich vorhin über den begrenzten Wert staatlichpolitischer Appelle sagte, gilt ebenso für kirchliche Erklärungen und Mahnungen. Natürlich mußten sich die Kirchen aus Anlaß der Wiedervereinigung zu Wort melden und an ihre sozialethischen Grundpositionen erinnern. Aber wir sind doch einem Trommelfeuer von öffentlichen Äußerungen, Stellungnahmen und Erklärungen ausgesetzt. Es genügt deshalb nicht, daß die Kirche in Äußerungen zur Politik Richtiges, aber unvermeidlicherweise Abstraktes sagt. Wichtig ist, daß sie die Politiker aus der Nähe begleitet und aus dieser Begleitung heraus dann miteinander nach Antworten gefragt wird. Wir sprechen auch gegenüber der politischen Welt zu oft von der Kathedra. Weil viele andere auch reden, die direkteren Einfluß haben und wirkungsvoller – zum Beispiel durch Streiks – agieren können, tritt unser Reden leicht in den Hintergrund. Kirche hat ihre Chance dort, wo sie primäre Beziehungen zu Politikern aufbaut und nicht in erster Linie Forderungen stellt. Sie bietet einen Raum, in dem Politiker Belastungen abladen und aus dem dann auch neue Kräfte erwachsen können.

„Die Kirche ist stark vor allem im Moralisieren“

HK: Wird das Zeugnis der Kirche im politischen Raum nicht schon dadurch erschwert, daß es so etwas wie eine spezifische Politikunfähigkeit oder -müdigkeit vieler Christen, gerade auch aktiver und engagierter Christen gibt? Die Klage darüber, daß zu wenig Christen aus ihrem Glauben heraus politisch tätig werden, daß dieses Reservoir für politischen Nachwuchs austrocknet, ist vielfach zu hören. Was ist davon zu halten?

Löwe: Zunächst ist darüber zu sprechen, ob und inwiefern Christen und Kirchen eigentlich politikfähig sein müssen. Im christlichen Glauben stecken doch auch eher anarchische Elemente, er ist jedenfalls nicht sofort und umstandslos politisch instrumentalisierbar. Nehmen Sie die neueste Diskussion darüber, ob man mit der Bergpredigt regieren kann: Natürlich kann man mit der Bergpredigt nicht regieren; aber wehe uns, wenn die Bergpredigt nicht immer eine kritische Einrede gegen unser politisches Handeln darstellt! Im recht verstandenen Sinn erweist sich die Politikfähigkeit der Kirche daran, daß einzelne, orientiert am Evangelium, sich für die aktive politische Tätigkeit entscheiden. In dieser Hinsicht ist zweifellos etwas abgerissen, wenn Sie an die Rolle denken, die früher Verbände oder auch Studentengemeinden gespielt haben. Die Kirche ist inzwischen leider häufig zu einem sehr theoretischen Debattierklub geworden, stark vor allem im Moralisieren, aber weniger geeignet als Mutterboden und Ausgangspunkt für Christen, die aus ihrem Glauben heraus Politik machen wollen.

HK: Liegt das nicht auch daran, daß unter Christen teilweise auch sympathische, aber doch zu wirklichkeitsfremde Vorstellungen von einer ganz anderen, besseren und menschlicheren Politik vorherrschen, die ihnen den Zugang zum realen politischen Geschäft mit seinen Frustrationen und Zwängen eher erschweren? Auf Kirchen- und auch Katholikentagen ist doch diese Sehnsucht nach einer anderen Politik immer sehr deutlich zu spüren...

Löwe: Es ist gar nicht zu verurteilen, wenn Christen über das Bestehende, das Halbfertige von realer Politik hinausdenken und ihren Wunsch zum Ausdruck bringen, daß die Gesellschaft freundlicher, menschlicher werden und daß Politik sich an diesem Wunsch orientieren solle. Aber es ist verkehrt, die christliche Sehnsucht nach dem Reich Gottes zu rasch und zu kurzschlüssig in Politik überführen zu wollen. Es käme vielmehr darauf an, das Reich Gottes als etwas zu verstehen, das wirklich aussteht, das wir nicht machen können. Genau diese Einsicht kann Hoffnung, Kraft, Initiativen wecken, um mit dem unvermeidlichen Erdenrest von Politik souverän umzugehen und ungeachtet aller Frustrationen immer neu anzufangen. Wir sind insgesamt zu wehleidig, wir lamentieren zu viel und haben zu hohe Vollkommenheitserwartungen an andere, weil wir uns vielleicht über das Nichtgelungene, das Unvollkommene im eigenen Leben zu rasch und zu glatt hinwegmogeln. Andersherum wäre es richtig: Die Einsicht, daß wir selber so unvollkommen und so gebrochen sind, kann uns dazu verhelfen, die Gebrochenheit der Gemeinschaften, in denen wir leben, ehrlich und gelassen anzunehmen. Wir müssen uns um den Komparativ, um das Bessere bemühen. Das schlechterdings Gute ist politisch nicht herstellbar.

HK: Die gegenwärtige Entwicklung in Wirtschaft und Gesellschaft könnte es den Kirchen auch aus einem anderen Grund schwer machen. Sie sind auf Solidarität, Gerechtigkeit und Zuwendung zu den Schwachen verpflichtet, die Zeichen stehen aber vor allem auf mehr Leistung, mehr Effizienz, Standortsicherung durch Innovation, Förderung des Wettbewerbs zur Überwindung der strukturellen Schwächen der Wirtschaft. Wo sollen und müssen sie in einer solchen Situation den Akzent setzen, ohne ihrer Botschaft untreu zu werden, aber auch ohne den Kontakt mit der Realität zu verlieren?

Löwe: Wir brauchen zweifellos Effizienzsteigerung und Rationalisierung, um in der weltweiten Konkurrenzsituation wirtschaftlich bestehen zu können. Das bedeutet, daß die Anforderungen an diejenigen, die das Bruttosozialprodukt erwirtschaften, immer höher werden. Weil sich aber der Anteil der Begabten und besonders Befähigten nicht einfach im gleichen Maß steigern läßt, werden es immer mehr Menschen schwer haben, in ein solches sozusagen elitäres Beschäftigungssystem hineinzufinden. Deshalb müssen wir neben diesem primären Beschäftigungssystem, in dem wir unsere Ressourcen erarbeiten, sekundäre Beschäftigungssysteme entwickeln, in denen Menschen ihren Platz finden, die mit der wirtschaftlich-technischen Entwicklung nicht mithalten können. Das muß auch gerade ein Anliegen der Kirchen sein. Aber es wäre falsch, wenn sie einen Glaubenskampf gegen notwendige Rationalisierungen und Effizienzsteigerungen führen würden.

HK: In Bischofferode haben sich Vertreter der Kirchen aber sehr wohl die Anliegen der streikenden Arbeiter zu eigen gemacht...

Löwe: Man kann ein solches Werk, das Arbeitsplätze für eine ganze Region bereitstellte, nur schließen, wenn klar ist, was mit den bisher dort Beschäftigten geschieht. Letztlich braucht es ein Gesamtkonzept für den Arbeitsmarkt, in dem es zusätzliche Möglichkeiten zwischen der Beschäftigung auf dem normalen, effizienz- und konkurrenzorientierten Arbeitsmarkt und der durch das soziale Netz zumindest minimal abgesicherten Arbeitslosigkeit gibt. Hier müßten wir viel mehr Phantasie und Kreativität entwickeln.

„Wenn andere an die Kirchen denken, kann uns das zunächst nur recht sein"

HK: Neben der Solidarität innerhalb unserer Gesellschaft ist auch die Solidarität nach draußen für die Kirchen ein unverzichtbares Anliegen, das in ihren Stellungnahmen zur politischen Entwicklung auch immer sehr deutlich zum Ausdruck kommt. Die Kirchen sind nicht die einzigen, aber sehr gewichtige Anwälte einer solidaritätsorientierten Entwicklungspolitik. Droht hier angesichts knapper Kassen ein Zielkonflikt zwischen kirchlichen Wünschen und dem politisch derzeit Machbaren bzw Mehrheitsfähigen?

Löwe: Vordergründig könnte das so erscheinen, bei genauerem Nachdenken stellt sich die Situation aber anders dar. Wir sehen es doch beim Migrationsproblem: Wenn sich die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in vielen Ländern der Dritten Welt nicht ändern, werden wir die Mauern gar nicht bauen können, die erforderlich wären, um dem Druck standzuhalten. Entwicklungspolitik ist deshalb nicht nur als caritatives Unternehmen zu sehen, sondern entspricht auch unserem wohlverstandenen Eigeninteresse. Wir müssen unsere bisherigen Aktivitäten auf diesem Gebiet also nicht nur beibehalten, sondern weiter ausbauen. Ich habe wenig Verständnis dafür, daß gegenwärtig der Entwicklungshilfeetat zurückgenommen wird. Natürlich gibt es allgemeine Sparzwänge, die auch diesen Etat berühren. Aber die Schlagzeile „Deutschland spart an der Entwicklungshilfe" kommt uns letztlich viel teurer als die wenigen Millionen, die eingespart werden sollen. Die Kirchen verlangen also nichts Unangemessenes, wenn sie sich zum Anwalt der Entwicklungsförderung machen.

HK: Direkt in Pflicht genommen werden die Kirchen von Politikern zur Zeit vor allem dort, wo es um Werte, Wertvermittlung und -stabilisierung geht. Die Kirchen sollen maßgeblich dazu beitragen, angesichts zunehmender Gewaltbereitschaft und eines überbordenden Individualismus den Wert-

konsens der Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Soll sich die Kirche diesen Schuh wirklich anziehen?

Löwe: Wenn andere an die Kirchen denken, kann uns das zunächst nur recht sein. Entscheidend ist, wie wir mit solchen Forderungen umgehen. Ich habe mit dem hehren Wort „Werte" oder „Wertekonsens" meine Schwierigkeiten. Viel wichtiger als die Beschwörung von Werten ist doch die Frage nach den Bedingungen, unter denen sich Werte herausbilden oder die das verhindern. Hier kann die Kirche sehr wohl ihren Beitrag leisten, wenn sie etwa in Stadtvierteln mit vielen alleingelassenen und desorientierten Jugendlichen mit einem personellen Angebot präsent ist. Solchen Menschen vor Ort zu helfen, sich um sie zu kümmern, ist weit hilfreicher, als nur von Gemeinschaft und Konsens zu reden. Auch wenn die Kirche Menschen, die von Konflikten geplagt sind und nicht aus noch ein wissen, durch ihre Beratungstätigkeit hilft, trägt sie dazu bei, Gewaltherde einzugrenzen. Natürlich werden wir auch weiterhin in den Gottesdiensten und auch anderswo über die Gebote Gottes, die Goldene Regel oder andere Grundelemente des christlichen und gleichzeitig allgemeinmenschlichen Ethos sprechen. Aber den Frieden in der Gesellschaft fördert die Kirche vor allem durch Menschen, die über genügend Ressourcen verfügen, andere auch in ihren Problemen und Konflikten auszuhalten und sich ihrer anzunehmen. Wenn Politiker das von uns wünschen, verlangen sie nichts uns Fremdes.

HK: Inwieweit wirkt sich auf das Beziehungsgeflecht von Kirche und Politik die Tatsache aus, daß sich die Kirchen- und Glaubensbindungen in der Bevölkerung weiter lockern, die Kirchen in zunehmendem Maß Mitglieder verlieren und auch ihr Gewicht in der Gesellschaft zurückgeht? Was ist, wenn die kirchlichen Bataillone in absehbarer Zeit noch schwächer werden? Muß dann nicht fast zwangsläufig auch das Gehör für kirchliche Anliegen und Anregungen in der Politik zurückgehen?

Löwe: Natürlich dürfen wir den Rückgang nicht einfach hinnehmen und die Hände in den Schoß legen. Wir haben derzeit einen Schub bei den Kirchenaustritten, der sehr unterschiedliche Ursachen hat. Die einen treten aus, weil ihrer Meinung nach von Rom aus zu rigide moralische Vorschriften gepredigt werden, die anderen treten aus, weil ihnen die evangelische Kirche zu pluralistisch und zu lax vorkommt. Wie soll man das auf einen Nenner bringen? Das Heil liegt sicher nicht im Gesundschrumpfen. Wenn in einer Stadt wie Halle heute nur 12 Prozent der Bevölkerung Kirchenmitglieder sind, können diese nicht so viele Aufgaben wahrnehmen wie 80 oder 90 Prozent. Aber vielleicht ist der Verwunderungseffekt für die Gesellschaft stärker, wenn die Zahl der Christen kleiner ist. Die Frage, warum sie es überhaupt sind und was eigentlich dahintersteckt, könnte sich stärker aufdrängen als in Verhältnissen, in denen Christsein eine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit ist.

HK: Spielen Sie den quantitativen Faktor nicht zu sehr herunter? Soll sich die Kirche gesundschrumpfen?

Löwe: Wir sollten uns nicht zu ängstlich den Puls fühlen, um festzustellen, wie stark wir noch oder wie schwach wir schon sind. Das führt nicht weiter. Derzeit ist die Situation einigermaßen widersprüchlich, weil einerseits über den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Kirche geklagt wird, wir andererseits aber über die Vielzahl von Erwartungen stöhnen, die an uns gerichtet werden. Ob wir mit 90 Prozent Mitgliedschaft etwas Wichtiges und Förderliches für unsere Gesellschaft leisten können, mit 60 Prozent aber nicht mehr, ist nicht erwiesen. Vor einem weiteren zahlenmäßigen Rückgang als solchem habe ich keine Angst. Verheerend wäre es allerdings, wenn die Christen und die Kirche das Zutrauen in sich selber und das Vertrauen auf Gott verlören, sich von Erwartungen und Befürchtungen, die von außen an sie herangetragen werden, abhängig machten. Zu dem merkwürdigen Defätismus, der zur Zeit in den Kirchen grassiert, sehe ich überhaupt keinen Anlaß. Wir brauchen weniger Selbstmitleid, dafür aber offenere Augen für das, was jetzt getan werden muß.

HK: Die kirchliche Landschaft in der Bundesrepublik wird vor allem durch das Neben- und Miteinander zweier großer Kirchen bestimmt. Wie sieht es derzeit mit der evangelisch-katholischen Zusammenarbeit gegenüber den politischen Gesprächspartnern aus, sowohl im Blick auf die alten wie auf die neuen Bundesländer?

Löwe: Wir hatten in den alten Bundesländern vor der Wiedervereinigung ein recht gut eingespieltes Miteinander der evangelischen und der katholischen Kirche, das sich bei der Vertretung kirchlicher Anliegen im politischen Bereich bewährt hat. In den neuen Bundesländern war man kirchlicherseits im Blick auf eine Mitverantwortung für die staatlichen und gesellschaftlichen Geschicke ziemlich ungeübt. Die neuen Möglichkeiten führten zu Irritationen, zu einem früher nicht gekannten Konkurrenzverhältnis. Inzwischen haben sich die Dinge meinem Eindruck nach weitgehend normalisiert. Es sieht also ganz so aus, als könnten wir nach der Wiedervereinigung den Stil der katholisch-evangelischen Zusammenarbeit weiter pflegen, der sich in der alten Bundesrepublik in den Jahren davor herausgebildet hat.

„Beide Kirchen könnten einander helfen, von den jeweiligen Obsessionen loszukommen"

HK: Sie sind jetzt seit fast einem Jahr in Bonn als Bevollmächtigter des Rates der EKD gegenüber den Organen des Bundes. Wie schätzen Sie aufgrund Ihrer konkreten Erfahrung die Chancen ökumenischer Gemeinsamkeit auf dem politischen Feld ein?

Löwe: Die christlichen Konfessionen werden von der Politik als voneinander unterschieden nur so wahrgenommen, wie man die verschiedenen Baustile der christlichen Kunst wahrnimmt, als interessante und eigengeprägte Varianten ein und derselben Sache. Wir können nur Gehör finden, wenn wir uns

auf das gemeinsame Christliche verständigen. Das wird von beiden Kirchen akzeptiert und deshalb arbeiten wir seit Jahr und Tag mit dem Katholischen Büro in Bonn ausgezeichnet zusammen. Auch im Kontaktgesprächskreis zwischen Rat der EKD und Deutscher Bischofskonferenz herrscht ein erstaunliches, immer wieder beglückendes Einvernehmen. Die Unterschiede im jeweils eigenen Lager sind oft schwerer zu bewältigen als die Vermittlung zwischen evangelischer und katholischer Position. Jede Kirche hat ja ihre spezifischen Schwierigkeiten auf dem ethisch-sozialethischen Feld...

HK: Woran denken Sie dabei vor allem?

Löwe: Die evangelische Kirche leistet sich derzeit eine Debatte um das Staat-Kirche-Verhältnis, besonders um den Militärseelsorgevertrag, die nicht zu umgehen ist, uns aber doch von vielen weit wichtigeren Aufgaben ablenkt und abhält. Diese Probleme haben unsere katholischen Brüder und Schwestern nicht und verstehen sie deshalb auch nur schwer. Die katholische Kirche wiederum, so ist jedenfalls mein Eindruck, verbeißt sich zu sehr an der Frage, wie vom kirchlichen Amt aus ein gewisser Moralstandard im Leben der einzelnen Gläubigen erhalten werden kann. Diese Frage wird teilweise so stark in den Vordergrund gestellt, daß es wie eine Obsession aussehen kann. Auch hier muß man sich draußen unwillkürlich fragen, ob die Kirche nicht Wichtigeres zu tun hat. Meine Hoffnung ist, daß die beiden Kirchen sich gegenseitig ein wenig dabei helfen, von den jeweiligen Obsessionen und Verkrampfungen loszukommen.

HK: Worauf müßte es den Kirchen – einzeln oder in ökumenischer Zusammenarbeit – angesichts der heutigen politischen und gesellschaftlichen Krisenerscheinungen und der teilweise recht ungewissen Zukunftsperspektiven in ihrem Auftrag gegenüber der Politik und den Politikern vor allem ankommen? Wo sind sie am meisten gefragt?

Löwe: Die Kirchen müssen in all dem Finessieren und Taktieren, das nun einmal zur Politik gehört, mithelfen, daß die großen Fragen nicht untergehen. Sie mahnen die Verantwortung an vor Gott dem Schöpfer und lenken den Blick auf kommende Generationen. Sie befreien vom Wahn perfekter Lösungen und widersprechen verlockenden Utopien. In der Mitte unseres Glaubens steht das Zeichen des Kreuzes. Aus diesem Glauben heraus müssen wir mithelfen, mit dem zu Rande zu kommen, was sich nicht rundet. Die Kirchen können einen genuinen Beitrag dazu leisten, daß wir uns selbst und auch die anderen, nicht zuletzt die Politiker und auch die Institutionen, nicht überfordern. Je stärker wir Kirchenleute eine andere Welt repräsentieren, und damit auch ein Stück weit in Distanz zum unmittelbaren politischen Geschäft stehen, nicht Lobby sein und auf dem Jahrmarkt der Interessen mitspielen wollen, desto mehr öffnen sich uns die Türen, werden wir als hilfreich wahrgenommen. Die Kirche hat dann die größte Chance, wenn ganz klar ist, daß sie nicht von dieser Welt ist. Denn auf Dauer hält die Welt der Politik nur aus, wer noch andere Welten – meinetwegen auch: den Himmel – kennt.

Gesetz, Freiheit und Gewissen

Die Kernpassagen der Moralenzyklika „Veritatis splendor"

Die am 5. Oktober veröffentlichte Moralenzyklika „Veritatis splendor" gehört sicher zu den wichtigsten, aber auch zu den problematischsten Texten Johannes Pauls II. Eine vollständige Dokumentation ist wegen der Länge der Enzyklika nicht möglich. Wir dokumentieren die Abschnitte des zweiten Kapitels der Enzyklika, in denen sich die entscheidenden Aussagen über das Verhältnis von Freiheit und Sittengesetz und über das Gewissen finden. Zur Einordnung und Bewertung des Gesamttextes vgl. den Beitrag auf S. 548 in ds. Heft.

I. Freiheit und Gesetz

„Doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen" (Gen 2,17)

35. Im Buch *Genesis* lesen wir: „Gott der Herr gebot dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn wenn du davon ißt, wirst du sterben" (Gen 2,16–17).

Mit diesem Bild lehrt uns die Offenbarung, daß *die Macht, über Gut und Böse zu entscheiden, nicht dem Menschen, sondern allein Gott zusteht.* Gewiß, der Mensch ist von dem Augenblick an frei, in dem er die Gebote Gottes erkennen und aufnehmen kann. Und er ist im Besitz einer sehr weitgehenden Freiheit, denn er darf „von allen Bäumen des Gartens" essen. Aber es ist keine unbegrenzte Freiheit: Sie muß vor dem „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" haltmachen,

da sie dazu berufen ist, das Sittengesetz, das Gott dem Menschen gibt, anzunehmen. Tatsächlich findet gerade in dieser Annahme die Freiheit des Menschen ihre wahre und volle Verwirklichung. Gott, der allein gut ist, erkennt genau, was für den Menschen gut ist, und kraft seiner eigenen Liebe legt er ihm dies in den Geboten vor.

Das Gesetz Gottes mindert also die Freiheit des Menschen nicht und noch weniger schaltet es sie aus, im Gegenteil, es garantiert und fördert sie. Ganz anders bilden jedoch manche der heutigen kulturellen Strömungen den Ausgangspunkt zahlreicher Richtungen der Ethik, welche *einen mutmaßlichen Konflikt zwischen der Freiheit und dem Gesetz* in den Mittelpunkt ihres Denkens stellen. Solcher Art sind die Lehren, die den Einzelnen oder sozialen Gruppen die Fähigkeit und Befugnis zuschreiben, *über Gut und Böse zu entscheiden:* Die menschliche Freiheit könnte „die Werte schaffen" und würde einen Primat über die Wahrheit besitzen; ja, die Wahrheit würde sogar selbst als eine Schöpfung der Freiheit angesehen. Somit würde dies also eine solche *moralische Autonomie* beanspruchen, die praktisch ihre absolute Souveränität bedeuten würde.

36. Der moderne Autonomieanspruch hat natürlich seinen *Einfluß auch im Bereich der katholischen Moraltheologie* ausgeübt. Auch wenn diese sicher nie die menschliche Freiheit dem göttlichen Gesetz entgegensetzen noch das Vorhandensein einer letzten religiösen Grundlage der sittlichen Normen in Frage stellen wollte, wurde sie doch zu einem gründlichen Überdenken der Rolle der Vernunft und des Glaubens bei der Begründung einzelner sittlicher Normen herausgefordert, die sich auf bestimmte „innerweltliche" Verhaltensweisen gegenüber sich selbst, gegenüber den anderen und gegenüber der Sachwelt (Welt der Dinge) beziehen.

Man muß anerkennen, daß am Beginn dieses Bemühens um Neubesinnung *einige berechtigte Anliegen* stehen, die allerdings zu einem guten Teil zur besten Tradition katholischen Denkens gehören. Vom II. Vatikanischen Konzil gedrängt[60], wollte man den Dialog mit der modernen Kultur dadurch fördern, daß man den rationalen – und damit universal verständlichen und mittelbaren – Charakter der dem Bereich des natürlichen Moralgesetzes zugehörigen sittlichen Normen an den Tag legte.[61] Darüber hinaus wollte man den innerlichen Charakter sittlicher Forderungen bekräftigen, die aus dem natürlichen Sittengesetz hervorgehen und sich dem Willen nur kraft ihrer vorhergehenden Anerkennung durch die menschliche Vernunft und, konkret, das persönliche Gewissen, als Verpflichtung auferlegen.

Indem jedoch die Abhängigkeit der menschlichen Vernunft von der göttlichen Weisheit und – im gegenwärtigen Zustand der gefallenen Natur – die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung für die Kenntnis auch natürlicher sittlicher Wahrheiten[62] in Vergessenheit gerieten, sind einige zu der Theorie einer *vollständigen Souveränität der Vernunft* im Bereich der sittlichen Normen gelangt, die sich auf die richtige Ordnung des Lebens in dieser Welt beziehen: Diese Normen stellten den Bereich einer rein „menschlichen" Moral dar, das heißt, sie wären Ausdruck eines Gesetzes, das der Mensch sich autonom selbst gibt und das seine Quelle ausschließlich in der menschlichen Vernunft hat. Als Urheber dieses Gesetzes könnte keinesfalls Gott angesehen werden, außer in dem Sinne, daß die menschliche Vernunft ihre Gesetzgebungsautonomie aufgrund einer ursprünglichen Gesamtermächtigung Gottes an den Menschen ausübt. Diese angestrebten Überlegungen haben nun dazu geführt, gegen die Heilige Schrift und die feststehende Lehre der Kirche zu leugnen, daß das natürliche Sittengesetz Gott als seinen Urheber hat und daß der Mensch durch seine Vernunft an dem ewigen Gesetz teilhat, dessen Festlegung nicht ihm zusteht.

37. Da man jedoch das sittliche Leben in einem christlichen Rahmen erhalten wollte, wurde von einigen Moraltheologen eine scharfe, der katholischen Lehre widersprechende[63] Unterscheidung eingeführt zwischen einer *sittlichen Ordnung,* die menschlichen Ursprungs sei und nur *innerweltlichen* Wert habe, und einer *Heilsordnung,* für die nur bestimmte Absichten und innere Haltungen im Hinblick auf Gott und den Nächsten Bedeutung hätten. Folglich gelangte man dahin, das Vorhandensein eines spezifischen und konkreten, universal gültigen und bleibenden sittlichen Gehaltes der göttlichen Offenbarung zu leugnen: Das heute bindende Wort Gottes würde sich darauf beschränken, eine Ermahnung, eine allgemeine „Paränese" anzubieten; sie mit wahrhaft „objektiven", d. h. an die konkrete geschichtliche Situation angepaßten, normativen Bestimmungen aufzufüllen, wäre dann allein Aufgabe der autonomen Vernunft. Eine derart verstandene Autonomie führt natürlich auch dazu, daß eine spezifische Kompetenz der Kirche und ihres Lehramtes hinsichtlich bestimmter, das sogenannte „Humanum" betreffender sittlicher Normen geleugnet wird: Sie gehörten nicht zu eigentlichen Inhalt der Offenbarung und wären, als solche, im Hinblick auf das Heil nicht von Bedeutung.

Eine solche Auslegung der Autonomie der menschlichen Vernunft führt, wie jeder sieht, zu Thesen, die mit der katholischen Lehre unvereinbar sind.

In einem solchen Zusammenhang müssen unbedingt die Grundbegriffe der menschlichen Freiheit und des Moralgesetzes sowie ihre tiefen, inneren Beziehungen im Lichte des Wortes Gottes und der lebendigen Überlieferung der Kirche geklärt werden. Nur so wird es möglich sein, den berechtigten Ansprüchen menschlicher Vernünftigkeit dadurch zu entsprechen, daß man die gültigen Elemente einiger Strömungen der heutigen Moraltheologie integriert, ohne das moralische Erbgut der Kirche durch Thesen zu beeinträchtigen, die aus einem falschen Autonomiebegriff herrühren.

Gott wollte den Menschen „der Macht der eigenen Entscheidung überlassen" (Sir 15, 14)

38. Mit den Worten aus dem Buch Jesus Sirach erklärt das II. Vatikanische Konzil die „wahre Freiheit", die ein „erhabenes Kennzeichen des Bildes Gottes" im Menschen ist: „Gott

wollte nämlich den Menschen ‚der Macht der eigenen Entscheidung überlassen', so daß er seinen Schöpfer aus eigenem Entscheid suche und frei zur vollen und seligen Vollendung in Einheit mit Gott gelange".[64] Diese Worte weisen auf die wunderbare Tiefe der *Teilhabe an der göttlichen Herrschaft* hin, zu welcher der Mensch berufen ist: Sie deuten an, daß die Herrschaft des Menschen in gewissem Sinne über den Menschen selbst hinausreicht. Das ist ein Gesichtspunkt, der in der theologischen Reflexion über die als eine Art von Königtum ausgelegte menschliche Freiheit stets hervorgehoben wird. So schreibt z. B. der hl. Gregor von Nyssa: „Der Geist offenbart sein Königtum und seine Vortrefflichkeit... darin, daß er herrenlos und frei ist, sich mit seinem Willen autokratisch zu regieren. Wem anders ziemt das als einem König?... So wurde die menschliche Natur, die geschaffen worden ist, Herrin über die anderen Geschöpfe zu sein, durch die Ähnlichkeit mit dem Herrn des Universums zu einem lebendigen Bild bestimmt, das an der Würde und dem Namen des Urbildes teilhat".[65]

Schon das *Regieren der Welt* stellt für den Menschen eine große und verantwortungsreiche Aufgabe dar, die seine Freiheit im Gehorsam gegenüber dem Schöpfer in Anspruch nimmt: „Bevölkert die Erde und unterwerft sie euch" (Gen 1,28). Von diesem Gesichtspunkt aus steht dem einzelnen Menschen wie auch der menschlichen Gemeinschaft eine gerechtfertigte Autonomie zu, der die Konzilskonstitution *Gaudium et spes* besondere Aufmerksamkeit widmet. Es ist dies die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, was bedeutet, daß „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß".[66]

39. Doch nicht nur die Welt, sondern auch *der Mensch selbst wurde seiner eigenen Sorge und Verantwortung anvertraut.* Gott hat ihn „der Macht der eigenen Entscheidung" überlassen (Sir 15,14), so daß er seinen Schöpfer suche und aus freien Stücken zur Vollkommenheit gelange. *Zur Vollkommenheit gelangen* heißt, *persönlich in sich diese Vollkommenheit aufbauen.* Denn wie der Mensch, wenn er die Welt regiert, sie nach seinem Verstand und Willen gestaltet, so bestätigt, entwickelt und festigt der Mensch in sich selbst die Gottähnlichkeit, wenn er sittlich gute Handlungen vollzieht.

Das Konzil verlangt jedoch Wachsamkeit gegenüber einem falschen Begriff der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, einem solchen nämlich, der meint, daß „die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne".[67] Was den Menschen betrifft, so führt dann ein solcher Autonomiebegriff zu besonders schädlichen Auswirkungen, und nimmt schlußendlich atheistischen Charakter an: „Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts... überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich".[68]

40. Die Lehre des Konzils unterstreicht einerseits die *aktive Rolle der menschlichen Vernunft* bei der Auffindung und Anwendung des Sittengesetzes: Das sittliche Leben erfordert die Kreativität und den Einfallsreichtum, die der Person eigen und Quelle und Grund ihres freien und bewußten Handelns sind. Andererseits schöpft die Vernunft ihre Wahrheit und ihre Autorität aus dem ewigen Gesetz, das nichts anderes als die göttliche Weisheit ist.[69] Dem sittlichen Leben liegt also das Prinzip einer „richtigen Autonomie"[70] des Menschen als Person und Subjekt seiner Handlungen zugrunde. *Das Sittengesetz kommt von Gott und findet immer in ihm seine Quelle:* Aufgrund der natürlichen Vernunft, die aus der göttlichen Weisheit stammt, ist es zugleich *das dem Menschen eigene Gesetz.* Das Naturgesetz ist nämlich, wie wir gesehen haben, „nichts anderes als das von Gott uns eingegebene Licht des Verstandes. Dank seiner wissen wir, was man tun und was man meiden soll. Dieses Licht und dieses Gesetz hat uns Gott bei der Erschaffung geschenkt".[71] Die richtige Autonomie der praktischen Vernunft bedeutet, daß der Mensch ein ihm eigenes, vom Schöpfer empfangenes Gesetz als Eigenbesitz in sich trägt. Doch *die Autonomie der Vernunft kann nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen* durch die Vernunft *bedeuten*[72]. Würde eine solche Autonomie die Leugnung der Teilhabe der praktischen Vernunft an der Weisheit des göttlichen Schöpfers und Gesetzgebers einschließen oder einer schöpferischen Freiheit das Wort reden, die je nach den historischen Umständen oder der Verschiedenheit von Gesellschaften und Kulturen sittliche Normen hervorbringt, dann stünde eine solchermaßen bekämpfte Autonomie im Gegensatz zur Lehre der Kirche über die Wahrheit vom Menschen.[73] Sie wäre der Tod der wahren Freiheit: „Doch, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sollst du nicht essen; denn wenn du davon ißt, wirst du sterben" (Gen 2,17).

41. *Wahre sittliche Autonomie* des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes: „Gott der Herr gebot dem Menschen ..." (Gen 2,16). *Die Freiheit des Menschen und das Gesetz Gottes begegnen einander und sind aufgerufen, sich* im Sinne des freien Gehorsams des Menschen gegenüber Gott und des unverdienten Wohlwollens Gottes gegenüber dem Menschen *gegenseitig zu durchdringen.* Der Gehorsam Gott gegenüber ist daher nicht, wie manche meinen, eine *Heteronomie,* so als wäre das moralische Leben dem Willen einer absoluten Allmacht außerhalb des Menschen unterworfen, die der Behauptung seiner Freiheit widerspricht. Wenn Heteronomie der Moral tatsächlich Leugnung der Selbstbestimmung des Menschen oder Auferlegung von Normen bedeutete, die mit seinem Wohl nichts zu tun haben, dann stünde sie im Gegensatz zur Offenbarung des Bundes und der erlösenden Menschwerdung Gottes. Eine solche Heteronomie wäre nur eine Form von Entfremdung, die der göttlichen Weisheit und der Würde der menschlichen Person widerspricht.

Manche sprechen mit Recht von *Theonomie* oder von partezipater Theonomie, weil der freie Gehorsam des Menschen dem Gesetz Gottes gegenüber in der Tat die Teilhabe der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens an der Weisheit und Vorsehung Gottes einschließt. Wenn Gott dem Menschen verbietet, „vom Baum der Erkenntnis von Gut und

Böse zu essen", sagt er damit, daß der Mensch diese „Erkenntnis" nicht als ursprünglichen Eigenbesitz in sich trägt, sondern nur durch das Licht der natürlichen Vernunft und der göttlichen Offenbarung, die ihm die Forderungen und Appelle der ewigen Weisheit kundtun, daran teilhat. Das Gesetz muß also Ausdruck der göttlichen Weisheit genannt werden: Indem sich die Freiheit ihm unterwirft, unterwirft sie sich der Wahrheit der Schöpfung. Darum müssen wir in der Freiheit der menschlichen Person das Abbild und die Nähe Gottes anerkennen, der „in allen gegenwärtig ist" (vgl. Eph 4,6); zugleich müssen wir die Majestät des Gottes des Alls anerkennen und die Heiligkeit des Gesetzes des unendlich transzendenten Gottes verehren. *Deus semper maior.*[74]

Wohl dem Mann, der Freude hat an der Weisung des Herrn (vgl. Ps 1,1–2)

42. Die der Freiheit Gottes nachgebildete Freiheit des Menschen wird durch dessen Gehorsam gegenüber dem Gesetz Gottes nicht nur nicht verneint, sondern vielmehr bleibt sie erst durch diesen Gehorsam in der Wahrheit und entspricht der Würde des Menschen, wie das Konzil offen schreibt: „Die Würde des Menschen verlangt, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blinden innerem Drang oder unter bloßem äußeren Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestrengtem Bemühen verschafft"[75].

In seinem Streben nach Gott, dem, der „allein gut ist", muß der Menschen in freier Entscheidung das Gute tun und das Böse meiden. Aber dazu muß der Mensch *das Gute vom Bösen unterscheiden können.* Und das erfolgt vor allem dank des Lichtes der natürlichen Vernunft, Widerschein des Glanzes von Gottes Angesicht im Menschen. In diesem Sinne schreibt der hl. Thomas, einen Vers des 4. Psalms kommentierend: „Nachdem der Psalmist gesagt hat: Bringt rechte Opfer dar! (Ps 4,6), als ob ihn Leute nach den Werken der Gerechtigkeit gefragt hätten, fügt er hinzu: *Viele sagen: ‚Wer macht uns das Gute sehen?'* Und als Antwort auf die Frage sagt er: *Herr, laß dein Angesicht über uns leuchten!* Als wollte er sagen, daß das Licht der natürlichen Vernunft, mit der wir das Gute vom Bösen unterscheiden – wofür das Naturgesetz zuständig ist –, nichts anderes als ein Abdruck des göttlichen Lichtes in uns ist".[76] Daraus folgt auch, warum dieses Gesetz *Natur*gesetz genannt wird: Es wird so genannt nicht im Blick auf die Natur der vernunftlosen Wesen, sondern weil die Vernunft, die dieses Gesetz erläßt, zur menschlichen Natur gehört.[77]

43. Das II. Vatikanische Konzil erinnert daran, daß „die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das ewige, objektive und universale, durch das Gott nach dem Ratschluß seiner Weisheit und Liebe die ganze Welt und die Wege der Menschengemeinschaft ordnet, leitet und regiert. Gott macht den Menschen seines Gesetzes teilhaftig, so daß der Mensch unter der sanften Führung der göttlichen Vorsehung die unveränderliche Wahrheit mehr und mehr zu erkennen vermag".[78]

Das Konzil verweist auf die klassische Lehre über das *ewige Gesetz Gottes.* Der hl. Augustinus definiert es als „die Vernunft oder den Willen Gottes, der gebietet, die natürliche Ordnung zu beachten, und verbietet, sie zu stören"[79]; der hl. Thomas identifiziert es mit dem „Plan der göttlichen Weisheit, die alles auf das gebotene Ziel hin bewegt".[80] Und die Weisheit Gottes ist Vorsorge, sorgende Liebe. Es ist also Gott selber, der die ganze Schöpfung liebt und im wörtlichsten, grundlegendsten Sinn für sie sorgt (vgl. Weish 7,22; 8,11). Aber Gott sorgt für die Menschen anders als für die Wesen, die keine Personen sind: nicht „von außen", durch die Gesetze der physischen Natur, sondern „von innen", durch die Vernunft, die, wenn sie mit Hilfe des natürlichen Lichtes das ewige Gesetz Gottes erkennt, dadurch imstande ist, dem Menschen die rechte Richtung seines freien Handelns zu weisen.[81] Auf diese Weise beruft Gott den Menschen zur Teilhabe an seiner Vorsehung, denn er will die Welt mit Hilfe des Menschen selber, das heißt durch seine Vernünftige und verantwortliche Sorge, leiten: nicht nur die Welt der Natur, sondern auch die Welt der menschlichen Personen. In diesem Zusammenhang steht das *Naturgesetz,* menschlicher Ausdruck des ewigen Gesetzes Gottes: „Im Vergleich zu den anderen Kreaturen – schreibt der hl. Thomas – ist das vernunftbegabte Geschöpf in vortrefflicher Weise der göttlichen Vorsehung unterworfen, weil es seinerseits dadurch an der Vorsehung teilhat, daß es für sich und die anderen vorsieht: darum gibt es bei ihm Teilhabe an der ewigen Vernunft, dank welcher es eine natürliche Neigung zur sittlich gebotenen Handlung und zum gebotenen Ziel hat: Diese Teilhabe des ewigen Gesetzes im vernunftbegabten Geschöpf wird Naturgesetz genannt".[82]

44. Die Kirche hat sich oft auf die thomistische Lehre vom Naturgesetz berufen und sie in ihre Moralverkündigung aufgenommen. So hat mein ehrwürdiger Vorgänger Leo XIII. *die wesenhafte Unterordnung der menschlichen Vernunft und des menschlichen Gesetzes unter Gottes Weisheit und Gesetz* hervorgehoben. Nachdem er ausgeführt hat, daß „das *Naturgesetz* in die Herzen der einzelnen Menschen geschrieben und eingemeißelt ist, da es nichts anderes ist als die menschliche Vernunft selber, insofern sie uns gebietet, das Gute zu tun, und uns zu sündigen verbietet", verweist Leo XIII. auf die „höhere Vernunft" des göttlichen Gesetzgebers: „Aber diese Anordnung der menschlichen Vernunft hätte nicht Gesetzeskraft, wenn sie nicht Stimme und Auslegerin einer höheren Vernunft wäre, der sich unser Geist und unsere Freiheit unterwerfen müssen." Die Kraft des Gesetzes beruht in der Tat auf seiner Autorität, Verpflichtungen aufzuerlegen, Rechte zu verleihen und gewisse Verhaltensweisen mit Lohn oder Strafe zu belegen: „Das alles könnte sich im Menschen nicht finden, würde er selbst als oberster Gesetzgeber sich die Norm für seine Handlungen geben". Und er sagt abschließend: „Daraus

folgt, daß das Naturgesetz das *ewige Gesetz selbst* ist, das denen eingepflanzt ist, die die Vernunft gebrauchen, und sie auf das gebührende Tun und Ziel hinlenkt; es ist dies die ewige Vernunft des Schöpfers selbst und des die ganze Welt regierenden Gottes".[83]

Der Mensch kann das Gute und das Böse erkennen dank jener Unterscheidung von Gut und Böse, die er selbst mit Hilfe seiner Vernunft vornimmt, besonders der von der *göttlichen Offenbarung und vom Glauben erleuchteten Vernunft,* kraft des Gesetzes, das Gott dem auserwählten Volk, angefangen mit den Geboten vom Sinai, geschenkt hat. Israel war dazu berufen, *das Gesetz Gottes als besonderes Geschenk und Zeichen der Erwählung und des göttlichen Bundes* und zugleich als Gewähr für den Segen Gottes zu empfangen und zu leben. So konnte sich Mose an die Söhne Israels wenden und sie fragen: „Denn welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, unser Gott, uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen? Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsnormen, die so sachgemäß sind wie alles in dieser Weisung, die ich euch heute vorlege?" (Dtn 4,7–8). In den *Psalmen* begegnen wir den Gefühlen des Lobes, der Dankbarkeit und Verehrung, die das auserwählte Volk gegenüber dem Gesetz Gottes hegen soll, und wir begegnen der Ermahnung, das Gesetz kennenzulernen, darüber nachzudenken und es ins Leben zu übersetzen: „Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt, nicht auf dem Weg der Sünder geht, nicht im Kreis der Spötter sitzt, sondern Freude hat an der Weisung des Herrn, über seine Weisung nachsinnt bei Tag und Nacht" (Ps 1,1–2). „Die Weisung des Herrn ist vollkommen, sie erquickt den Menschen. Das Gesetz des Herrn ist verläßlich, den Unwissenden macht es weise. Die Befehle des Herrn sind richtig, sie erfreuen das Herz; das Gebot des Herrn ist lauter, es erleuchtet die Augen" (Ps 19,8–9).

45. Die Kirche empfängt mit Dankbarkeit das Gesamtgut der Offenbarung und hütet es mit Liebe, indem sie es mit religiöser Achtung behandelt und durch die authentische Auslegung des Gesetzes Gottes im Lichte des Evangeliums ihre Sendung erfüllt. Darüber hinaus empfängt die Kirche als Geschenk das *neue Gesetz,* das die „Vollendung" des Gesetzes Gottes in Jesus Christus und in seinem Geist ist: Es ist ein „innerliches" Gesetz (vgl. Jer 31,31–33), „geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch" (2Kor 3,3); ein Gesetz der Vollkommenheit und der Freiheit (vgl. 2Kor 3,17); es ist „das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus" (Röm 8,2). Von diesem Gesetz schreibt der hl. Thomas: „Dieses kann in einem doppelten Sinn Gesetz genannt werden. Zum ersten ist Gesetz des Geistes der Heilige Geist..., der, während er in der Seele Wohnung nimmt, nicht nur durch die Erleuchtung des Verstandes hinsichtlich des zu Tuenden belehrt, sondern auch geneigt macht, mit rechter Absicht zu handeln. ... In einem zweiten Sinn kann das Gesetz des Geistes die eigentliche Wirkung des Heiligen Geistes genannt werden, das heißt der Glaube, der in der Liebe wirksam ist (Gal 5,6); es belehrt uns also innerlich darüber, was zu tun ist... und macht uns darin im Herzen geneigt".[84] Auch wenn es bei der moraltheologischen Reflexion üblich ist, das positive oder geoffenbarte Gesetz Gottes vom Naturgesetz und im Heilsplan das „alte" „Gesetz" vom „neuen" Gesetz zu unterscheiden, darf man nicht vergessen, daß sich diese und andere nützliche Unterscheidungen stets auf das Gesetz beziehen, dessen Urheber ein und derselbe Gott ist, so wie der Empfänger dieses Gesetzes der Mensch ist. Die verschiedenen Weisen, wie Gott sich in der Geschichte der Welt und des Menschen annimmt, schließen nicht nur einander nicht aus, sondern im Gegenteil, sie stützen und durchdringen sich gegenseitig. Sie alle haben ihre Quelle und ihr Endziel in dem weisen und liebevollen ewigen Plan, mit dem Gott die Menschen im voraus dazu bestimmt, „an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben" (Röm 8,29). In diesem Plan liegt keinerlei Bedrohung für die wahre Freiheit des Menschen; im Gegenteil, die Annahme dieses Planes ist der einzige Weg zur Bejahung der Freiheit.

„Die Forderung des Gesetzes ist ihnen ins Herz geschrieben" (Röm 2,15)

46. Ein vermutlicher Konflikt zwischen Freiheit und Gesetz stellt sich heute aufs neue mit außergewöhnlicher Wucht im Hinblick auf das Naturgesetz und besonders im Hinblick auf die Natur. In Wirklichkeit haben die *Debatten über Natur und Freiheit* die Geschichte der moralischen Reflexion immer begleitet; mit Renaissance und Reformation haben sich diese Debatten zugespitzt, wie man aus den Lehren des Konzils von Trient ersehen kann.[85] Von ähnlicher Spannung ist, wenn auch in einem anderen Sinn, die Gegenwart gezeichnet: Die Vorliebe für die empirische Beobachtung, die Verfahren wissenschaftlicher Verobjektivierung, der technische Fortschritt, gewisse Formen von Liberalismus haben die zwei Begriffe einander gegenübergestellt, als wäre die Dialektik – wenn nicht gar der Konflikt – zwischen Freiheit und Natur ein Strukturmerkmal der menschlichen Geschichte. Zu anderen Zeiten schien die „Natur" den Menschen vollständig ihren Dynamismen zu unterwerfen, ja selbst ihn zu determinieren. Heute noch scheinen vielen die räumlich-zeitlichen Koordinaten der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die physisch-chemischen Konstanten, die körperlichen und seelischen Triebkräfte und die gesellschaftlichen Zwänge die einzigen wirklich entscheidenden Faktoren der menschlichen Wirklichkeit zu sein. In diesem Zusammenhang werden auch die sittlichen Tatsachen, trotz ihres eigentümlichen Charakters, oft wie statistisch erfaßbare Daten, beobachtbares Verhalten oder nur mit den Kategorien psychisch-sozialer Mechanismen erklärbar behandelt. Und so können *manche Ethiker,* die von Berufs wegen sich der Untersuchung der Handlungen und Haltungen des Menschen zu widmen haben, versucht sein, ihr Wissen, ja sogar ihre Verordnungen, an einer statistischen Aufarbeitung des konkreten menschlichen Verhaltens und an den Meinungen der Mehrheit in sittlichen Fragen zu messen.

Im Gegensatz dazu behalten *andere Moraltheologen,* auf Werteerziehung bedacht, eine Sensibilität, die Freiheit in Ehren zu halten, verstehen sie aber oft in Widerspruch oder Gegensatz zur materiellen und biologischen Natur, der gegenüber sie sich Schritt für Schritt zu behaupten hätte. Dabei treffen sich verschiedene Auffassungen darin, daß sie die kreatürliche Dimension der Natur vergessen und in ihrer Integrität verkennen. *Für einige* ist die Natur nur noch zum Rohmaterial für das menschliche Handeln und Können verkürzt: Sie müßte von der Freiheit von Grund auf umgeformt, ja überwunden werden, da sie Begrenzung und Verneinung der Freiheit darstellte. *Für andere* entstünden im maßlosen Steigern der Macht des Menschen bzw. der Ausweitung seiner Freiheit die ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen und auch sittlichen Werte: Natur würde all das bedeuten, was im Menschen und in der Welt außerhalb der Freiheit angesiedelt ist. Diese Natur enthielte an erster Stelle den menschlichen Leib, seine Verfassung und seine Triebkräfte: Im Gegensatz zu dieser physischen Gegebenheit stünde alles „Konstruierte", also die „Kultur" als Werk und Produkt der Freiheit. Die so verstandene menschliche Natur könnte reduziert und wie ein dauernd zur Verfügung stehendes biologisches oder gesellschaftliches Material behandelt werden. Das bedeutet letzten Endes, die Freiheit durch sich selbst zu bestimmen und sie zu einer schöpferischen Instanz ihrer selbst und ihrer Werte zu machen. Auf diese Weise hätte der Mensch letztlich nicht einmal eine Natur; er wäre an und für sich sein eigenes Daseinsprojekt. Der Mensch wäre nichts weiter als seine Freiheit!

47. In diesem Zusammenhang wurde gegen die traditionelle Auffassung vom Naturgesetz der *Einwand des Physizismus und Naturalismus* erhoben: Diese Auffassung würde als sittliche Gesetze behandeln, was an sich nur biologische Gesetze wären. So hätte man allzu oberflächlich manchen menschlichen Verhaltensweisen einen bleibenden, unveränderlichen Wert zugesprochen und sich angemaßt, auf dieser Grundlage allgemein gültige sittliche Normen zu formulieren. Nach Ansicht mancher Theologen würde eine solche „biologistische oder naturalistische Beweisführung" auch in einigen Dokumenten des Lehramtes der Kirche vertreten, besonders in denen, die den Bereich der Sexualethik und Ehemoral betreffen. Aufgrund einer naturalistischen Auffassung des Sexualaktes wären Empfängnisverhütung, direkte Sterilisierung, Autoerotik, voreheliche Beziehungen, homosexuelle Beziehungen sowie künstliche Befruchtung als sittlich unzulässig verurteilt worden. Doch nach Meinung dieser Theologen berücksichtigt eine moralisch negative Bewertung solcher Handlungsweisen weder den Menschen als vernünftiges und freies Wesen noch die kulturelle Bedingtheit jeder sittlichen Norm auf angemessene Weise. Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen könne nicht nur, sondern *müsse* geradezu *frei den Sinn* eines Verhaltens selbst bestimmen. Dieses „den Sinn bestimmen" werde natürlich die vielfältigen Grenzen des Menschen in seinem leiblichen und geschichtlichen Daseinszustand berücksichtigen müssen. Es werde außerdem die Verhaltensmodelle und die Bedeutungen, die diese in einer bestimmten Kultur annehmen, zu beachten haben. Und vor allem wird es das grundlegende Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe respektieren. Gott jedoch – so behauptet man dann – hat den Menschen als freies Vernunftwesen geschaffen, er hat ihn „der Macht der eigenen Entscheidung" überlassen und erwartet von ihm eine eigenständige, vernünftige Gestaltung seines Lebens. Die Liebe zum Nächsten würde vor allem und ausschließlich Achtung vor seiner freien Selbstentscheidung bedeuten. Die Mechanismen der dem Menschen eigentümlichen Verhaltensweisen sowie die sogenannten „natürlichen Neigungen" würden – wie es heißt – höchstens eine allgemeine Orientierung für richtiges Verhalten festlegen, sie könnten aber nicht über die sittliche Bewertung der einzelnen, hinsichtlich der jeweiligen Situation sehr komplexen menschlichen Handlungen entscheiden.

48. Angesichts einer solchen Interpretation muß die wahre, zwischen Freiheit und menschliche Natur bestehende Beziehung aufs neue aufmerksam bedacht werden, insbesondere *welchen Platz der menschliche Leib in den auf das Naturgesetz sich beziehenden Fragen einnimmt.*

Eine Freiheit, die den Anspruch auf Absolutheit erhebt, behandelt schließlich den menschlichen Leib wie Rohmaterial, bar jeglichen Sinnes und moralischen Wertes, solange die Freiheit es nicht in ihr Projekt eingebracht hat. Die menschliche Natur und der Leib erscheinen folglich als für die Wahlakte der Freiheit materiell *notwendige,* aber der Person, dem menschlichen Subjekt und der menschlichen Handlung *äußerliche Voraussetzungen oder Bedingtheiten.* Ihre Dynamismen könnten nicht Bezugspunkte für die sittliche Entscheidung darstellen, da der Endzweck dieser Neigungen nur *„physische"* Güter wären, von einigen „vor-sittliche" Güter genannt. Wer sich auf sie bezöge, um in ihnen nach einer Vernunftorientierung für die sittliche Ordnung zu suchen, müßte des Physizismus oder des Biologismus bezichtigt werden. Unter solchen Voraussetzungen läuft die Spannung zwischen der Freiheit und einer reduktionistisch verstandenen Natur auf eine Spaltung im Menschen selbst hinaus.

Diese moralische Theorie entspricht nicht der Wahrheit über den Menschen und seiner Freiheit. Sie widerspricht den *Lehren der Kirche über die Einheit des menschlichen Seins,* dessen vernunftbegabte Seele *per se et essentialiter* Form des Leibes ist.[86] Die geistige und unsterbliche Seele ist das einheitsstiftende Prinzip des menschlichen Seins; sie ist es, wodurch dieses – als Person – ein Ganzes – *corpore et anima unus*[87] – ist. Diese Definitionen weisen nicht nur darauf hin, daß auch der Leib, dem die Auferstehung verheißen ist, an der Herrlichkeit teilhaben wird; sie erinnern ebenso an die Einbindung von Vernunft und freiem Willen in alle leiblichen und sinnlichen Kräfte. *Die menschliche Person ist, einschließlich des Leibes, ganz sich selbst überantwortet und gerade in der Einheit von Seele und Leib ist sie das Subjekt ihrer sittlichen Akte.* Durch das Licht der Vernunft und die Unterstützung der Tugend entdeckt die menschliche Person in ihrem Leib die vorwegnehmenden Zeichen, den Ausdruck und das Versprechen der

Selbsthingabe in Übereinstimmung mit dem weisen Plan des Schöpfers. Im Lichte der Würde der menschlichen Person – die durch sich selbst bestätigt werden muß – erfaßt die Vernunft den besonderen sittlichen Wert einiger Güter, denen die menschliche Person von Natur her zuneigt. Und da die menschliche Person sich nicht auf ein Projekt der eigenen Freiheit reduzieren läßt, sondern eine bestimmte geistige und leibliche Struktur umfaßt, schließt die ursprüngliche sittliche Forderung, die Person als ein Endziel und niemals als bloßes Mittel zu lieben und zu achten, wesentlich auch die Achtung einiger Grundgüter ein, ohne deren Respektierung man dem Relativismus und der Willkür verfällt.

49. *Eine Lehre, welche die sittliche Handlung von den leiblichen Dimensionen ihrer Ausführung trennt, steht im Gegensatz zur Lehre der Heiligen Schrift und der Überlieferung:* Eine solche Lehre läßt in neuer Form gewisse alte, von der Kirche stets bekämpfte Irrtümer wiederaufleben, die die menschliche Person auf eine „geistige", rein formale Freiheit reduzieren. Diese Verkürzung verkennt die sittliche Bedeutung des Leibes und der sich auf ihn beziehenden Verhaltensweisen (vgl. 1 Kor 6, 19). Der Apostel Paulus erklärt „Unzüchtige, Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Habgierige, Trinker, Lästerer und Räuber" für ausgeschlossen vom Gottesreich (vgl. 1 Kor 6, 9–10). Diese Verdammung – die vom Konzil von Trient aufgegriffen wurde[88] – zählt als „Todsünden" oder „infame Praktiken" einige spezifische Verhaltensweisen auf, deren willentliche Annahme die Gläubigen daran hindert, am verheißenen Erbe teilzuhaben. Tatsächlich *sind Leib und Seele untrennbar:* in der menschlichen Person, im willentlich Handelnden und seinem frei überlegten Tun *halten sie sich miteinander oder gehen miteinander unter.*

50. Man kann nun die wahre Bedeutung des Naturgesetzes verstehen: Es bezieht sich auf die eigentliche und ursprüngliche Natur des Menschen, auf die „Natur der menschlichen Person"[89], die die *Person selbst in der Einheit von Seele und Leib* ist, in der Einheit ihrer sowohl geistigen wie biologischen Neigungen und aller anderen spezifischen Merkmale, die für die Erreichung ihres Endzieles notwendig sind. „Das natürliche Sittengesetz drückt aus und schreibt vor die Zielsetzungen, Rechte und Pflichten, die sich auf die leibliche und geistige Natur der menschlichen Person gründen. Es kann deshalb nicht als bloß biologisch maßgebend verstanden werden, sondern muß als die Vernunftordnung definiert werden, gemäß welcher der Mensch vom Schöpfer dazu berufen ist, sein Leben und seine Handlungen zu lenken und zu regeln und im besonderen von seinem Leib Gebrauch zu machen und über ihn zu verfügen."[90] Zum Beispiel finden sich Ursprung und Fundament der Verpflichtung, zur absoluten Achtung des menschlichen Lebens in der der menschlichen Person eigene Würde und nicht bloß in der natürlichen Neigung, sein physisches Leben zu erhalten. So gewinnt das menschliche Leben, das ein fundamentales Gut des Menschen ist, sittliche Bedeutung im Blick auf das Wohl der Person, das stets um seiner selbst willen geltend gemacht werden muß: Während es moralisch immer unerlaubt ist, einen unschuldigen Menschen zu töten, kann es gestattet, lobenswert und sogar geboten sein, aus Nächstenliebe oder als Zeugnis für die Wahrheit das eigene Leben hinzugeben (vgl. Joh 15, 13). In Wirklichkeit kann man nur in bezug auf die menschliche Person in ihrer „geeinten Ganzheit", das heißt „als Seele, die sich im Leib ausdrückt, und als Leib, der von einem unsterblichen Geist durchlebt wird"[91], die spezifisch menschliche Bedeutung des Leibes erfassen. Tatsächlich gewinnen die natürlichen Neigungen nur insofern sittliche Bedeutung, als sie sich auf die menschliche Person und ihre authentische Verwirklichung beziehen, die andererseits immer und nur im Rahmen der menschlichen Natur zustande kommen kann. Wenn die Kirche Manipulationen der Leiblichkeit, die deren menschliche Bedeutung verfälschen, zurückweist, dient sie dem Menschen und zeigt ihm den Weg der wahren Liebe, auf dem allein er den wahren Gott zu finden vermag.
Das so verstandene Naturgesetz läßt keinen Raum für eine Trennung von Freiheit und Natur: Sie sind tatsächlich harmonisch miteinander verknüpft und sind einander zutiefst verbunden.

„Am Anfang war das nicht so" (Mt 19, 8)

51. Der vermutete Konflikt zwischen Freiheit und Natur wirkt sich auch auf die Interpretation einiger besonderer Aspekte des Naturgesetzes aus, vor allem auf seine *Universalität und Unveränderlichkeit.* „Wo also sind diese Regeln aufgeschrieben – fragte sich der hl. Augustinus – ... wenn nicht in dem Buch von jenem Licht, das sich Wahrheit nennt? Von da wird also jedes rechte Gesetz diktiert und überträgt sich ins Herz des Menschen, der die Gerechtigkeit wirkt, wobei es ihn nicht wieder verläßt, sondern sich ihm gleichsam einprägt, wie sich das Bild vom Ring in das Wachs einprägt, ohne aber den Ring zu verlassen."[92]
Dank dieser „Wahrheit" *schließt das Naturgesetz Universalität ein.* Da es eingeschrieben ist in die Vernunftnatur der menschlichen Person, ist es jedem vernunftbegabten und in der Geschichte lebenden Geschöpf auferlegt. Um sich in seiner spezifischen Ordnung zu vervollkommnen, muß der Mensch das Gute tun und das Böse unterlassen, über die Weitergabe und Erhaltung des Lebens wachen, die Reichtümer der sinnenhaften Welt verfeinern und entfalten, das gesellschaftliche Leben pflegen, die Wahrheit suchen, das Gute tun, die Schönheit betrachten.[93]
Der Graben, den einige zwischen der Freiheit der Individuen und der allen gemeinsamen Natur aufgerissen haben, verschleiert die Erfahrung der Universalität des Sittengesetzes durch die Vernunft, wie dies aus manchen philosophischen Theorien, die in der modernen Kultur großen Widerhall gefunden haben, hervorgeht. Insofern aber das Naturgesetz die Würde der menschlichen Person zum Ausdruck bringt und die Grundlage für ihre fundamentalen Rechte und Pflichten legt, ist es in seinen Geboten universal, und seine Autorität erstreckt sich auf alle Menschen. *Diese Universalität sieht nicht*

von der Einzigartigkeit der Menschen ab, noch widerspricht sie der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit jeder einzelnen menschlichen Person: sie umfaßt im Gegenteil grundlegend jeder ihrer freien Handlungen, die die Universalität des wahren Guten bezeugen müssen. Indem sie sich dem gemeinsamen Gesetz unterwerfen, bauen unsere Handlungen die wahre Gemeinschaft der Personen auf und verwirklichen mit der Gnade Gottes die Liebe, „das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht" (Kol 3,14). Wenn sie hingegen das Gesetz verkennen oder, mit oder ohne Schuld, auch nur darüber in Unkenntnis sind, so verletzen unsere Handlungen die Gemeinschaft der Personen zum Schaden jedes einzelnen.

52. Es ist immer und für alle recht und gut, Gott zu dienen, ihm die gebührende Verehrung zu erweisen und die Eltern zu ehren, wie es sich ziemt. Solche *positiven Gebote,* die anordnen, manche Handlungen zu vollbringen und bestimmte Verhaltensweisen zu üben, verpflichten allgemein; sie sind „unveränderlich"[94]; sie vereinigen in demselben gemeinsamen Gut alle Menschen aller Zeitalter der Geschichte, die für „dieselbe Berufung und dieselbe göttliche Bestimmung"[95] geschaffen sind. Diese universalen und bleibenden Gesetze entsprechen Erkenntnissen der praktischen Vernunft und werden durch das Gewissensurteil auf die einzelnen Handlungen angewandt. Das handelnde Subjekt eignet sich persönlich die im Gesetz enthaltene Wahrheit an: Durch die Handlungen und die entsprechenden Tugenden macht es sich diese Wahrheit seines Seins zu eigen. Die *negativen Gebote* des Naturgesetzes sind allgemein gültig: sie verpflichten alle und jeden einzelnen allezeit und unter allen Umständen. Es handelt sich in der Tat um Verbote, die eine bestimmte Handlung *semper et pro semper* verbieten, ohne Ausnahme, weil die Wahl der entsprechenden Verhaltensweise in keinem Fall mit dem Gutsein des Willens der handelnden Person, mit ihrer Berufung zum Leben mit Gott und zur Gemeinschaft mit dem Nächsten vereinbar ist. Es ist jedem und allezeit verboten, Gebote zu übertreten, die es allen und um jeden Preis zur Pflicht machen, in niemandem und vor allem nicht in sich selbst die persönliche und allen gemeinsame Würde zu verletzen.

Auch wenn nur die negativen Gebote immer und unter allen Umständen verpflichten, heißt das andererseits nicht, daß im sittlichen Leben die Verbote wichtiger wären als das Bemühen, das von den positiven Geboten aufgezeigte Gute zu tun. Der Grund ist vielmehr folgender: Das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe hat in seiner Dynamik keine obere Grenze, wohl aber hat es eine untere Grenze: unterschreitet man diese, verletzt man das Gebot. Zudem hängt das, was man in einer bestimmten Situation tun soll, von den Umständen ab, die sich nicht alle von vornherein schon voraussehen lassen; umgekehrt aber gibt es Verhaltensweisen, die niemals, in keiner Situation, eine angemessene – das heißt, der Würde der Person entsprechende – Lösung sein können. Schließlich ist es immer möglich, daß der Mensch infolge von Zwang oder anderen Umständen daran gehindert wird, bestimmte gute Handlungen zu Ende zu führen; niemals jedoch kann er an der Unterlassung bestimmter Handlungen gehindert werden, vor allem wenn er bereit ist, lieber zu sterben als Böses zu tun. Die Kirche hat immer gelehrt, daß Verhaltensweisen, die von den im Alten und im Neuen Testament in negativer Form formulierten sittlichen Geboten untersagt werden, nie gewählt werden dürfen. Wie wir gesehen haben, bestätigt Jesus selber die Unumgänglichkeit dieser Verbote: „Wenn du das Leben erlangen willst, halte die Gebote! ... Du sollst nicht töten, du sollst nicht die Ehe brechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsch aussagen" (Mt 19,17–18).

53. Die große Sensibilität des heutigen Menschen für Geschichtlichkeit und Kultur verleitet manche dazu, an der *Unveränderlichkeit des Naturgesetzes* und damit am Bestehen „objektiver Normen der Sittlichkeit"[96] zu zweifeln, die für alle Menschen der Gegenwart und der Zukunft gelten, wie sie bereits für jene der Vergangenheit gegolten haben: Ist es überhaupt möglich, von gewissen vernünftigen Bestimmungen, die einst in der Vergangenheit in Unkenntnis des späteren Fortschritts der Menschheit festgelegt wurden, zu behaupten, sie seien für alle von universaler und immerwährender Geltung?

Es ist nicht zu leugnen, daß sich der Mensch immer und in einer bestimmten Kultur befindet, aber ebenso wenig läßt sich bestreiten, daß sich der Mensch in dieser jeweiligen Kultur auch nicht erschöpft. Im übrigen beweist die Kulturentwicklung selbst, daß es im Menschen etwas gibt, das alle Kulturen transzendiert. Dieses „Etwas" ist eben die *Natur des Menschen:* Sie gerade ist das Maß der Kultur und die Voraussetzung dafür, daß der Mensch nicht zum Gefangenen irgendeiner seiner Kulturen wird, sondern seine Würde als Person dadurch behauptet, daß er in Übereinstimmung mit der tiefen Wahrheit seines Wesens lebt. Wer die bleibenden konstitutiven Strukturelemente des Menschen, die auch mit seiner leiblichen Dimension zusammenhängen, in Frage stellte, befände sich nicht nur im Konflikt mit der allgemeinen Erfahrung, sondern würde auch die *Bezugnahme auf den „Anfang"* unverständlich werden lassen, *die Jesus* eben dort *machte,* wo die soziale und kulturelle Zeitsituation den ursprünglichen Sinn und die Rolle einiger sittlicher Normen entstellt hatte (vgl. Mt 19,1–9). In diesem Sinne „bekennt die Kirche, daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was *seinen letzten Grund in Christus* hat, der derselbe ist gestern, heute und in Ewigkeit".[97] Er ist der „Anfang", der, nachdem er die menschliche Natur angenommen hat, sie in ihren Grundelementen und in ihrem Dynamismus der Gottes- und der Nächstenliebe endgültig erleuchtet.[98]

Gewiß muß für die universal und beständig geltenden sittlichen Normen die den verschiedenen kulturellen Verhältnissen *angemessenste Formulierung* gesucht und gefunden werden, die imstande ist, die geschichtliche Aktualität dieser Normen unablässig zum Ausdruck zu bringen und ihre Wahrheit verständlich zu machen und authentisch auszulegen. Diese Wahrheit des Sittengesetzes entfaltet sich – wie jene des Glaubensgutes („depositum fidei") – über die Zeiten hinweg: Die Normen, die Ausdruck dieser Wahrheit sind, bleiben im we-

sentlichen gültig, müssen aber vom Lehramt der Kirche den jeweiligen historischen Umständen entsprechend *„eodem sensu eademque sententia“* [99] genauer gefaßt und bestimmt werden; die Entscheidung des Lehramtes wird vorbereitet und begleitet durch das Bemühen um Verstehen und um Formulierung, wie es der Vernunft der Gläubigen und der theologischen Reflexion eigen ist.[100]

II. Gewissen und Wahrheit

Das Heiligtum des Menschen

54. Die Beziehung zwischen der Freiheit des Menschen und dem Gesetz Gottes hat ihren lebendigen Sitz im „Herzen“ der menschlichen Person, das heißt in ihrem *sittlichen Gewissen:* „Im Innern seines Gewissens – schreibt das II. Vatikanische Konzil – entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird (vgl. Röm 2, 14–16).“ [101]
Darum steht die Art und Weise, wie man die Beziehung zwischen Freiheit und Gesetz versteht, schließlich in engem Zusammenhang mit der Auffassung, die man über das sittliche Gewissen hat. In diesem Sinne führen die oben erwähnten kulturellen Strömungen, die Freiheit und Gesetz einander entgegensetzen und voneinander trennen und die Freiheit in götzendienerischer Weise verherrlichen, zu einer *Auffassung vom sittlichen Gewissen als „schöpferische“ Instanz,* eine Auffassung, die sich von der überlieferten Position der Kirche und ihres Lehramtes entfernt.

55. Nach der Meinung verschiedener Theologen habe man, zumindest in bestimmten Perioden der Vergangenheit, die Funktion des Gewissens lediglich auf die Anwendung allgemeiner sittlicher Normen auf Einzelfälle des persönlichen Lebens beschränkt gesehen. Solche Normen – heißt es – sind aber nicht in der Lage, die unwiederholbare Besonderheit aller einzelnen konkreten Akte der Personen in ihrer Gesamtheit zu umfassen und zu berücksichtigen; sie können in gewisser Weise bei einer richtigen *Bewertung* der Situation behilflich sein, sie können aber nicht an die Stelle der Personen treten und ihre Aufgabe übernehmen, eine persönliche *Entscheidung* über ihr Verhalten in bestimmten Einzelfällen zu treffen. Ja, die vorgenannte Kritik an der traditionellen Interpretation der menschlichen Natur und ihrer Bedeutung für das sittliche Leben verleitet einige Autoren zu der Behauptung, diese Normen seien nicht so sehr ein bindendes objektives Kriterium für die Urteile des Gewissens, als vielmehr eine *allgemeine Orientierung,* die in erster Linie dem Menschen hilft, seinem persönlichen und sozialen Leben eine geregelte Ordnung zu geben. Darüber hinaus enthüllen sie die dem Phänomen des Gewissens eigene *Komplexität:* Diese steht in tiefem Zusammenhang mit dem gesamten psychologischen und affektiven Bereich und mit den vielfältigen Einflüssen der gesellschaftlichen und kulturellen Umgebung des Menschen. Andererseits wird der Wert des Gewissens hochgepriesen, das vom Konzil als „Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ [102], definiert wurde. Diese Stimme – so wird gesagt – veranlasse den Menschen nicht so sehr zu einer peinlich genauen Beachtung der universalen Normen, als zu einer kreativen und verantwortlichen Übernahme der persönlichen Aufgaben, die Gott ihm anvertraut.
In dem Wunsch, den „kreativen“ Charakter des Gewissens hervorzuheben, bezeichnen manche Autoren die Akte des Gewissens nicht mehr als „Urteile“, sondern als „Entscheidungen“: Nur dadurch, daß der Mensch „autonom“ diese Entscheidungen trifft, könne er zu seiner sittlichen Reife gelangen. Einige vertreten auch die Ansicht, dieser Reifungsprozeß würde von der allzu kategorischen Haltung behindert, die in vielen moralischen Fragen das Lehramt der Kirche einnimmt, dessen Eingriffe bei den Gläubigen das Entstehen unnötiger Gewissenskonflikte verursachen würden.

56. Rechtfertigung solcher und ähnlicher Einstellungen haben einige eine Art doppelter Seinsweise der sittlichen Wahrheit vorgeschlagen. Außer der theoretisch-abstrakten Ebene müßte die Ursprünglichkeit einer gewissen konkreteren existentiellen Betrachtungsweise anerkannt werden. Diese könnte, indem sie den Umständen und der Situation Rechnung trägt, legitimerweise *Ausnahmen bezüglich der theoretischen Regel begründen* und so gestatten, in der Praxis guten Gewissens das zu tun, was vom Sittengesetz als für in sich schlecht eingestuft wird. Auf diese Weise entsteht in einigen Fällen eine Trennung oder auch ein Gegensatz zwischen der Lehre von der im allgemeinen gültigen Vorschrift und der Norm des einzelnen Gewissens, das in der Tat letzten Endes über Gut und Böse entscheiden würde. Auf dieser Grundlage maßt man sich an, die Zulässigkeit sogenannter „pastoraler“ Lösungen zu begründen, die im Gegensatz zur Lehre des Lehramtes stehen, und eine „kreative“ Hermeneutik zu rechtfertigen, nach welcher das sittliche Gewissen durch ein partikulares negatives Gebot tatsächlich nicht in allen Fällen verpflichtet würde.

Es gibt wohl niemanden, der nicht begreifen wird, daß mit diesen Ansätzen nichts weniger als *die Identität* des sittlichen Gewissens selbst gegenüber der Freiheit des Menschen und dem Gesetz Gottes in Frage gestellt wird. Erst die vorausgehende Klärung der auf die Wahrheit gegründeten Beziehung zwischen Freiheit und Gesetz macht eine *Beurteilung* dieser „schöpferischen“ Interpretation des Gewissens möglich.

Das Gewissensurteil

57. Derselbe Text aus dem *Römerbrief,* der uns das Wesen des Naturgesetzes verständlich machte, weist auch auf den

biblischen Sinn des Gewissens hin, besonders in seiner spezifischen Verbindung mit dem Gesetz: „Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich" (Röm 2,14–15).

Nach den Worten des hl. Paulus stellt das Gewissen den Menschen gewissermaßen dem Gesetz gegenüber, wodurch es selber zum *„Zeugen" für den Menschen* wird: Zeuge seiner Treue oder Untreue gegenüber dem Gesetz, das heißt seiner fundamentalen sittlichen Rechtschaffenheit oder Schlechtigkeit. Das Gewissen ist der *einzige Zeuge:* Was im Innersten der menschlichen Person vor sich geht, bleibt den Augen von jedermann draußen verborgen. Es wendet sich mit seinem Zeugnis nur an die Person selber. Und nur die Person wiederum kennt die eigene Antwort auf die Stimme des Gewissens.

58. Die Bedeutung dieses inneren *Dialogs des Menschen mit sich selbst* wird man niemals angemessen zu schätzen wissen. In Wirklichkeit ist er jedoch der *Dialog des Menschen mit Gott,* dem Urheber des Gesetzes, dem ersten Vorbild und letzten Ziel des Menschen. „Das Gewissen" – schreibt der hl. Bonaventura – „ist gleichsam der Herold Gottes und der Bote, und was es sagt, befiehlt es nicht von sich aus, sondern als Botschaft, die von Gott stammt, wie ein Herold, wenn er den Erlaß des Königs verkündet. Und daher rührt die verpflichtende Kraft des Gewissens"[103]. Man kann also sagen, daß das Gewissen dem Menschen selber Zeugnis gibt von der Rechtschaffenheit bzw. Schlechtigkeit des Menschen, aber zugleich, ja noch früher, ist es *Zeugnis von Gott selbst,* dessen Stimme und dessen Urteil das Innerste des Menschen bis an die Wurzeln seiner Seele durchdringen, wenn sie ihn *fortiter et suaviter* zum Gehorsam rufen: „Das sittliche Gewissen schließt den Menschen nicht in eine unüberschreitbare und undurchdringliche Einsamkeit ein, sondern öffnet ihn für den Ruf, für die Stimme Gottes. Darin und in nichts anderem besteht das ganze Geheimnis und die Würde des sittlichen Gewissens: daß es nämlich der Ort ist, der heilige Raum, in dem Gott zum Menschen spricht".[104]

59. Der hl. Paulus beschränkt sich nicht auf die Anerkennung des Gewissens als „Zeuge", sondern er enthüllt auch, auf welche Weise es eine solche Funktion erfüllt. Es handelt sich um „Gedanken", die die Heiden in bezug auf ihre Verhaltensweisen anklagen oder verteidigen (vgl. Röm 2,15). Der Ausdruck „Gedanken" macht den eigentlichen Charakter des Gewissens offenkundig, nämlich ein *sittliches Urteil über den Menschen und seine Handlungen* zu sein: Es ist ein Urteil, das freispricht oder verurteilt, je nachdem, ob die menschlichen Handlungen mit dem in das Herz eingeschriebenen Gesetz Gottes übereinstimmen oder von ihm abweichen. Und genau von dem Urteil über die Handlungen und zugleich über ihren Urheber sowie den Zeitpunkt der endgültigen Erfüllung des Urteils spricht der Apostel Paulus in demselben Text als von „jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkündige, das, was im Menschen verborgen ist, durch Jesus Christus richten wird" (Röm 2,16).

Das Urteil des Gewissens ist ein *praktisches Urteil,* das heißt ein Urteil, das anordnet, was der Mensch tun oder lassen soll, oder das eine von ihm bereits ausgeführte Tat bewertet. Es ist ein Urteil, das die vernünftige Überzeugung, daß man das Gute lieben und tun und das Böse meiden soll, auf eine konkrete Situation anwendet. Dieses erste Prinzip der praktischen Vernunft gehört zum Naturgesetz, ja es stellt dessen eigentliche Grundlage dar, insofern es jenes ursprüngliche Licht zur Unterscheidung von Gut und Übel zum Ausdruck bringt, das als Widerschein der schöpferischen Weisheit Gottes wie ein unzerstörbarer Funke *(scintilla animae)* im Herzen jedes Menschen strahlt. Während jedoch das Naturgesetz die objektiven und universalen Ansprüche des sittlich Guten herausstellt, ist das Gewissen die Anwendung des Gesetzes auf den Einzelfall und wird so für den Menschen zu einem inneren Gebot, zu einem Anruf, in der konkreten Situation das Gute zu tun. Das Gewissen drückt also die *sittliche Verpflichtung* im Lichte des Naturgesetzes aus: Es ist die Verpflichtung, das zu tun, was der Mensch durch seinen Gewissensakt als ein Gutes *erkennt,* das ihm *hier und jetzt* aufgegeben ist. Der universale Charakter des Gesetzes und der Verpflichtung wird nicht ausgelöscht, sondern vielmehr anerkannt, wenn die Vernunft deren Anwendungen in der konkreten aktuellen Situation bestimmt. Das Urteil des Gewissens bestätigt „abschließend" die Übereinstimmung eines bestimmten konkreten Verhaltens mit dem Gesetz; es ist die nächstliegende Norm der Sittlichkeit einer willentlichen Handlung und realisiert „die Anwendung des objektiven Gesetzes auf einen Einzelfall".[105]

60. Wie das Naturgesetz selbst und jede praktische Erkenntnis, hat auch das Urteil des Gewissens befehlenden Charakter: Der Mensch soll in Übereinstimmung mit ihm handeln. Wenn der Mensch gegen dieses Urteil handelt oder auch wenn er bei fehlender Sicherheit über die Richtigkeit und Güte eines bestimmten Aktes diesen dennoch ausführt, wird er vom eigenen Gewissen, das *die letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit* ist, verurteilt. Die Würde dieser Vernunftinstanz und die Autorität ihrer Stimme und ihrer Urteile stammen aus der Wahrheit über sittlich Gut und Böse, die zu hören und auszudrücken sie gerufen ist. Auf diese Wahrheit wird vom „göttlichen Gesetz", *der universalen und objektiven Norm der Sittlichkeit,* hingewiesen. Das Urteil des Gewissens begründet nicht das Gesetz, aber es bestätigt die Autorität des Naturgesetzes und der praktischen Beziehung in Beziehung zum höchsten Gut, dessen Anziehungskraft die menschliche Person erfährt und dessen Gebote sie annimmt: „Das Gewissen ist keine autonome und ausschließliche Instanz, um zu entscheiden, was gut und was böse ist; ihm ist vielmehr ein Prinzip des Gehorsams gegenüber der objektiven Norm tief eingeprägt, welche die Übereinstimmung seiner Entscheidungen mit den Geboten und Verboten begründet und bedingt, die dem menschlichen Verhalten zugrundeliegen."[106]

61. Die im Gesetz der Vernunft ausgesprochene Wahrheit über das sittlich Gute wird vom Urteil des Gewissens praktisch und konkret anerkannt, was dazu führt, die Verantwortung für das vollbrachte Gute und das begangene Böse zu übernehmen: Wenn der Mensch Schlechtes tut, bleibt das richtige Gewissensurteil in ihm Zeuge der universalen Wahrheit des Guten wie auch der Schlechtigkeit seiner Einzelentscheidung. Aber der Spruch des Gewissens bleibt in ihm auch so etwas wie ein Unterpfand der Hoffnung und des Erbarmens: Während es das begangen Übel bestätigt, erinnert es auch daran, um Verzeihung zu bitten, das Gute zu tun und unaufhörlich mit Gottes Gnade die Tugend zu üben.
So *offenbart sich im praktischen Urteil des Gewissens,* das der menschlichen Person die Verpflichtung zum Vollzug einer bestimmten Handlung auferlegt, *das Band zwischen Freiheit und Wahrheit.* Deshalb zeigt sich das Gewissen mit „Urteils"-Akten, die die Wahrheit über das Gute widerspiegeln, und nicht in willkürlichen „Entscheidungen". Und die Reife und Verantwortung dieser Urteile – und letztlich des Menschen, der ihr Subjekt ist – läßt sich nicht an der Befreiung des Gewissens von der objektiven Wahrheit zugunsten einer mutmaßlichen Autonomie der eigenen Entscheidungen messen, sondern im Gegenteil am beharrlichen Suchen nach der Wahrheit und daran, daß man sich von ihr beim Handeln leiten läßt.

Nach dem Wahren und Guten suchen

62. Das Gewissen als Urteil über eine Handlung ist nicht frei von der Möglichkeit zu irren. „Nicht selten geschieht es" – schreibt das Konzil –, „daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zuwenig darum müht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird." [107] Mit diesen knappen Worten bietet das Konzil eine Zusammenfassung der Lehre, welche die Kirche im Laufe von Jahrhunderten über das *irrende Gewissen* erarbeitet hat.
Gewiß, der Mensch muß, um ein „gutes Gewissen" (1 Tim 1,5) zu haben, nach der Wahrheit suchen und gemäß dieser Wahrheit urteilen. Das Gewissen muß, wie der Apostel Paulus sagt, „vom Heiligen Geist erleuchtet" sein (Röm 9,1), es muß „rein" sein (2 Tim 1,3), es darf „das Wort Gottes nicht verfälschen", sondern muß „offen die Wahrheit lehren" (2 Kor 4,2). Andererseits ermahnt derselbe Apostel die Christen mit den Worten: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist" (Röm 12,2).
Die Mahnung des Paulus hält uns zur Wachsamkeit an mit dem warnenden Hinweis, daß sich in den Urteilen unseres Gewissens immer auch die Möglichkeit des Irrtums einnistet. Das Gewissensurteil *ist kein unfehlbares Urteil:* es kann irren. Nichtsdestoweniger kann der Irrtum des Gewissens das Ergebnis einer *unüberwindbaren Unwissenheit* sein, das heißt einer Unkenntnis, deren sich der Mensch nicht bewußt ist und aus der er allein nicht herausgelangen kann.
In dem Fall, wo diese unüberwindliche Unkenntnis nicht schuldhaft ist, verliert das Gewissen – so erinnert uns das Konzil – nicht seine Würde, weil es, auch wenn es uns tatsächlich in einer von der objektiven sittlichen Ordnung abweichenden Weise anleitet, dennoch nicht aufhört im Namen jener Wahrheit vom Guten zu reden, zu deren aufrichtiger Suche der Mensch aufgerufen ist.
63. Auf jeden Fall beruht die Würde des Gewissens immer auf der Wahrheit: Im Falle des rechten Gewissens handelt es sich um die vom Menschen angenommene *objektive Wahrheit;* im Falle des irrenden Gewissens handelt es sich um das, was der Mensch ohne Schuld *subjektiv* für wahr hält. Auf der anderen Seite ist es niemals zulässig, einen „subjektiven" Irrtum hinsichtlich des sittlich Guten mit der „objektiven", dem Menschen auf Grund seines Endzieles rational einsehbaren Wahrheit zu vermengen oder zu verwechseln, noch den sittlichen Wert der mit wahrem und lauterem Gewissen vollzogenen Handlung mit jener gleichzusetzen, die in Befolgung des Urteils eines irrenden Gewissens ausgeführt wurde.[108] Das aufgrund einer unüberwindbaren Unwissenheit oder eines nicht schuldhaften Fehlurteils begangene Übel kann zwar der Person, die es begeht, nicht als Schuld anzurechnen sein; doch auch in diesem Fall bleibt es ein Übel, eine Unordnung in bezug auf die Wahrheit des Guten. Zudem trägt das nicht erkannte Gute nicht zu sittlicher Reifung des betreffenden Menschen bei: Es vervollkommnet ihn nicht und hilft ihm nicht, *sich* geneigt zu machen für das höchste Gut. Bevor wir uns so leichtfertigerweise im Namen unseres Gewissens gerechtfertigt fühlen, sollten wir über den Psalm nachdenken: „Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von Schuld, die mir nicht bewußt ist!" (Ps 19,13). Es gibt Schuld, die wir nicht zu erkennen vermögen und die dennoch Schuld bleibt, weil wir uns geweigert haben, auf das Licht zuzugehen (vgl. Joh 9,39–41).
Das Gewissen als letztes konkretes Urteil setzt seine Würde dann aufs Spiel, wenn es *schuldhaft irrt,* das heißt, „wenn sich der Mensch nicht müht, das Wahre und Gute zu suchen, und wenn das Gewissen infolge der Gewöhnung an die Sünde gleichsam blind wird!" [109] Auf die Gefahren der Verformung des Gewissens spielt Jesus an, wenn er mahnt: „Das Auge gibt dem Körper Licht. Wenn dein Auge gesund ist, dann wird dein Körper hell sein. Wenn aber dein Auge krank ist, dann wird dein ganzer Körper finster sein. Wenn nun das Licht in dir Finsternis ist, wie groß muß dann die Finsternis sein!" (Mt 6,22–23).
64. In den oben wiedergegebenen Worten Jesu finden wir auch den Aufruf, *das Gewissen zu bilden,* es zum Gegenstand ständiger Bekehrung zum Wahren und Guten zu machen. Analog dazu ist die Aufforderung des Apostels zu verstehen, uns nicht dieser Welt anzugleichen, sondern „uns zu wandeln und unser Denken zu erneuern" (vgl. Röm 12,2). In Wirklichkeit ist das zum Herrn und zur Liebe des Guten bekehrte „Herz" die Quelle der wahren Urteile des Gewissens. Denn

„damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist" (Röm 12,2), ist zwar die Kenntnis des Gesetzes Gottes im allgemeinen notwendig, aber sie genügt nicht: eine Art von *„Konnaturalität" zwischen dem Menschen und dem wahrhaft Guten* ist unabdingbar.[110] Eine solche Konnaturalität schlägt Wurzeln und entfaltet sich in den tugendhaften Haltungen des Menschen selbst: der Klugheit und den anderen Kardinaltugenden und, grundlegender noch, in den göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. In diesem Sinne hat Jesus gesagt: „Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht" (Joh 3,21).

Eine große Hilfe für die Gewissensbildung haben die Christen in der *Kirche und ihrem Lehramt,* wie das Konzil ausführt: „Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen".[111]

Die Autorität der Kirche, die sich zu moralischen Fragen äußert, tut also der Gewissensfreiheit der Christen keinerlei Abbruch: nicht nur, weil die Freiheit des Gewissens niemals Freiheit „von" der Wahrheit, sondern immer und nur Freiheit „in" der Wahrheit ist; sondern auch weil das Lehramt an das christliche Gewissen nicht ihm fremde Wahrheiten heranträgt, wohl aber ihm die Wahrheiten aufzeigt, die es bereits besitzen sollte, indem es sie, ausgehend vom ursprünglichen Glaubensakt, zur Entfaltung bringt. Die Kirche stellt sich immer nur in den *Dienst des Gewissens,* indem sie ihm hilft, nicht hin- und hergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4,14), und nicht von der Wahrheit über das Gute des Menschen abzukommen, sondern, besonders in den schwierigen Fragen, mit Sicherheit die Wahrheit zu erlangen und in ihr zu bleiben.

Anmerkungen

[60] Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 40 und 43. [61] Vgl. Hl. Thomas v. Aquin „Summa Theologia, I–II, q. 71, a. 6; siehe auch ad. 5um. [62] Vgl. Pius XII., Enzyklika „Humani generis" (12. August 1950): AAS 42 (1950), 561–562. [63] Konzil von Trient, Sess. VI. Dekret über die Rechtfertigung „Cum hoc tempore", can. 19–21: DS, 1569–1571. [64] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 17. [65] Gregor von Nyssa, „De hominis opificio", c. 4: PG 44, 135–136. [66] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 36. [67] Ebd. [68] Ebd. [69] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, „Summa Theologiae", I–II, q. 93, a. 3, ad 2um, zitiert von Johannes XIII., Enzyklika „Pacem in terris" (11. April 1963): AAS 55 (1963), 271. [70] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 41. [71] Hl. Thomas von Aquin „In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta Prologus: Opuscula theologica", II, n. 1129, Ed. Taurinens, (1954), 245. [72] Vgl. Ansprache an eine Gruppe von Bischöfen aus den Vereinigten Staaten von Amerika anläßlich ihres „ad limina" Besuches, (15. Okt. 1988), 6: „Insegnamenti", XI, 3 (1988), 1228. [73] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 47. [74] Hl. Augustinus, „Enarratio in Psalmum LXII", 16: CCL. 39, 804. [75] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 17. [76] „Summa Theologiae", I–II, q. 91, a. 2. [77] Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, n. 1955. [78] Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", 3. [79] „Contra Faustum", Buch 22, Kap. 27: PL 42, 418. [80] „Summa Theologiae", I–II, q. 93, a. 1. [81] Vgl. Ebd., I–II, 90. 4, ad lum. [82] Ebd., I–II, q. 91, a. 2. [83] Enzyklika „Libertas praestantissimum" (20. Juni 1888): Leonis XIII P. M. Acta, VIII, Romae 1889, 219. [84] „In Epistulum ad Romanos", c. VIII, lect. 1. [85] Vgl. Sess. VI, Dekr. über die Rechtfertigung „Cum hoc tempore", cap. 1: DS, 1521. [86] Konzil von Vienne, Konstitution „Fidei catholicae": DS, 902; Laterankonzil, Bulle „Apostolici regimini": DS, 1440. [87] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 14. [88] Vgl. Sess. VI, Dekret über die Rechtfertigung „Cum hoc tempore", cap. 15: DS, 1544. Das nachsynodale Apostolische Schreiben über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute zitiert andere Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, die manche an den Leib gebundenen Verhaltensweisen als Todsünden ausweisen: Vgl. „Reconciliatio et paenitentia" (2. Dez. 1984), 17: AAS 77 (1985), 218–223. [89] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 15. [90] Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden Leben und der Würde der Fortpflanzung „Donum vitae" (22. Februar 1987), Einf. 3: AAS 80 (1988), 74; Vgl. Paul VI. Enzyklika „Humanae vitae" (25. Juli 1968), 10: AAS 60 (1968), 487–488. [91] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" (22. Nov. 1981), 11: AAS 74 (1982), 92. [92] „De Trinitate", XIV, 15, 21: CCL 50/A, 451. [93] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, „Summa Theologiae", I–II, q. 94 a. 2. [94] Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 10; vgl. Hl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Persona humana" (29. Dezember 1975), Nr. 4: AAS 68 (1976), 80: „Doch in Wirklichkeit bringen die göttliche Offenbarung und auch, in der ihr eigenen Ordnung, die Weisheit der natürlichen Vernunft, indem sie die echten Bedürfnisse des Menschengeschlechtes berühren, zugleich notwendigerweise die unveränderlichen Gesetze ans Licht, die in den konstitutiven Elementen der menschlichen Natur eingepflanzt sind und die als die gleichen in allen Lebewesen, die vernunftbegabt sind, zum Vorschein kommen". [95] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 29. [96] Vgl. Ebd. 16. [97] Ibid. 10. [98] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, „Summa Theologiae" I–II, q. 108, a. 1. Der hl. Thomas gründet den nicht bloß formalen, sondern inhaltlich bestimmten Charakter der sittlichen Normen auch im Bereich des Neuen Gesetzes darauf, daß das Wort die menschliche Natur angenommen hat. [99] S. Vincenzo de Lerins, „Commonitorium primum", c. 23: PL 50, 668. [100] Die Entwicklung der Sittenlehre der Kirche ist jener der Glaubenslehre ähnlich; vgl. I. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius", cap. 4: DS, 3020, und can. 4: DS, 3024. Auch für die Sittenlehre gelten die Worte, die Johannes XXIII. bei der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962) gesprochen hat: „Diese zuverlässige und unwandelbare Lehre (= die christliche Lehre in ihrer ganzen Fülle), die treu zu beachten ist, muß vertieft und so dargeboten werden, daß sie den Erfordernissen unserer Zeit entspricht. In der Tat ist das Glaubensgut (depositum fidei), das heißt, die in unserer ehrwürdigen Lehre enthaltenen Wahrheiten, eine Sache, eine andere aber ist die Form, in der diese Wahrheiten ausgesagt werden, wobei sie allerdings denselben Sinn und dieselbe Bedeutung behalten sollen": AAS 54 (1962), 792; vgl. „L'Osservatore Romano", 12. Oktober 1962, S. 2. [101] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 16. [102] Ebd. [103] In II Librum Sentent., dist. 39, a. 1, q. 3, concl.: Ed. Ad Claras Aquas, II, 907 b. [104] Ansprache (Generalaudienz, 17. August 1983), 2: „Insegnamenti", VI, 2 (1983), 256. [105] Kongregation des Hl. Offiziums, Instruktion über die „Situationsethik" „Contra doctrinam" (2. Februar 1956): AAS 48 (1956), 144. [106] Enzyklika „Dominum et vivificantem" (18. Mai 1986), 43: AAS 78 (1986), 859; Vgl. II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 16; Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", 3. [107] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 16. [108] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, „De Veritate", q. 17, a. 4. [109] II. Vat. Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 16. [110] Vgl. Hl. Thomas von Aquin, „Summa Theologiae", II–II, q. 45, a. 2. [111] II. Vat. Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae", 14.

Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch

Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau

Die Forderung nach der Zulassung von Frauen zum amtlichen Diakonat ist nicht neu, dennoch wird sie gegenwärtig vermehrt erhoben. Das erzielte Maß an theologischem Konsens ist groß, zusätzliche Aufschlüsse über das historische Diakoninnenamt in der Kirche sind kaum zu erwarten. Einen triftigen Grund, eine positive Entscheidung in dieser Angelegenheit weiter hinauszuzögern, meint der Autor des folgenden Beitrags, gibt es nicht.

Am 15. April 1993 beantragte die Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart die Zulassung von Frauen zur Ausbildung und Weihe zu Diakoninnen (vgl. HK, August 1993, 285). Bischof *Walter Kasper* nahm diesen Antrag grundsätzlich wohlwollend auf, betonte in seiner Antwort jedoch, es seien noch eine Reihe von historischen und systematisch-theologischen Fragen zu beantworten. Umstritten sei vor allem, ob sich ein Diakoninnenamt biblisch begründen ließe, ob sich die Zulassung von Frauen zum Diakonat auf eine hinreichend gesicherte kirchliche Tradition stützen könne und ob ein solcher Schritt mit der Theologie des kirchlichen Amtes vereinbar sei.

Wann kann von einem spezifischen Amtsdiakonat der Frau gesprochen werden?

Die Frage nach einer biblischen Begründung für die Zulassung von Frauen zum diakonalen Amt ist eng verknüpft mit der Frage nach der *Ausbildung der Ämterstruktur in der Alten Kirche*. Den Begriff des „Amtes" gibt es im Neuen Testament noch nicht; vielmehr ist die Rede von Charisma, Apostolat, Berufung und Sendung. In den frühchristlichen Gemeinden sind verschiedene Dienste erkennbar, die teilweise durch Handauflegung verliehen werden. An der Seite der Apostel, Lehrer und Evangelisten verkündigen mit großer Selbstverständlichkeit auch Frauen das Evangelium, üben karitative Tätigkeiten aus und dienen den Gemeinden als Prophetinnen (vgl. Apg 21,9). Paulus erwähnt am Ende seines Römerbriefes eine gewisse Phöbe, die er als „Diakonin der Gemeinde von Kenchreä" bezeichnet (Röm 16,1). Vermutlich kann zu diesem frühen Zeitpunkt (um 57) jedoch noch nicht von einem spezifischen Amtsdiakonat der Frau gesprochen werden.

Auch in den *spätneutestamentlichen Pastoralbriefen* ist die Ausbildung amtlicher Strukturen noch nicht abgeschlossen. Im Zusammenhang mit Anweisungen für Diakone wird in 1 Tim 3,11 nicht näher bestimmten Frauen geraten, sie sollten „ehrbar sein, nicht verleumderisch, sondern nüchtern und in allem zuverlässig". Es ist umstritten, ob damit die Ehefrauen der Diakone oder Diakoninnen angesprochen sind. Wahrscheinlich richtet sich die Anweisung an Frauen, die einen den Diakonen irgendwie vergleichbaren Dienst ausüben. Die Konturen dieses Dienstes freilich bleiben unscharf.

Mit Röm 16,1 und 1 Tim 3,11 sind bereits alle Texte genannt, die als Belege für die Existenz von Diakoninnen im Neuen Testament gedeutet werden können. Auch für die unmittelbar *nachneutestamentliche Zeit* fehlen eindeutige Zeugnisse. Um 112 schreibt der bithynische Statthalter Plinius an Kaiser Trajan, er habe unter der Folter zwei Sklavinnen, „die als Diakoninnen bezeichnet wurden" über die Christen befragt. Die Wendung „quae ministrae dicebantur" läßt offen, ob in ihrer Gemeinde Frauen ein Diakoninnenamt ausübten oder nicht. Während der männliche Diakonat im 2. Jahrhundert in den Kirchen des Ostens wie des Westens in vielfältiger Weise bezeugt ist, wird ein vergleichbares Amt für Frauen – im Unterschied etwa zum Witweninstitut – nirgends erwähnt.

Aus dem Schweigen der nachapostolischen Quellen folgert der französische Liturgiewissenschaftler *Aimé Georges Martimort*, daß es auch in neutestamentlicher Zeit *keinen dem männlichen Amt vergleichbaren Diakonat für Frauen* gegeben hat. Denn wären in der apostolischen Zeit Diakoninnen eingesetzt und anerkannt worden, so Martimort, dann hätten die Gemeinden diese Praxis in der nachapostolischen Zeit wahrscheinlich fortgesetzt und möglicherweise sogar entfaltet. Da hierfür jedoch Zeugnisse fehlten, sei ein Diakonenamt für Frauen weder biblisch begründet noch könne es eine geschichtliche Kontinuität für sich beanspruchen (Les diaconesses. Essai historique, Rom 1982, 21).

Martimort erblickt infolgedessen erst in der „Apostellehre" (Didascalia apostolorum) die „Geburtsurkunde" der altkirchlichen Diakoninnen. Um 230 legt der unbekannte Autor dieser syrischen Kirchenordnung den Bischöfen die Einsetzung von Diakoninnen nahe: „Die dir aus dem gesamten Volk gefallen, die wähle aus und setze sie zu Diakonen ein: einen Mann zur Verwaltung der zahlreichen Notwendigkeiten, eine Frau zum Dienst an den Frauen. Es gibt nämlich Häuser, in die du mit Rücksicht auf die Heiden keinen Diakon zu den Frauen senden kannst" (III 21,1). Bei diesen Besuchen können Diakoninnen die Krankensalbung spenden. Daneben assistieren sie bei der Taufe erwachsener Frauen, spenden die damit verbundene Salbung und übernehmen die katecheti-

sche Unterweisung der neugetauften Frauen. Die Zahl der Diakone und Diakoninnen solle sich an den pastoralen Erfordernissen der jeweiligen Gemeinde orientieren (III 12,1-4).

Gegenüber Martimort könnte freilich geltend gemacht werden, daß die präzise Aufgabenbeschreibung des Diakoninnenamtes in der „Apostellehre" eine in den Gemeinden bereits geübte Praxis voraussetzen dürfte. Daß es Diakoninnen bereits im 2. Jahrhundert gegeben hat, legt auch eine Bemerkung bei Clemens von Alexandrien (gest. 215) nahe, wonach Frauen als Begleiterinnen der Apostel das Evangelium in die Frauengemächer bringen konnten, ohne dabei Anstoß zu erregen: „... denn wir wissen ja, was der hehre Paulus über weibliche Diakone (peri diakonon gynaikon) in einem Brief an Timotheus schreibt" (Stromata III 53,4). Origenes (gest. 253/54) zufolge zeigt Röm 16,1 „mit apostolischer Autorität, daß auch Frauen in den kirchlichen Dienst (ministerium) eingesetzt wurden. Das Amt (officium), in das Phöbe für die Gemeinde von Kenchreä gestellt ist, erwähnt Paulus mit großem Lob und Empfehlung" (In Rom 10,17).

Ab dem 4. Jahrhundert häufen sich Zeugnisse für die Existenz von Diakoninnen

Die Interpretation dieser und ähnlicher Stellen hängt entscheidend davon ab, ob Begriffe wie „diakonoi" und „officium" in einem spezifisch „amtlichen Sinne" gedeutet werden dürfen. Martimort jedenfalls bestreitet dies, wobei er hervorhebt, daß es in der alexandrinischen Kirchenprovinz allem Anschein nach gar keine Diakoninnen gegeben hat. Weder die in Ägypten gültigen Kirchenordnungen noch die hier gebräuchlichen Ordinationsformulare und Taufritualien kennen einen Diakonat der Frau. Möglicherweise stand in der stark judenchristlich geprägten Kirche von Alexandrien die ursprüngliche Bedeutung der Frau für die jüdische Hausliturgie der Herausbildung eines öffentlichen Amtes für Frauen entgegen.

Mit der nachkonstantinischen Ausweitung der christlichen Missionstätigkeit im 4. Jahrhundert fand auch das Amt der Diakonin eine zunehmende Verbreitung. Die um 380 in Syrien zusammengestellten „Apostolischen Konstitutionen", eine Bearbeitung und Erweiterung der „Apostellehre", entfalten die dort genannten Aufgaben der Diakoninnen. Als eine Sammlung verschiedener kanonisch-liturgischer Traditionen beinhaltet diese Kirchenordnung dabei freilich manche Ungereimtheiten. Im Unterschied zur „Apostellehre" fehlt die katechetische Unterweisung der Neugetauften. Ausdrücklich untersagen die „Apostolischen Konsitutionen" jede über die Taufassistenz hinausgehende liturgische Funktion: „Die Diakonin segnet nicht, und sie tut auch nicht das, was Presbyter und Diakone tun, sondern sie bewacht die Eingänge und dient den Presbytern, wenn diese den Frauen die Taufe spenden" (VIII 28,6). Der Schwerpunkt ihrer diakonalen Tätigkeit liegt im karitativen Bereich.

Es ist freilich umstritten, inwieweit sich in den „Apostolischen Konstitutionen" eine tatsächliche Praxis der östlichen Kirchen spiegelt. Ein so wichtiger Zeuge wie Pseudo-Dionysius, der sich in seiner Schrift über die „Kirchliche Hierarchie" auf die syrische Liturgie des späten 5. Jahrhunderts stützt, scheint Diakoninnen nicht zu kennen. Dementgegen weist *Roger Gryson* darauf hin, daß eine pseudo-apostolische Schrift wie die „Apostolischen Konstitutionen" so weit wie möglich die bestehenden Verhältnisse berücksichtigen mußte, um als echt anerkannt werden zu können.

Insgesamt jedoch häufen sich *ab dem 4. Jahrhundert* die Zeugnisse für die Existenz von Diakoninnen. Kanon 19 des Konzils von Nikaia (325) erwähnt Diakoninnen in der Anhängerschaft des Paulus von Samosata. Die Kirchenhistoriker Sozomenos und Theodoret überliefern die Namen mehrerer bedeutender Diakoninnen, darunter Olympias, die Freundin des Johannes Chrysostomus. Über das Leben dieser Frauen, die vermutlich nicht selten theologisch hoch gebildet waren, ist freilich nur wenig bekannt. Für das Ende des 4. Jahrhunderts ist die Existenz von Diakoninnen sicher bezeugt in Antiochien, Jerusalem, Cäsarea in Palästina, Kappadokien und in Konstantinopel. Im Jahre 535 begrenzt Kaiser Justinian (527–565) die Zahl der an der Hagia Sophia tätigen Kleriker auf 60 Priester, 100 männliche Diakone, 90 Subdiakone, 110 Lektoren, 25 Sänger und 40 Diakoninnen (Novelle 3,1). Die an der Hagia Sophia als der Hauptkirche des „Neuen Rom" gefeierte Liturgie beeinflußte maßgeblich die Entwicklung im gesamten byzantinischen Reich. Die Kanones 14 und 40 der Reichssynode von 691 („in Trullo") setzen die Existenz von Diakoninnen als selbstverständlich voraus.

Im *Westen* hingegen verlief die Entwicklung völlig anders. Tertullian (gest. nach 220) etwa polemisiert heftig gegen lehrende und taufende Frauen bei den Montanisten. Noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts verurteilt der Ambrosiaster Diakoninnen als eine häretische Erfindung der „Kataphrygier", einer montanistischen Sekte (CSEL 81/III, 268). Der 2. Kanon der Synode von Nîmes (396) lehnt ein „ministerium feminae" mit der Begründung ab, ein solches Amt stehe im Widerspruch zur apostolischen Tradition und widerstreite der Vernunft (CCL 148,50). Mehrere gallische Konzilien verbieten ab dem 5. Jahrhundert mit Nachdruck ein „ministerium leviticum" für Frauen, worunter sie offenbar ein mit dem männlichen Diakonat vergleichbares Amt verstehen.

Segnung oder sakramentale Weihe?

Mit Ausnahme einiger byzantinisch beherrschter Gebiete in Gallien und in Süditalien gab es im Westen des römischen Reiches nirgendwo kirchlich anerkannte Diakoninnen. Im Unterschied zum Osten waren Frauen im Westen des Reiches stärker in die Gesellschaft integriert. Weil deshalb die Katechese im Raum der Gemeinde erfolgen konnte, war die missionarische Tätigkeit der Diakoninnen, die häusliche Unter-

weisung von Frauen und Kindern, hier nicht im gleichen Maße erforderlich wie in den Kirchen des Ostens.

War die rasche Ausbreitung des Diakoninnenamtes in der Osthälfte des Reiches mit der umfangreichen Missionstätigkeit der Kirche im 3. und 4. Jahrhundert verbunden, so verloren die Diakoninnen mit der Entwicklung zur Volkskirche und der rückläufigen Zahl der Erwachsenentaufen zunehmend ihre Bedeutung als Liturginnen und Katechetinnen. Ihre Tätigkeit reduzierte sich zunächst auf den karitativen Bereich, bis ihre Spuren in der Folge der arabischen Eroberungen immer undeutlicher werden. Ab dem 10./11. Jahrhundert ist der Diakonat der Frau auch im Osten weitgehend erloschen.

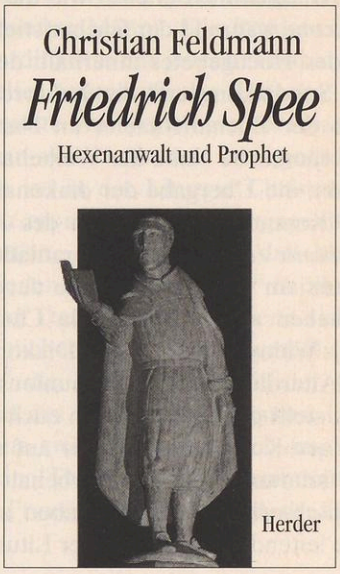
Von besonderem Gewicht für die gegenwärtige Diskussion, ob Frauen zum sakramentalen Diakonat zugelassen werden können, ist die Frage, ob die Diakoninnen in der Alten Kirche eine *Weihe oder lediglich eine besondere Segnung* empfingen. Hierbei dürfen nicht die Maßstäbe der seit Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus ab dem 12. Jahrhundert fortschreitend entfalteten Sakramententheologie angelegt werden. Vielmehr ist auf die Stellung der Diakoninnen innerhalb der Hierachie der Alten Kirche zu achten und auf den Ritus, mit dem sie in ihr Amt eingesetzt wurden.

Konstitutiv für die Weihe zu einem kirchlichen Amt sind seit frühester Zeit Gebet und Handauflegung. Bei der Weihe der Diakone ist die Handauflegung selbstverständlich. In bezug auf die Diakoninnen hingegen ist die Überlieferung nicht einhellig. Das Konzil von Nikaia etwa erinnert daran, daß die Diakoninnen der Paulianisten „keinerlei Handauflegung erhalten haben, sondern in jeder Hinsicht den Laien zuzurechnen sind" (c. 19). Träfe diese Feststellung auch auf die Diakoninnen in der Reichskirche zu, so bedeutete dies, daß sie zu Beginn des 4. Jahrhunderts zwar einen besonderen kirchlichen Rang einnahmen, hierzu jedoch nicht geweiht wurden. Ein Jahrhundert später freilich hat sich diese Situation grundlegend gewandelt: Kanon 15 des Konzils von Chalkedon (451) bestimmt, daß Diakoninnen nach einer Prüfung durch Handauflegung geweiht werden sollen.

Die „Apostolischen Konstitutionen" bezeugen eine Handauflegung nicht nur bei der Diakoninnenweihe, sondern auch bei der Weihe der Lektoren, „Dienstboten", Kantoren und Türhüter (III 3). In Buch VIII ersetzt der Subdiakon den „Dienstboten", während der Dienst des Türhüters auf die Diakonin übergegangen ist (VIII 16–22). Im Unterschied zu den Diakoninnen erhalten Jungfrauen, Witwen und Exorzisten keine Handlauflegung; sie bilden einen geistlich-aszetischen Stand (VIII 24–25). Die Weihe der Diakonin erfolgt wie die der Priester und Diakone durch den Bischof, und zwar in Gegenwart der Priester, Diakone und Diakoninnen der jeweiligen Kirche (VIII 19,1–2). Die „Apostolischen Konstitutionen" überliefern ein besonderes Weihegebet für Diakoninnen, das mit einiger Sicherheit auf eine ältere Tradition zurückgehen dürfte (VIII 20,1).

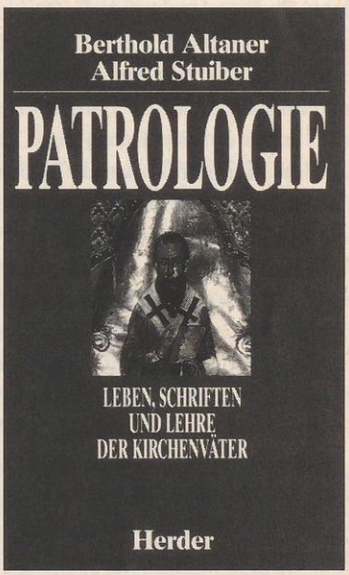
Von besonderem Gewicht für die Geschichte des Diakoninnenamtes sind die byzantinischen Euchologien. Diese liturgi-

Lebendige Kirchengeschichte



Christian Feldmanns Biographie überzeugt durch profunde Quellenkenntnis und Auswertung der neuesten Forschungen; sie fesselt durch ihre glänzende Kunst der Darstellung und bewegt durch engagierte Stellungnahme: das packende Portrait eines mutigen Mannes in dunkler Zeit.

304 Seiten, gebunden, DM 36,– /öS 281,– /SFr 37.– (3-451-22854-8)



Die aktuellste Auflage des anerkannten und bewährten Standardwerks in einer **preiswerten Sonderausgabe!** „Ein hervorragendes Lehrbuch für die Studierenden und durch zuverlässige Orientierung über den Stand der Forschung ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Fachleute" (Theol. Revue, Münster).

696 Seiten, Paperback, DM 38,– /öS 297,– /SFr 39.– (3-451-23273-1)

In jeder Buchhandlung

HERDER

schen Textsammlungen geben Aufschluß über die bei den einzelnen Weihen gefeierte Liturgie. Demnach fand die Weihe der Diakoninnen ebenso wie die der Bischöfe, Priester und Diakone während der Eucharistiefeier statt, und zwar am Ende des Hochgebetes innerhalb des Altarraumes. Die Weihe der Subdiakone und der Lektoren hingegen erfolgte außerhalb der Eucharistiefeier im Narthex oder im Diakonikon. Die räumliche Nähe der Weihehandlung zum Altar, ihr Zeitpunkt, die Übergabe der diakonalen Stola und der Empfang der Kommunion innerhalb des Altarraumes, alles dies hat *Cipriano Vagaggini* dazu veranlaßt, von einer „potestas in eucharistiam" zu sprechen, die der Diakonin mit ihrer Weihe verliehen werde (Orientalia Christiana Periodica 40, 1974, 185). Während jedoch dem Diakon unmittelbar nach der Weihe Altardienst und Kommunionspendung aufgetragen werden, stellt die Diakonin den eucharistischen Kelch nach ihrer eigenen Kommunion wieder auf den Altar zurück. In dieser Bestimmung wird der Vorbehalt spürbar, der Diakonin liturgisch-priesterliche Aufgaben zu übertragen oder ihr gar eine leitende Funktion in der Liturgie zuzugestehen.

Mehrere Jahrhunderte hindurch gab es ein diakonales Amt für Frauen

Welche Stellung nahmen die Diakoninnen in der Hierarchie der *Alten Kirche* ein? In den frühen Kirchenordnungen scheint die Diakonin auf einer Stufe mit dem Diakon zu stehen. Während nach der „Apostellehre" der Bischof Gott Vater darstellt, repräsentieren der Diakon Christus und die Diakonin den Heiligen Geist (II 26,5-6). Diese Typologie wird in den „Apostolischen Konstitutionen" aufrechterhalten, hinsichtlich der jeweiligen Aufgaben von Diakon und Diakonin jedoch nicht eingelöst. In der liturgischen Ordnung steht die Diakonin zwischen dem Diakon und dem Subdiakon (VIII 21); in der Kommunionordnung hingegen erscheint sie zwar vor den Jungfrauen und Witwen an der Spitze der Frauen, aber doch erst nach allen männlichen Klerikern bis hinab zu den Sängern und Asketen (VIII 13,14). In einer Klerikerliste aus dem Jahre 434 werden die Diakoninnen wiederum zwischen Diakon und Subdiakon genannt (Codex Theodos. V 3,1). Die bereits erwähnte Novelle 3,1 Justinians vom 16. März 535 reiht die Diakoninnen unter den Klerus ein. Novelle 6,6 vom gleichen Tag enthält Bestimmungen über die „heilige Weihe" der Diakoninnen; diese zählen zur „heiligen Ordnung" (hiera taxis) und haben deshalb Anteil an jenem „Weihestand" (hierosyné), der sonst nur Bischof, Priester, Diakon und Subdiakon zukommt.

Trotz der fragmentarischen Quellenlage läßt der Rückblick in die Geschichte des Diakoninnenamtes den vorsichtigen Schluß zu: *Zumindest in Teilen der Alten Kirche hat es mehrere Jahrhunderte hindurch ein diakonales Amt für Frauen gegeben, das in einer sakramentalen Weihe verliehen wurde und in die kirchliche Hierarchie eingliederte.* Obwohl dabei das Bestreben sichtbar wird, die Diakonin von priesterlichen Aufgaben fernzuhalten, übten diese Frauen liturgische Funktionen aus. Sie waren in vielfältiger Weise karitativ tätig, wobei die konkrete Ausgestaltung ihres Amtes den jeweiligen kulturellen und gemeindlichen Bedürfnissen entsprach.

Welche theologischen Schlußfolgerungen ergeben sich aus dem Rückblick auf die Geschichte der Diakoninnen? Die Mehrzahl derjenigen, die heute eine Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat befürworten, deutet den historischen Befund in dem Sinne, daß *die kirchliche Tradition einem solchen Schritt jedenfalls nicht entgegensteht.* Es wird darauf verwiesen, daß auch neuere Äußerungen des Lehramtes die Zulassung von Frauen zum Diakonat nicht ausdrücklich verbieten. Die für den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt grundlegende Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores" vom 15. Oktober 1976 (vgl. HK, März 1977, 151ff.) etwa äußert sich zur Frage einer möglichen Zulassung zum Diakonat nicht.

Aber auch diejenigen, denen der historische Befund nicht tragkräftig genug erscheint, ein Diakoninnenamt aus der Tradition heraus zu begründen, lehnen damit nicht zwangsläufig die Zulassung von Frauen zu einem solchen Amt ab. Sie anerkennen die Kompetenz der Kirche, ihre rechtlichen Bestimmungen im Blick auf die jeweiligen Herausforderungen einer Epoche zu verändern. Im Zusammenhang mit der Kontroverse um den Laienkelch etwa hat die katholische Kirche gegenüber den Reformatoren für sich die Vollmacht beansprucht, die Form ihrer Sakramente Zeit, Umständen und örtlichen Gegebenheiten anzupassen (vgl. DzH 1728). Die *armenische Kirche* hat im 17. Jahrhundert – und damit zu einem Zeitpunkt, als es im Westen wie im Osten gar keine Diakoninnen mehr gab – das Amt der Diakonin völlig *gleichrangig zu dem des Diakons* neu eingeführt, ohne hierzu auf eine eigene Tradition zurückgreifen zu können.

Die Zulassung zum Priesteramt wäre damit nicht verbunden

Die Beobachtung, daß die Kirche in der Vergangenheit mit dem Diakonat der Frau auf *zeitbedingte Herausforderungen* geantwortet hat, die ihr aus den jeweiligen kulturellen und gemeindlichen Situationen heraus erwachsen sind, besitzt im Blick auf die gegenwärtige Diskussion um die Zulassung von Frauen zum Diakonat ein erhebliches theologisches Gewicht. Sie liefert einen wichtigen Hinweis für die Beantwortung der Frage, wie die Kirche mit ihrer Tradition umzugehen hat und wie sie ihrer Sendung entsprechend auf die „Zeichen der Zeit" antworten kann. Erst in dieser umfassenden ekklesiologischen und heilsgeschichtlichen Perspektive läßt sich die Frage nach der Funktion des kirchlichen Amtes und der möglichen Zulassung von Frauen zum Diakonat sachgerecht erörtern.

Von einem solchen Ansatz her waren schon zu Beginn der

siebziger Jahre *Yves Congar*, *Peter Hünermann* und *Herbert Vorgrimler* in ihren Gutachten für die Würzburger Synode auf je unterschiedlichen Wegen zu dem übereinstimmenden Ergebnis gelangt, daß die Zulassung von Frauen zum Weihediakonat dogmatisch möglich ist und ökumenisch kein Problem darstellt (Synode 1973/7, 23–36). Alle drei Theologen versuchten damals, die Frage einer möglichen Zulassung von Frauen zum Diakonat von der Problematik um das *Frauenpriestertum* abzukoppeln. Ein besonderes Gewicht erhielt in diesem Zusammenhang die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, wonach der Diakon nicht „ad sacerdotium" geweiht werde, sondern „ad ministerium" (Lumen Gentium, Nr. 29). Indem das Zweite Vatikanische Konzil den Diakonat als ein ständiges Amt wiederherstellte, brachte es zum Ausdruck, daß dieses Amt fortan nicht mehr nur als eine Durchgangsstufe auf dem Weg zum Priesteramt verstanden werden sollte, sondern als eine eigenständige Teilhabe an der einen Sendung Jesu Christi. Priesteramt und Diakonat auf diese Weise als einander „komplementäre" Ämter zu begreifen, ermöglicht es, die Einheit des kirchlichen Weiheamtes (Ordo) zu wahren, ohne daß mit einer Zulassung von Frauen zum diakonalen Amt zugleich deren Zulassung zum Priesteramt verbunden wäre. Auf Dauer freilich wird auch diese Frage kaum ausgeklammert werden können.

Den Diakonat als eine eigenständige Teilhabe an der einen Sendung Christi zu verstehen, ermöglicht es, dieses Amt theologisch präziser zu fassen, als es in einer einlinig hierarchischen Sicht möglich wäre. Versteht man die priesterliche Aufgabe primär als Verkündigung und als Bemühen um die Einheit der Gemeinde, dann bestünde die diakonale Aufgabe darin, sich an den Randbezirken der Gemeinde den Nöten Einzelner oder kleinerer Gruppen zu widmen und sie in das Bewußtsein, in das Handeln und in die Liturgie der Gemeinde hineinzutragen. Die Rottenburger Frauenkommission spricht in diesem Zusammenhang von einer „Brückenfunktion" des Diakonates.

Gelangt nun im Diakonat die geschichtliche Form des Weges Jesu Christi und der Weg der Kirche durch die Zeit zum Ausdruck, so Peter Hünermann im Bemühen um eine theologische Profilierung dieses Amtes, dann legt sich der Schluß nahe, daß dieser Weg wesentlich durch *Mann und Frau* zu repräsentieren ist. Denn gerade in der Geschlechtlichkeit des Menschen manifestiere sich sein Auf-dem-Weg-Sein, sein Unvollendetsein, seine Angewiesenheit auf den anderen. Deshalb, so Hünermann, müsse das Amt des Diakons ein Amt für Mann und Frau sein (vgl. Diaconia Christi, Jg. 1978, Heft 4, S. 22).
Ein Ausschluß der Frauen vom sakramentalen Diakonat bedeutete letztlich, ihnen die Befähigung abzusprechen, zur Sendung der Kirche einen wesentlichen Beitrag leisten zu können. Eine solche Folgerung wäre absurd. Es scheint vielmehr sinnvoll und hilfreich, wenn nicht gar zwingend, die vielfältigen Aufgaben und Dienste, die Frauen überall auf der Welt im Dienst des Evangeliums ausüben, durch die Weihe als wesentlich für die Kirche anzuerkennen.

So bliebe als letzter Einwand gegen die Zulassung von Frauen zum Diakonat nur ihr Ausschluß vom kirchlichen Weiheamt gemäß *Kanon 1024 CIC/1983*: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann". Die fortdauernde Diskussion um die Frauenordination hat jedoch sichtbar gemacht, daß der traditionelle Ausschluß der Frauen vom kirchlichen Amt eine bestimmte Anthropologie voraussetzt, wonach die Frau dem Mann von Natur aus untergeordnet und deshalb nicht imstande ist, in der Liturgie Christus als das Haupt seiner Kirche zu repräsentieren. Demgegenüber betont die jüngere lehramtliche Verkündigung, daß Mann und Frau zwar unterschieden, aber einander in ihrem Menschsein gleichwertig sind. Dann jedoch reduzierte sich in der Ausübung eines kirchlichen Amtes die symbolische Repräsentation Christi auf die bloße Gleichheit der Geschlechtsmerkmale Jesu und des männlichen Priesters. Eine solche Konzeption wird heute vielfach als sexistisch empfunden (vgl. die Beiträge in der Theologischen Quartalschrift 1993, Heft 3, zum Thema „Frauenordination"; vgl. ds. Heft, S. 593).

Die altkirchliche Gestalt des Diakoninnenamtes taugt nicht zum Maßstab seiner Erneuerung

Wie hätte ein Diakonat der Frau künftig auszusehen, um der Sendung der Kirche dienen zu können? Es wäre *anachronistisch und ein Ausdruck von Restauration, wollte man die altkirchliche Gestalt des Diakoninnenamtes zum Maßstab seiner Erneuerung machen.* Auch die Verpflichtung zum Zölibat wird nicht unbefragt zu übernehmen sein. Weitgehende Übereinstimmung besteht darin, daß die Zulassung von Frauen zu einem jahrhundertelang von Männern geprägten Amt die Möglichkeit offenhalten müßte, einem spezifisch weiblichen Beitrag zum Profil dieses Amtes gerecht zu werden. Daß dieses Spezifikum nicht in einer besonderen Bestimmung der Frauen zum „Dienen" erblickt werden darf, versteht sich im Rückblick auf die bisherige Geschichte der Frauen in der Kirche von selbst.

Weil Frauen bereits jetzt in vielfältiger Weise diakonale Aufgaben der Kirche wahrnehmen, so die Feststellung der Würzburger Synode von 1975, bedeute ihr Ausschluß von der Weihe „eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht" (Beschluß „Dienst und Ämter", 4.2.2). Die deutschen Bischöfe machten sich 1981 in ihrer Verlautbarung „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" das Votum der Synode zu eigen, „die Frage des Diakonates der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen". Zugleich unterstrichen die Bischöfe damals, daß die Frage einer weiterführenden Diskussion und einer größeren Übereinstimmung in der Gesamtkirche bedürfe.

Vergleichbare Bitten sind inzwischen wiederholt von Synoden, einzelnen Bischöfen, Theologen und Theologinnen, kirchlichen Vereinigungen und Kongressen vorgetragen worden, ohne daß Rom darauf in irgendeiner Weise reagiert hätte. Da inzwischen die wesentlichen theologischen Argumente auf dem Tisch liegen und auch die historische Forschung kaum weitere Aufschlüsse zum Diakonat der Frau verspricht, ist kaum ein triftiger Grund dafür erkennbar, eine Entscheidung in dieser Sache weiter hinauszuzögern. Daß die Zulassung von Frauen zum Diakonat im Hinblick auf ihre Akzeptanz in den Gemeinden einer sorgfältigen Vorbereitung bedürfte, steht dabei außer Frage. *Dirk Ansorge*

Wieder alles offen

Der Streit um ein neues russisches Religionsgesetz

Nach der Auflösung des Obersten Sowjet und der Niederschlagung des Putsches vom 3./4. Oktober ist auch im Blick auf das neue russische Religionsgesetz wieder alles offen. Der vom Parlament am 27. August verabschiedete Gesetzestext räumte der Russisch-Orthodoxen Kirche eine privilegierte Stellung ein und sah staatliche Kontrollen für das Wirken ausländischer Religionsgemeinschaften vor. Die russische Orthodoxie blickt mit großer Sorge auf die teilweise aggressiven Missionsmethoden verschiedenster religiöser Bewegungen und Sekten und hält Einschränkungen der Religionsfreiheit auf diesem Hintergrund derzeit für gerechtfertigt.

Die dramatischen Ereignisse der Tage nach dem 3. Oktober 1993 haben ein Thema in den Hintergrund treten lassen, das in der russischen Öffentlichkeit im Sommer 1993 intensiv diskutiert worden war: den Entwurf eines neuen Religionsgesetzes. Die Auflösung des Obersten Sowjets durch Präsident *Boris Jelzin* am 21. September wirft die Frage auf, inwieweit gesetzgeberische Akte dieses von Altkommunisten und Rechtsextremisten beherrschten Gremiums künftig als gültig anerkannt werden.

Das Hin und Her um das neue Gesetz

Am 21. Oktober 1990 hatte der Oberste Sowjet der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik (RSFSR) ein Religionsgesetz verabschiedet, das in vieler Hinsicht progressiver und religionsfreundlicher war als das am 1. Oktober 1990 vom Obersten Sowjet der UdSSR angenommene Religionsgesetz (vgl. HK, November 1990, 511ff.). Selbst dieses gesamtsowjetische Religionsgesetz jedoch war im Hinblick auf den den Gläubigen gewährten Freiraum beispiellos in der Sowjetgeschichte. Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion verlor es allerdings seine Gültigkeit. Auf dem Boden der heutigen Russischen Föderation umschrieb das Gesetz der früheren RSFSR weiterhin den rechtlichen Raum religiöser Gemeinschaften, die beispielsweise in Rußland Religionsunterricht in den Schulen beanspruchen und deren Glieder aus Gewissensgründen statt des Wehrdienstes einen zivilen Ersatzdienst ableisten können.

Wenn das Religionsgesetz von 1990, wie nicht anders zu erwarten, jetzt auch den sozialistischen Zeitgeist seines Entstehens erkennen läßt, so bewährte es sich doch in der ersten Zeit nach dem Ende der Sowjetunion Ende 1991. Es lag vorerst kein zwingender Grund vor, das Gesetz von 1990 durch ein neues zu ersetzen. Probleme ergaben sich weniger durch das Gesetz selbst als vielmehr im Verlauf seiner *praktischen Umsetzung*: Die mit der Durchführung betrauten staatlichen Organe bestanden personell natürlich weiterhin aus den alten Kadern, die vielfach die restriktiven Richtlinien von früher befolgten und das neue Religionsgesetz ignorierten. So gab es immer wieder Probleme beispielsweise bei der Registrierung neuer Gemeinden; mehr noch, und zwar bis heute, gibt es große Schwierigkeiten bei der Rückgabe staatlich genutzter kirchlicher Gebäude an Gemeinden, die diese wieder in gottesdienstliche Nutzung nehmen wollen.

Forderungen nach einer Neufassung des Religionsgesetzes wurde mit dem Hinweis begegnet, es solle doch erst einmal eine Verfassung für die Russische Föderation erarbeitet und verabschiedet werden, an der sich dann ein neues Religionsgesetz orientieren müsse. Dennoch gab der Oberste Sowjet die Erarbeitung eines neuen Religionsgesetzes in Auftrag – dem „Komitee für Gewissens- und Religionsfreiheit" (= Religionsministerium), dem der außer Diensten befindliche orthodoxe Erzpriester *Wjatscheslaw Polosin* vorstand. Übrigens war stets von einer „Novellierung" des Gesetzes von 1990 die Rede – eine Fiktion angesichts der gravierenden Veränderungen, die aber bis zuletzt aufrechterhalten wurde. Bereits Ende 1992 waren die Vorarbeiten so weit gediehen, daß Polosin einen Rohentwurf Patriarch *Aleksij* zuleiten konnte, den dieser jedoch in einem Schreiben vom 8. Dezember 1992 in wesentlichen Bereichen als viel zu wenig weitgehend bezeichnete.

Auffällig – und natürlich bezeichnend – ist die Tatsache, daß Erzpriester Polosin mit der Zeit alle nichtorthodoxen Kirchenvertreter aus der gesetzgeberischen Arbeit ausschaltete, also in der letzten Phase nur orthodoxe Berater bzw. Beobachter beteiligt waren.

Der Entwurf einer Novellierung des Religionsgesetzes von 1990 wurde am 23. Juni 1993 in erster und am 14. Juli in zweiter Lesung vom Obersten Sowjet angenommen, wobei das geringe Interesse der Abgeordneten auffiel (am 14. Juli waren maximal 80 Abgeordnete von knapp 1000 anwesend, später waren es noch viel weniger). Nach der ersten Lesung wurden von orthodoxer Seite noch Vorschläge eingebracht, die weitestgehend Berücksichtigung fanden. Nach der zweiten Lesung wurde der Entwurf an Präsident Jelzin weitergeleitet, dessen Unterschrift das Gesetz in Kraft setzen sollte.
Jelzin verwies den Entwurf an den Obersten Sowjet zurück, jedoch nicht aus grundsätzlichen Erwägungen. In seinem Schreiben vom 4. August an den Vorsitzenden des Obersten Sowjets, *Ruslan Chasbulatow*, stellte er eingangs fest: „Ich bin voll und ganz mit dem Grundgedanken des Gesetzes einverstanden. Jedoch stehen einige Punkte des Entwurfs im Widerspruch zur russischen Verfassung und zu internationalen rechtlichen Normen. Auch gibt es innerhalb des Gesetzes einige Widersprüche. Deshalb bedürfen verschiedene Punkte der Überarbeitung."

Kernpunkt: Staatliche Kontrolle westlicher Missionare

Zehn Punkte waren es, die Jelzin als verbesserungsbedürftig herausgestellt hatte. Das Komitee für Gewissens- und Religionsfreiheit unter Erzpriester Polosin überarbeitete den Entwurf erneut und legte diesen dem Obersten Sowjet vor, der die neue Fassung bereits am 27. August verabschiedete und diese abermals Jelzin zur Unterschrift zuleitete. Bereits am 4. September wies der Präsident die neue Fassung des Entwurfes zurück: Erstens stelle die Fassung vom 27. August gegenüber derjenigen vom 14. Juli praktisch eine Neufassung dar; in dieser Phase des gesetzgeberischen Prozesses dürften jedoch nur redaktionelle Umgestaltungen vorgenommen werden. Außerdem seien nur zwei der von ihm erbetenen Änderungen berücksichtigt worden, die übrigen acht aber nicht. Er verlangte eine genaue Überprüfung des Entwurfes und nannte abermals zehn Punkte, die ganz konkret einer Korrektur bedürften. In einem Schreiben vom 18. September hat er diese Punkte noch einmal präzisiert. An diesem Tage hätte der Oberste Sowjet Jelzin bereits die Neufassung vorlegen sollen. Am 21. September löste der Präsident das Parlament auf, und zwei Wochen später saß nach dem mißlungenen abermaligen Putschversuch der Führung des Obersten Sowjets dieselbe hinter Schloß und Regel. Damit wurde der Gesetzesentwurf, über dessen Notwendigkeit im Prinzip weitgehend Einmütigkeit bestand, zu Makulatur.

In seinem Schreiben an Erzpriester Polosin als dem Vorsitzenden des „Religionsministeriums" am 8. August führte Patriarch Aleksij aus: „In der Gegenwart erhält das Problem des Eindringens ausländischer religiöser Organisationen und die Verbreitung ihres Wirkungskreises eine politische Bedeutung, die eine Destabilisierung der ohnehin unruhigen Lage in unserem Landes hervorruft. ...Ich meine, daß Maßnahmen ergriffen werden müssen, die das Entstehen eines Netzes verschiedener und vor allem materiell reich ausgestatteter ausländischer religiöser Organisationen in Rußland... verhindern. Daraus muß folgen, daß die Tätigkeit solcher Organisationen in Rußland ohne Zulassung („Registrierung") gesetzlich untersagt wird."

Noch am 14. Juli, dem Tag der zweiten Lesung des Entwurfes, schrieb der Patriarch an Chasbulatow, daß die auf Betreiben der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) eingebrachten Änderungen „den Erwartungen und Bedürfnissen des orthodoxen Klerus und des Kirchenvolkes völlig entsprechen" und daß nun Richtlinien vorhanden seien, die „eine sinnvolle Grundlage für die Registrierung nicht traditioneller religiöser Vereinigungen darstellen". Nicht traditionelle – christliche – Religionen sind im Verständnis des Patriarchen alle nichtorthodoxen Kirchen Die einzige auf russischem Boden traditionelle Religion ist natürlich nur die orthodoxe, mit gewissen Einschränkungen auch der Islam.
Drückte sich der Patriarch noch halbwegs verhalten aus, so ließ der „Vater des Gesetzes", Erzpriester Polosin, in verschiedenen Zeitungsartikeln die Katze aus dem Sack: „Es handelt sich hier im Prinzip um den ersten gesetzgeberischen Akt des Obersten Sowjets, der speziell die Verteidigung nationaler Interessen Rußlands zum Gegenstand hat. ...Der Präsident muß sich entweder für das eigentliche Volk, seine Traditionen, seine Lebensweise, für seine Interessen entscheiden – oder aber der Erpressung westlicher Politiker nachgeben. ...Da schickt man uns – wie in die Länder der Dritten Welt – Missionare, die uns belehren sollen, wie wir an Gott zu glauben haben..."

Der entscheidende Paragraph im Entwurf 1993, durch welchen das Gesetz von 1990 grundlegend verändert wird, ist Art. 14 der Fassung vom 14. Juli. Zwar bringt der Entwurf 1993 manche Verbesserungen im Vergleich zu 1990, andererseits gibt es aber auch Tendenzen zur verschärften staatlichen Kontrolle. Der Art. 14 und andere Bestimmungen im Sinne von Art. 14 heben allerdings die Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften, die dem Gesetz von 1990 zugrundeliegt, zugunsten eines religiösen *Zweiklassenrechts* auf: einerseits die in Rußland „traditionellen" Religionen – also Russisch-Orthodoxe Kirche und allenfalls noch Islam – und andererseits nicht traditionelle, d. h. alle anderen Religionen, Konfessionen, Denominationen, religiösen Gruppierungen usw., die gegenüber den traditionellen Religionsgemeinschaften minderberechtigt sind. Der strittige Art. 14 hat folgenden Wortlaut:
„Personen, die nicht die Staatsangehörigkeit der Russischen Föderation besitzen, sind während ihres Aufenthaltes auf rus-

sischem Territorium berechtigt, ihre religiösen Bedürfnisse in den hier bestehenden religiösen Organisationen oder in den Vertretungen ausländischer religiöser Organisationen zu befriedigen. Als ausländische religiöse Organisationen werden in diesem Gesetz solche bezeichnet, die in fremden Staaten als religiöse Organisationen anerkannt sind.

Bei russischen religiösen Organisationen können, wenn diese es wünschen, Vertretungen ausländischer religiöser Organisationen eingerichtet werden bzw. deren Repräsentanten tätig werden, und es können sich auch Personen, die nicht die russische Staatsangehörigkeit besitzen, sich als Geistliche betätigen. Repräsentanten ausländischer religiöser Organisationen und einzelne Geistliche, die von ausländischen religiösen Organisationen in ihr Amt eingesetzt / in ihm bestätigt werden, jedoch nicht die russische Staatsangehörigkeit haben, sind erst dann berechtigt, diese Tätigkeit auszuüben, nachdem sie eine *staatliche Akkreditierung* erhalten haben.
Ausländische religiöse Organisationen, ihre Vertretungen und Repräsentanten wie auch Personen, die nicht die russische Staatsbürgerschaft besitzen, *sind nicht berechtigt*, einer *religiös-missionarischen, verlegerischen und werbe-propagandistischen Tätigkeit* nachzugehen.
Die Entscheidung über die Akkreditierung von Vertretungen (Repräsentanten) ausländischer religiöser Organisationen wird von staatlichen Behörden in der Ordnung, die der Ministerrat, d. h. die Regierung der Russischen Föderation, festsetzt, nach den Interessen des Staates und der gesellschaftlichen Harmonie getroffen" (zitiert nach „Informationsdienst Osteuropäisches Christentum" / IDOC 12-14/1993, S. 39).

Nicht nur wird das Wirken ausländischer religiöser Gruppen durch das – in seiner Durchführung absolut ominöse – Akkreditierungsverfahren fast unmöglich gemacht, sondern auch in Rußland vor 1990 registrierte Gemeinschaften mit Zentren oder Schwesterkirchen im Westen (Katholische Kirche, Lutheraner, Baptisten, Adventisten...) werden in ihrem Wirken auf russischem Boden auf die Funktion von Priestern und Predigern, bestenfalls von Dozenten an theologischen Institutionen beschränkt, aber auch dies erst nach dem staatlichen Akkreditierungsverfahren. Als Missionare dürfen sie sich jedenfalls nicht, weder in Wort und Schrift, betätigen.
Als der Oberste Sowjet diesen Entwurf einer – angeblichen – Novellierung des Religionsgesetzes von 1990 am 14. Juli in zweiter Lesung verabschiedet und Präsident Jelzin zur Unterzeichnung zugeleitet hatte, ging ein Aufschrei der Empörung durch die (westliche) Welt, ausgelöst durch Proteste von Freikirchen westlicher Provenienz in Rußland (Baptisten, Adventisten, Pfingstchristen), aber auch von Menschenrechtsgruppen in Rußland sowie von Priester *Gleb Jakunin*. Proteste von Seiten Roms wurden mit dem Hinweis entkräftet, daß Rußland mit dem Heiligen Stuhl ein gesondertes Konkordat abschließen werde, in welchem alle Wünsche Roms Berücksichtigung finden sollten. Die weltweite Empörung war um so größer, weil nur wenige Spezialisten den eigentlichen Gesetzestext und die dahinterliegenden Motive kannten. *Bill Clinton*, *Helmut Kohl*, die Konferenz Europäischer Kirchen und wohl auch der Ökumenische Rat der Kirchen appellierten an Jelzin, das Gesetz nicht zu unterzeichnen.

Hintergründe: Fragwürdige westliche Missionsfeldzüge

Wie stets in Katastrophen- und Notzeiten sowie in Perioden großer geistiger Erschütterungen ist in Rußland nach dem Zusammenbruch des Kommunismus eine verhängnisvolle Neigung zum Extremismus und demzufolge eine bedenkliche Polarisierung in der gesamten Gesellschaft eingetreten, die auch nicht vor der Kirche haltmacht. Zeigt die ROK ohnedies seit 1990 ein deprimierendes Bild der Zersplitterung, so ist sie nun auch in der nationalen Frage zutiefst zerrissen.
Es geht nicht wie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg um eine grundsätzliche Ablehnung oder Befürwortung jeglichen Nationalismus, sondern in Rußland geht die Auseinandersetzung heute darum, welche Form des Nationalismus das gesellschaftliche und politische Handeln bestimmen soll: ein gewissermaßen „gesunder" bzw. normaler Nationalismus oder aber ein radikaler Chauvinismus, der sich durch krankhaft antiwestliche, antidemokratische und antizionistische Grundzüge auszeichnet. Die – von Jelzin zeitweise verbotene – „Pamjat"-Bewegung war das Sammelbecken extremistischer Gruppierungen.

Die entsprechende kirchliche Gruppierung, deren Wortführer einer der höchsten Hierarchen der Russischen Kirche ist (Metropolit *Ioann* von St. Petersburg, Mitglied der Kirchenleitung), hat die Pamjat-Bewegung mit ihrem Segen – und bei Demonstrationen mit Ikonen und Priestern – begleitet. Ihre Position läßt sich so zusammenfassen: Das Unglück, das Rußland seit der Februarrevolution 1917 betroffen hat, sei ein Werk des Westens gewesen, insbesondere von Juden und Freimaurern, die mit der ganzen Welt vor allem Rußland, das ihrer Herrschaft den stärksten Widerstand entgegensetzte, unter ihre Kontrolle bringen wollten. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus, der trotz seiner Ideologie das großrussische Reich bewahrt und noch erweitert hatte, stürze sich nun der Westen auf Rußland, um es mit Hilfe von Schlagwörtern wie Demokratie, Pluralismus, Religionsfreiheit, Marktwirtschaft, Business und Kapitalismus endlich zu unterjochen, was auf militärischem Wege nicht möglich gewesen sei. Die Kirchen des Westens trügen unter dem Deckmantel des Ökumenismus auf ihre Weise zu der Versklavung Rußlands bei.
Patriarch Aleksij, „Außenminister" Metropolit *Kirill* von Smolensk und andere Bischöfe versuchen, sich seitdem von den Extremisten in der Kirche abzugrenzen. Metropolit Ioann erhielt Publikationsverbot in der kirchlichen Presse – umso lieber druckte ihn die säkulare Presse. Patriarch Aleksij hielt Ende 1991 eine bewegende Rede, in welcher er das enge geistige Band zwischen dem Judentum und dem Christentum be-

schwor und führte damit beinahe die Spaltung der Kirche herbei. Noch lauter begehrten die Extremisten in der Kirche auf, die verlangten, daß Priester jüdischer Abstammung aus der russischen Kirche entfernt werden müßten, denn sie seien von den Zionisten eingeschleust, um die wahre Orthodoxie zu „judaisieren". Die Mörder des jüdischstämmigen Erzpriesters *Aleksandr Men* (September 1990) werden übrigens in diesen kirchlichen Kreisen vermutet.

Wenn man sich vor dem Hintergrund dieser geistigen Gemengelage vergegenwärtigt, was auf dem religiösen Feld in Rußland heute vor sich geht, dann wird verständlich, daß selbst die jeglichem Extremismus abholde Gruppe in der Kirche um Patriarch Aleksij Positionen bezieht, die im Westen oft nicht verstanden werden. Schaltet man einen russischen Fernsehsender ein, wird man mit den wildesten Missionssendungen obskurer – meist amerikanischer – religiöser Gruppen konfrontiert, die mit Zehntausenden Dollars und mehr die besten Sendezeiten kaufen; Stadien, die größten Sporthallen und sonstige Plätze werden von westlichen Missionen für Millionen Dollar angemietet, auf Metrostationen und anderen öffentlichen Plätzen wird man von ihren Werbebroschüren überschüttet. Auf den Massenmissionsveranstaltungen werden die oft Zehntausend und mehr Teilnehmer mit Neuen Testamenten und/oder Kaugummis („Gott liebt dich") beglückt.

Die direkten Vorwürfe an die Adresse Roms, sich am Feldzug zur Vernichtung des Russentums zu beteiligen (Bischöfe resp. Apostolische Administratoren in Weißrußland, der Ukraine, in Karaganda/Kasachstan, in Novosibirsk/Sibirien und vor allem im Herzen der russischen Orthodoxie, in Moskau), die mit zum Hauptrepertoire der kirchlichen Extremisten gehören, werden jetzt von der gemäßigten Gruppe um Patriarch Aleksij nicht mehr (öffentlich) erhoben – angesichts der protestantischen Bedrohung. Wobei mit „protestantisch" nicht die „klassischen" Protestanten – Lutheraner und Reformierte – gemeint sind, sondern Freikirchen und sonstige westliche religiöse Gruppierungen, die oft nicht einmal im ÖRK vertreten sind.

Die Argumentationslinie der Russisch-Orthodoxen Kirche

Wie eingangs erwähnt, hat Patriarch Aleksij maßgeblich auf das umstrittene neue Religionsgesetz Einfluß genommen. Auch in anderen Äußerungen vertrat er immer wieder einen moderaten, aber eindeutigen nationalen Standpunkt und hatte dabei gewisse Mühe, sich nach rechts abzugrenzen. Es geht ihm dabei gewiß nicht allein darum, seine Position gegenüber dem Petersburger Metropoliten Ioann zu verbessern, dem aufgrund seines kompromißlos orthodoxen, slawophilen, antiökumenischen und antisemitischen Standpunktes die Sympathie der Massen sicher ist. Es ist im Land auch weithin bekannt, daß Ioann in kommunistischer Zeit als Bischof von Kujbyschew/Samara kompromißlos dem Regime widerstan-

Kirchengeschichte

Wolfgang Hage
Das Christentum im frühen Mittelalter

Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma (1054). (Zugänge zur Kirchengeschichte 4). (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1567). 1993. 192 Seiten, mit 10 Kartenskizzen, kart. DM 23,80/ öS 186,–/SFr 25,10
ISBN 3-525-33590-3

Originalausgabe

Diese Darstellung der Kirchengeschichte des frühen Mittelalters führt vom Untergang des weströmischen Reiches bis zur Spaltung von West- und Ostkirche im Jahr 1054. Sie beschränkt sich nicht, wie oft üblich, auf die Kirchengeschichte des Abendlandes, sondern behandelt in eigenen Kapiteln die Geschichte der Christenheit in Byzanz und im vor- und frühislamischen Orient. So verhilft sie zu einem Gesamtbild, das den traditionellen eurozentrischen Rahmen sprengt. Reichlich dargebotene Quellenzitate erleichtern es dem Leser, in den Geist der Zeit einzudringen und sich ein eigenes Urteil zu bilden. Kartenskizzen und Tabellen unterstützen die Darstellung.

Adolf Martin Ritter
Charisma und Caritas

Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche. Herausgegeben von Angelika Dörfler-Dierken, Ralph Hennings und Wolfram Kinzig unter Mitarbeit von Sonja Wittmann. 1993. 375 Seiten, geb. ca. DM 98,–/öS 765,–/ SFr 99,50
ISBN 3-525-58160-2

Inhalt: Zum Antisemitismus in der Alten Kirche / Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa / Die Theologie des Basileios / »Die Last des Augustinischen Erbes«: Das Beispiel der Naturtheologie / Dionysios Areopagites / Das frühchristliche Alexandrien / Gregor von Nyssa »In suam ordinationem« / Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel / Die Einberufung des Konzils in seinem geschichtlich-lehrmäßigen Zusammenhang / Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche / Patristische Anmerkungen zur Frage Lehrverurteilungen – kirchentrennend? / Grundlagen und Grundfragen der Kirchengemeinschaft in vorkonstantinischer Zeit / »Orthodoxie«, »Häresie« und die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit / Zur Kanonbildung in der Alten Kirche / Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien / Zwischen »Gottesherrschaft« und »einfachem Leben« / Carl Andresen (1919–1985) / Albrecht Peters (1924–1987) / Hans Freiherr von Campenhausen (1903–1989) / Bibliographie Adolf Martin Ritter 1965–1993.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht

den hat und in dieser Hinsicht eine weiße Weste vorzuweisen hat wie nur wenige Hierarchen der ROK.
Wichtige Grundgedanken von Patriarch Aleksij und Metropolit Ioann sind identisch, daher kommt es auch nicht zu dem erwarteten Bruch zwischen beiden: Rußland ist demnach von Kultur und Geschichte her ein orthodoxes Land. Rom hat die Alte Kirche verlassen – 1054 wurde dieser Bruch manifest. Die Reformation hat den Protestantismus hervorgebracht, der sich nach der Aufgabe von fünf der sieben Sakramente als Häresie disqualifizierte. Dessen Abspaltungen, hierzulande als Freikirchen bezeichnet, sieht die Orthodoxie nur noch als Sekten, mit denen man höchstens aus Gründen der Höflichkeit ins Gespräch eintritt. Die religiöse Invasion aus dem Westen kann also orthodoxerseits nicht als ökumenisches Ereignis gewertet werden, sondern als Gefahr, von der wahrhaft christlichen – orthodoxen -Basis weggeführt zu werden.
75 Jahre Kommunismus und Kirchenverfolgung haben die christlichen Grundlagen Rußlands nachhaltig zerstört. Die geistige Krise nach dem Zusammenbruch des Kommunismus erweist sich mit jedem Tag größer als angenommen. Die Aufgabe, die sich die Kirche gestellt hat: maßgeblich am geistigen Wiederaufbau Rußlands mitzuwirken, ist nicht zu erfüllen, wenn sich große Teile der Bevölkerung der Russischen Kirche verweigern bzw. sich kirchlichen Gruppierungen zuwenden, die man orthodoxerseits beim besten Willen nicht als Kirchen anerkennen kann.

Westliche Vorstellungen von Pluralismus, Religionsfreiheit, Menschenrechten usw. sind nach Meinung der ROK auf Rußland derzeit nicht anwendbar. Im Westen gibt es gewachsene Kulturen und Strukturen, mit denen neue religiöse Gruppierungen sich messen müssen, wenn sie sich behaupten wollen. Rußland ist aber heute beinahe religiöses Niemandsland, in dem alle möglichen Gruppen auf schnellstem Wege größte Missionserfolge erzielen wollen, ohne Rücksicht darauf, ob dies dem Lande dienlich ist oder nicht. Angesichts des politischen, des gesellschaftlichen und des wirtschaftlichen Chaos im Lande braucht Rußland jetzt wenigstens auf geistig-geistlichem Gebiet Ruhe, damit das Volk nach den Jahrzehnten der Entwurzelung erst einmal wieder zu seinen eigenen geistigen Wurzeln finden kann. Die jetzigen Massenmissionen mit Hilfe von Dollar-Millionen jedoch bewirkten das Gegenteil: Verwirrung, Verunsicherung, geistige Aufsplitterung statt Vereinigung, Konkurrenz und Haß statt Solidarität. Wenn das russische Volk einmal geistig gefestigt sein wird, dann könne man wieder über ein Öffnung dem Westen gegenüber nachdenken – jetzt aber nicht.

Bei all diesen Versuchen, das geistige Umfeld des fraglichen Religionsgesetzes aufzuhellen und verständlich zu machen, darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß seit einigen Jahren auf russischem Boden auch charismatische, autochton *russische* Sekten agieren („Gottesmutter-Zentrum", „Weiße Bruderschaft"), die sich orthodox geben und unter der Bevölkerung besorgniserregende Erfolge erzielen. Doch die Russisch-Orthodoxe Kirche war viel zu sehr auf die westlichen Missionen fixiert, um diese viel größere Gefahr als solche wahrzunehmen – dies geschieht erst seit einigen Monaten.

Der Entwurf zum Religionsgesetz, das der Russischen Kirche Schutz vor westlichen Missions-Profis geben und ihr faktisch die frühere Position der privilegierten Kirche in Rußland bescheren sollte, ist nach der Auflösung des Obersten Sowjets am 21. September und mit dem Umsturz-Versuch vom 3./4. Oktober 1993 erst einmal vom Tisch. Aber sobald sich die Verhältnisse in Rußland etwas normalisieren, wird es mit Sicherheit Vorstöße geben, ein ähnliches Gesetz oder vergleichbare Ergänzungen einzubringen. Jelzin befürwortete im Prinzip entsprechende Regelungen; mit seinen Einlassungen folgte er lediglich rechtsstaatlichen Überlegungen, mit denen er insbesondere die Verärgerung im Westen mildern wollte, wohingegen Extremisten im Obersten Sowjet durch weitestgehende Formulierungen Jelzin auch mit diesem Gesetz in die Enge zu treiben versuchten. Gesetzliche Regelungen, die dem wilden Missionsbusiness in Rußland wehren, sind aber auf jeden Fall zum Zwecke der geistigen Genesung des Landes notwendig – darüber sind sich die meisten Menschen in Rußland einig.

Gerd Stricker

Kurzinformationen

Bischof Karl Lehmann stellte sich hinter das Grundanliegen der „Königsteiner Erklärung"

Wenige Tage vor der Veröffentlichung der Enzyklika „Veritatis splendor" Johannes Pauls II. (vgl. ds. Heft, 548f, 569ff.) legte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann,* in seinem Eröffnungsreferat zur Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz eine *Standortbestimmung 25 Jahre nach der sogenannten „Königsteiner Erklärung" der deutschen Bischöfe* vor (vgl. HK, Oktober 1968, 484ff.). Das Referat war der einer schwierigen argumentativen Gratwanderung gleichkommende Versuch, den Kritikern der Königsteiner Erklärung so weit entgegenzukommen, wie sich ihre Kritik auf bestimmte Aspekte des Rezeptionsprozesses bezieht, und zugleich das eigentliche An-

liegen der Erklärung zu bestätigen. Lehmann wies darauf hin, man mißverstehe die Königsteiner Erklärung von Grund auf, wenn man sie als eine „primär normative Aussage oder gar als eine Gegennorm zur Enzyklika" auffasse. Sie sei ein „Wort zur pastoralen Situation im Zusammenhang des schwierigen Rezeptionsprozesses" gewesen. Der in seinem Amt als Konferenzvorsitzender bestätigte Bischof von Mainz sprach sich für ein „Überdenken" der kirchlichen Position in bezug auf „Humanae vitae" aus, was er jedoch nicht als eine „Revision" bzw. ein „schlichtes Zurücknehmen der Norm" verstanden wissen wollte. Das Grundanliegen der Königsteiner Erklärung behalte seine Gültigkeit. Es habe „wenig Sinn, die Normen von ‚Humanae vitae' unter hohem Einsatz allein der Autorität einzuschärfen oder gar zu verschärfen". In ihrem weiteren Verlauf verabschiedete die Bischofskonferenz ein neues Kirchliches Dienst- und Arbeitsrecht (vgl. ds. Heft, 544), diskutierte eine demoskopische Untersuchung über die Kirchenaustritte (vgl. ds. Heft, 550), beschloß Satzungskriterien für katholische Vereinigungen und beriet eine Erklärung zu Bildungsfragen, die als Veröffentlichung der Kommission „Erziehung und Schule" der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben werden wird.

Die französischen Bischöfe äußerten sich zur Arbeitslosigkeit

Die Sozialkommission der französischen Bischofskonferenz (Vorsitzender: *Albert Rouet,* Weihbischof in Paris) sprach sich in einer Erklärung zum Thema Arbeitslosigkeit (Wortlaut: La Croix, 28.9.93) für grundlegende Veränderungen im Umgang mit menschlicher Arbeit aus. Im Mittelpunkt der Erklärung steht die Auseinandersetzung mit der Tatsache, daß die Arbeitslosigkeit immer weniger als ein „konjunkturelles", sondern mehr und mehr als „strukturelles" Phänomen betrachtet werde. Einerseits versuchen die Bischöfe der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sich der Stellenwert der Arbeit innerhalb der französischen Gesellschaft gewandelt hat („Arbeit kann man nicht mehr gleichsetzen mit Erwerbsarbeit gegen Entgelt"); andererseits kritisieren sie die französische Gesellschaft wegen ihres mangelnden Gespürs für die „Humankosten" andauernder hoher Arbeitslosigkeit: „Unsere Gesellschaft resigniert vor der Tatsache, daß die Wirtschaft ihr ihre Gesetze aufzwingt." Der Schlüsselsatz des Dokuments lautet: „Das Fehlen einer sozialen und politischen Konzeption, der sich andere Rationalitäten unterzuordnen hätten, führt dazu, daß sich eine bestimmte Vorstellung von der Wirtschaft als die einzige, die Welt beherrschende Rationalität darstellt. Von der notwendigen Anerkennung wirtschaftlicher Sachgesetzlichkeiten wechselt man zu einem ‚Ökonomismus', der sich als soziale und philosophische Doktrin schlechthin geriert". Die Vorstellung, „Erfolg im Leben" haben zu wollen, sei an die Stelle des Wunsches nach „gelingendem Leben" getreten. Dieses Lebensmodell, sosehr es als Motor für Konsum, Produktion und Wachstum gedient habe, sei an seine Grenzen gekommen. Es schaffe eine von Ungleichheit gekennzeichnete Gesellschaft, versperre Wege zu einer human verträglichen Entwicklung: „Die Logik dieser Gesellschaft muß geändert werden, denn in der gegenwärtigen Konjunkturlage führt das alte Modell zum Ausschluß vieler." Gegenüber der scharfen Kritik an der problematischen Situation der französischen Gesellschaft, so vermerkte man spitz in der Presse (vgl. Le Monde, 28.9.93), geize die Bischofserklärung mit konkreten Vorschlägen für einen humaneren Umgang mit der Arbeit.

Kirchen wehren sich gegen Aufweichung des Sonntagsschutzes

Nach Geist und Buchstaben handle es sich bei dem von der Bundesregierung verabschiedeten Entwurf eines „Gesetzes zur Vereinheitlichung und Flexibilisierung des Arbeitszeitrechtes" um einen Schritt hin zur Preisgabe des christlichen Sonntags als eines Schutz- und Ruhetages für die Menschen, kritisieren die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in einer am 29. September veröffentlichten *gemeinsamen Erklärung.* Bundesregierung und Gesetzgeber werden darin gebeten, die geplante Neuregelung noch einmal zu überdenken und sich für einen uneingeschränkten Schutz des Sonntags einzusetzen. „Mit großer Sorge verfolgen die Kirchen in Deutschland die Pläne der Bundesregierung, den Schutz des Sonntags aufzuweichen und Ausnahmen vom Verbot der Sonntagsarbeit auch aus wirtschaftlichen (!) Gründen zuzulassen", so die Kirchen zur neuen Qualität des jüngsten arbeitszeitrechtlichen Vorstoßes. Die in der vorgesehenen Neuregelung weit gefaßte Generalklausel öffne der Sonntagsarbeit Tür und Tor und ergänze die „ohnehin bis an und über die Grenze des Vertretbaren gehenden Ausnahmen". Die Regierungsinitiative zum Arbeitsrecht sieht vor, daß Sonntagsarbeit auch dann zulässig sein soll, „wenn nachweisbar die Konkurrenzfähigkeit gegenüber dem Ausland wegen längerer Betriebszeiten oder anderer Arbeitsbedingungen unzumutbar beeinträchtigt ist und durch die Genehmigung von Sonn- und Feiertagsarbeit die Beschäftigung gesichert werden kann". Keineswegs würden die Schwierigkeiten verkannt, betonen die Kirchen, in die Unternehmen im internationalen Wettbewerb geraten können. Dennoch müsse die Arbeitszeit so organisiert werden, daß zum einen Arbeitsplätze erhalten werden könnten, zum anderen der Sonntag aber nicht gefährdet werde. Überdies zweifeln die Kirchen, ob die angezielte Regelung wirklich zum Abbau der Arbeitslosigkeit beitragen könne. Als besonders problematisch werten die Kirchen die weit und unbestimmt gefaßte Ermöglichung von Sonntagsarbeit in Bereichen, die, so die Formulierung des Gesetzentwurfes, „aus chemischen, biologischen, technischen oder physikalischen Gründen einen ununterbrochenen Fortgang auch an Sonn- und Feiertagen erfor-

dern". Der gemeinsame Einsatz der beiden Kirchen für den Sonntagsschutz hat bereits Tradition: Eine erste gemeinsame Stellungnahme zum Thema erfolgte im September 1985 mit dem Wort „Der Sonntag muß geschützt bleiben", das sich gegen Bestrebungen wandte, das geltende Arbeitsrecht zu verändern und weitgehende Ausnahmeregelungen des Sonn- und Feiertagsarbeitsverbotes durchzusetzen (vgl. HK, Oktober 1985, 489f.). In der gemeinsamen Erklärung „Unsere Verantwortung für den Sonntag" wandten sich die Kirchen erneut gegen die Aushöhlung des Sonntags als Ruhetag durch die Zunahme von immer mehr Sonntagsarbeit vor allem auch im Dienstleistungsbereich und verdeutlichten die hohe sozial-kulturelle Bedeutung der Sonntagsruhe (vgl. HK, April 1988, 182ff.).

Theologenkongreß über das Verhältnis von Pluralismus und Identität

Die 1973 gegründete „Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie" veranstaltete vom 20. bis 24. September in Wien den achten Europäischen Theologenkongreß, diesmal mit dem Thema „Pluralismus und Identität". Der Wissenschaftlichen Gesellschaft gehören derzeit etwa 600 Theologinnen und Theologen aus 20 Ländern an, zum überwiegenden Teil Vertreter der evangelischen Theologie. Der Wiener Kongreß befaßte sich in Vorträgen, Kolloquien und Sektionsveranstaltungen der verschiedenen theologischen Disziplinen mit einem breiten Spektrum von Einzelthemen. Das Problem, wie in der gegenwärtigen Situation eines kaum mehr zu überblickenden und vielfach verwirrenden gesellschaftlichen, religiösen und auch kirchlichen Pluralismus christliche Identität bestimmt und gesichert werden kann, wurde von den verschiedensten Ausgangspunkten her angegangen. Im Eröffnungsvortrag wies der Münchner Systematiker *Trutz Rendtorff* darauf hin, daß christliche Identität immer plural gedacht werden muß: Der christliche Glaube lebe in der individuellen, subjektiven Beziehung des Menschen zu Gott, und diese Beziehung nehme für jeden individuelle Gestalt an, sei also insofern offen für Pluralismus. Gleichzeitig gelte: „Der christliche Glaube aber lebt von der Beziehung Gottes zu den Menschen und zur Welt. Und sie geht nicht in der je eigenen Glaubensbeziehung auf und ist darum vielfältig plural zu denken." Die dänische Theologin *Kirsten Nielsen* meinte, der verantwortliche Umgang mit Traditionen in einer pluralistischen Gesellschaft müsse das erklärte Ziel haben, daß das Gespräch nicht verstumme: „Wir müssen deshalb den Machtmißbrauch erkennen, an dem wir schuld sind, wenn wir uns weigern, unsere Tradition zum Gegenstand kritischer Erörterung und Neuauslegung zu machen." Der Hallenser Theologe *Helmut Obst* forderte, die Theologie müsse die Fähigkeit zur argumentativen Begründung wiedergewinnen; sie habe den Schritt in die weltanschaulich plurale Gesellschaft noch nicht wirklich getan, sondern lebe noch weithin in einer vorpluralistischen, auf die Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne ausgerichteten Welt. Hier sei eine „Wende" notwendig: sie könne sich nur auf der Basis dialogisch gewonnener Einsichten vollziehen. In einem Kolloquium über Wissenschaftspluralismus und Theologie konstatierte der Wiener evangelische Systematiker *Falk Wagner,* ein Standpunkt außerhalb oder über pluralen Perspektiven sei nur als gewaltsame Usurpation eines hybriden Selbstbehauptungswillens möglich: „Ein kontrollierter Umgang mit dem Pluralismus ist allein als dessen Selbstkontrolle durchführbar."

Schonungslose Situationsanalyse der kubanischen Bischöfe

In einem Anfang September veröffentlichten Hirtenwort, betitelt mit „Die Liebe hofft alles", hat die Kubanische Bischofskonferenz eine schonungslose Analyse der ökonomischen und politischen Situation Kubas vorgelegt, „um bessere Lebensbedingungen für das ganze kubanische Volk zu erreichen", das unzufrieden, verunsichert und verzweifelt sei. In ihrer Botschaft betonen die Bischöfe, in Anbetracht des Ernstes der derzeitigen Lage könnten die Erfolge, die nach Jahren des Opfers erzielt wurden, verlorengehen, wenn es nicht zu wirklichen Veränderungen im wirtschaftlichen wie auch im politischen und sozialen Bereich komme. Ausdrücklich erinnern die Bischöfe an die eindeutige Option der katholischen Kirche für die Ernsthaftigkeit und Gelassenheit bei der Behandlung dieser Fragen, für den direkten und freimütigen Dialog mit den Autoritäten des Landes und den Verzicht darauf, politische, einseitig parteinehmende Programme propagieren zu wollen. Deutlich benennen sie aber die Hindernisse, die einem offenen und freimütigen Dialog entgegenstehen: Neben Maßnahmen gegen die „fortschreitenden wirtschaftlichen Verschlechterungen", die nur langsam in die Praxis umgesetzt werden könnten, müßten einige *politische Verhaltensweisen* beendet werden, die für die enorme Verunsicherung der Bevölkerung und neben dem ökonomischen Mangel auch für die moralische Krise des Landes verantwortlich seien: der „ausschließende und allgegenwärtige Charakter der offiziellen Ideologie", die „exzessive Kontrolle von Privatpersonen durch die Sicherheitskräfte", die Einschränkung „der Freiheit selbst", die auch eine unabhängige Rechtsprechung verhindere, „die Diskriminierung aufgrund philosophischer, politischer oder religiöser Vorstellungen". Von den regierungstreuen Medien, den Delegierten des IV. Kongresses des „Komitees für die Verteidigung der Revolution" und von Staatspräsident *Fidel Castro* selbst wurden den Bischöfen daraufhin konterrevolutionäre, opportunistische, diversionistische und den USA willfährige Äußerungen in inquisitorischer Manier vorgeworfen. Der Ständige Rat der Bischofskonferenz wies inzwischen die Angriffe und Vorwürfe gegen die Kirche als verleumderisch zurück und bekräftigte die Bereitschaft der Kirche zum Dialog.

Zeitschriften

Theologie und Religion

TRACY, DAVID. Der Gott der Geschichte und der Gott der Psychologie. In: Concilium Jhg. 29 Heft 5 (Oktober 1993) S. 442–449.

Im Rahmen eines Heftes, das dem Thema „Reinkarnation oder Auferstehung?" gewidmet ist und verschiedene Beiträge zum Ort des Reinkarnationsgedankens in verschiedenen Religionen sowie zur Geschichte der christlichen Eschatologie enthält, gibt Tracy ein Plädoyer für den Gott der Geschichte als der genuin christlich-jüdischen Rede von Gott. Die Besinnung auf den Gott der Geschichte, so seine Grundthese, verhindert, daß sich das Christentum religiösen Gegenwartsströmungen ausliefert, die Gott den Bedürfnissen und Sehnsüchten des einzelnen unterwerfen. Der wahre „Gott der Psychologie" könne für Christen nur auf dem Weg einer Meditation über den in der Geschichte Jesu verborgenen und geoffenbarten Gott der Geschichte gefunden werden. Tracy resümiert, es sei nicht erforderlich, sich zwischen Geschichte und Psychologie zu entscheiden: „Die christliche Theologie sollte alles weisheitliche Wissen, welcher Quelle es auch entspringen mag, zustimmend aufnehmen, solange dieses Wissen offen ist für Korrekturen durch die Einsicht in den unbegreiflichen Gott der Weisheit und der Liebe, die der verborgene und geoffenbarte Gott der Geschichte gewährt."

BEINERT, WOLFGANG. Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau. In: Theologische Quartalschrift Jhg. 173, Heft 3, 3. Quartal 1993, S. 186–204.

Innerhalb eines Themenheftes der Theologischen Quartalschrift zur Frauenordination geht der Autor mit den Mitteln der Theologischen Erkenntnislehre den wichtigsten Argumenten gegen die Zulassung von Frauen zum Priestertum nach. Aus der Nicht-Berufung von Frauen in den Zwölferkreis könne nicht auf den positiven Willen Jesu geschlossen werden, dies zum unveränderbaren Maßstab für die Kirche aller Zeiten zu machen. Das kirchliche Traditionsprinzip besage nicht, daß das Alte und Überkommene als solches – in diesem Fall die Ablehnung des Priestertums von Frauen – in der Kirche Geltung beanspruchen könne. Das symbolistische Argument („in persona Christi") sei nur innerhalb des Patriarchalismus schlüssig; der Verdacht sei mithin nicht ganz abzuweisen, daß es sich bei diesem Argument um eine petitio principii handele. Der Meinung, die Kirche könne in dieser Frage gar nicht anders, als Frauen die Weihe zu verweigern, hält der Autor die Ansicht entgegen, die Kirche könne Frauen weihen, sofern die Männlichkeit des Priesters nicht zur Substanz des Ordo gehöre. Was an der geschichtlichen Gestalt der Kirche bleibend sei, „zumal in diese Geschichtlichkeit gerade im Fall der Frauenfrage sehr kontingente, glaubensindifferente, ja glaubensinkonforme Momente eine Rolle gespielt haben", könne man auch nicht unwiderleglich und ein für allemal festlegen. Die Frage der Zulassung von Frauen zum Weihepriestertum sei ein „offenes Problem". Der epochale Umbruch, in dem man sich befinde und der die Frauenfrage „ununterdrückbar" aufgeworfen habe, mache gewiß, daß es das nicht bleiben könne.

Kultur und Gesellschaft

ZINSER, HARTMUT. Moderner Okkultismus als kulturelles Phänomen unter Schülern und Erwachsenen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 41–42/93 (Oktober 1993) S. 16–24.

Ausgehend von eigenen empirischen Untersuchungen zum Phänomen des modernen Okkultismus, die einerseits zwar eine zunehmende Verbreitung okkulter Praktiken und Vorstellungen unter Jugendlichen belegen konnten, andererseits aber auch gezeigt haben, daß die primäre Motivation zu diesen Praktiken Neugierde, das Interesse am Außergewöhnlichen und schlicht der Wunsch nach Unterhaltung sei, sucht der Berliner Religionswissenschaftler vielgehörte Vorstellungen zum Thema Okkultismus zu relativieren. So wendet er sich gegen Bestimmungen des Okkultismus, die davon ausgehen, daß den von Okkultisten behaupteten oder angenommenen Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens eine äußere, von den wahrnehmenden und deutenden Menschen unabhängige Realität zukomme und damit zu einer Definition gelangen, die das Okkulte beispielsweise als das der wissenschaftlichen Beurteilung Entzogene erklären. Dagegen schreibt Zinser, okkult werden die unerkannten Erscheinungen erst in einer bestimmten Deutung. Nicht der Vorgang des Pendelns beispielsweise sei okkult, sondern die Deutung dieses Vorganges in einem bestimmten Weltbild. Der Grundfehler des Okkultismus sei, daß er nicht, auf jeden Fall nicht zureichend, zwischen Wahrheit und Deutung unterscheide. Der Okkultist gehe mit einem vorher bestehenden Wahrnehmungsmuster an die Erscheinungen heran und sehe dann, was er sehen will. Der Unterschied zur Religion – in der das Jenseitige eben geglaubt werde – bestehe darin, daß der Okkultismus aus diesem Jenseitigen ein durch technisches Verfahren zugängliches Zeitliches, Diesseitiges und Endliches mache.

SCHORLEMMER, FRIEDRICH. Wege aus der Demokratieabstinenz. In: Universitas Jhg. 48 Heft 10 (Oktober 1993), S. 981–988.

Der Beitrag geht verschiedenen Symptomen einer für das demokratische System letztlich verhängnisvollen, aber verbreiteten Demokratieabstinenz nach und fragt nach möglichen Wegen aus dieser Situation. Im Mittelpunkt tritt dabei eine interessante Wechselwirkung zwischen Politikern und Publikum zutage. Eines der schwierigsten Dilemmata der „Erwartungsdemokratie" bestehe darin, daß „die Mehrheit von einigen wenigen, die Politik ‚machen', erwartet, daß sie die Wünsche und Bedürfnisse der Bürger befriedigen". In zuweilen maßloser Politikerkritik etabliere sich Misanthropie als eine Philosophie totaler Veröffentlichung. Aus der Zuschauerposition lasse sich allemal bequem urteilen. Die Demokratie benötige demgegenüber mehr Menschen, die bereit seien, das Wagnis des Handelns einzugehen und in Dilemmasituationen Kompromisse zu suchen, der Öffentlichkeit zu vermitteln und mutig durchzusetzen. Politik- und Politikerkritik sei der Demokratie nur so lange zuträglich, wie sie auch von der menschlichen Barmherzigkeit und einer bestimmten Verständnisbereitschaft für ihre Schwierigkeiten getragen bleibe.

Notizen

Die Entscheidung, nie den leichteren Weg zu gehen, der Macht mit dem Wort und nicht mit Gewalt zu begegnen, und eine entwaffnende Offenheit charakterisieren den diesjährigen Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, den Wittenberger Pfarrer und Bürgerrechtler Friedrich Schorlemmer, betonte Bundespräsident Richard von Weizsäcker bei der Verleihung. Schorlemmer wandte sich in seiner Dankesrede gegen „Feiglings-Denunziation und Opfer-Heroisierung" bei der Aufarbeitung der DDR-Geschichte, forderte seine Mitstreiter der gewaltlosen Revolution ebenso wie alle Deutschen auf, in einer zivil-couragierten Haltung des „Dennoch" den inneren und äußeren Frieden zu bewahren, warnte vor den Bedrohungen desselben durch fehlende Verteilungsgerechtigkeit im Inneren und Anfängen eines neuen Stärkekultes im Äußeren und rief zum Teilen von Arbeit auf, da die Arbeitslosen in den neuen Ländern allmählich zu „Erwartungslosen" würden.

Bischöfe aus dem Nordwesten Kanadas setzten sich beim Vatikan für Ausnahmeregelung ein, verheiratete Männer aus Indianervölkern zu Priestern weihen zu können. Nur ein verheirateter Mann finde in den indianischen Kulturen ihres Landes Gehör, begründete der Bischof von Mackenzie-Fort Smith, *Denis Croteau,* diesen Vorstoß. Croteau teilte mit, der Papst habe das Anliegen der kanadischen Bischöfe aufmerksam registriert, sich aber nicht zu den Erfolgsaussichten geäußert. Der Präfekt der Päpstlichen Kommission für die Evangelisierung der Völker, Kurienkardinal *Jozef Tomko,* habe indes bereits signalisiert, daß die Bitte der Kanadier abgewiesen würde, um einen Präzedenzfall für ähnliche Ersuchen aus anderen Teilen der Kirche zu vermeiden.

Eine ernüchterte Halbzeit-Bilanz der Frauendekade des Ökumenischen Rates der Kirchen hat die ÖRK-Frauendirektorin Aruna Gnanadason gezogen: Derzeit scheine es, als werde die mit großem Enthusiasmus ausgerufene Dekade der Kirchen ebensowenig für die Frauen erreichen wie die UNO-Frauendekade vor acht Jahren. Immer noch seien Frauen in Synoden in der Minderheit, bleibe die Wahl einer Frau in ein kirchliches Spitzenamt eine Sensation. In den Kirchenämtern der Industriestaaten herrsche die Meinung, es sei bereits ausreichend, wenn Frauen auf die Kanzeln dürften. Wörtlich sagte die Inderin gegenüber epd: „Aber wir wollen mehr als ein paar Ämter." Die Themen der Frauen, daß sie unterdrückt, ausgebeutet, benachteiligt, mißhandelt würden, müßten auf die Tagesordnung der Kirchen gelangen. In den Dritte-Welt-Staaten seien die Kirchen so sehr mit der Bekämpfung der Armut und dem schieren Überleben befaßt, daß den besonderen Problemen der Frauen, etwa durch wirtschaftliche Ungerechtigkeit, kaum noch Beachtung geschenkt werde.

Anläßlich des am 17. Oktober begangenen „Internationalen Tages zur Ausmerzung der Armut" haben der Generaldirektor der UNESCO, Frederico Mayor, und der französische Armenpriester Abbé Pierre gemeinsam zum Kampf gegen das Elend aufgerufen, das keine Grenzen kenne. Von den weltweit rund 5,5 Milliarden Menschen leben etwa 1,3 Milliarden in absoluter Armut. 786 Millionen Menschen sind chronisch fehl- und unterernährt. Mit Blick auf die im neuen Report „Hunger 1994" des amerikanischen „Bread for the World"-Instituts veröffentlichten Zahlen beklagte am tags zuvor begangenen „Welternährungstag 1993" der Direktor von „Brot für die Welt", Hans-Otto Hahn, die absolute Zahl der Hungernden auf der Welt nehme weiter zu, ohne daß die Politik bisher eine angemessene Antwort auf diese Herausforderung gefunden habe. Nach wie vor würden falsche Prioritäten gesetzt: 1,6 Billionen Mark pro Jahr würden in Industrie- und Entwicklungsländern fürRüstungszwecke aufgewendet, während einer Milliarde Menschen weniger als zwei Mark am Tag für ihren Lebensunterhalt zur Verfügung stünden.

In Wien ist der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung zwischen 1981 und 1991 von 72 auf 58 Prozent zurückgegangen. Der Anteil der Konfessionslosen stieg im gleichen Zeitraum von 14 auf 20 Prozent. Von den in Wien im Jahr 1991 geborenen Kindern wurden 48 Prozent in der katholischen Kirche getauft; der Anteil der katholischen kirchlichen Trauungen liegt in Wien derzeit bei etwa 20 Prozent der standesamtlichen Eheschließungen. 78 Prozent der Verstorbenen werden kirchlich beerdigt. Das kirchliche Begräbnis spiele in Wien eine überraschend große Rolle, so der Kommentar von Kurt Klein vom Statistischen Zentralamt, der die Zahlen zur Wiener kirchlichen Situation bei einer Tagung des Vikariats Wien-Stadt vorstellte.

Nach einer teilweise heftig und kontrovers geführten Debatte hat das slowakische Parlament Anfang Oktober ein Gesetz zur Rückgabe beschlagnahmten Eigentums an die Religionsgemeinschaften beschlossen. Danach sollen die Kirchen mit einigen Ausnahmen alles zurückerhalten, was ihnen nach dem 8. Mai 1945 weggenommen wurde; für die jüdischen Gemeinden gilt als Stichtag der 2. November 1938. Von der Rückgabe jedoch sind ohne Entschädigung ausgenommen die Grundstücke, auf denen Privathäuser, Friedhöfe, Schrebergärten und Wochenendsiedlungen errichtet wurden oder auf denen Bodenschätze gefördert werden. Binnen eines Jahres müssen die Diözesen, Pfarreien, Ordensgemeinschaften und alle anderen kirchlichen Organisationen detaillierte Rückgabeanträge stellen, was mit großen Schwierigkeiten verbunden sein dürfte, da aufgrund unsachgemäß geführter Grundbücher die Eigentumsverhältnisse oft unklar sind.

In einem Brief an den salvadorianischen Präsidenten Alfredo Cristiani äußerte der Leiter der Hauptabteilung Ökumene und Auslandsarbeit des EKD-Kirchenamtes, Bischof Rolf Koppe, seine „große Sorge" über anhaltende Menschenrechtsverletzungen, politische Morde und einen dramatischen Anstieg der Kriminalität in El Salvador. Besonders appellierte Koppe an Cristiani, sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln für freie und faire Wahlen einzusetzen. Nach Informationen des EKD-Außenamtes geht die Registrierung für die Präsidenten- und Parlamentswahlen im Mai nächsten Jahres nur äußerst langsam und mit zahlreichen Unregelmäßigkeiten voran.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe sind je ein Prospekt von Missio Internationales Katholisches Missionswerk, München, und eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Urs Altermatt (Hg.), Schweizer Katholizismus im Umbruch. 1945–1990. Universitätsverlag, Fribourg 1993. 344 S. 56,– DM.

Gerhard Besier. Der SED-Staat und die Kirche. Verlag C. Bertelsmann, München 1993. 928 S. 58,– DM.

Ladislaus Boros, mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 152 S. 34,– DM.

Georg Braulik / Walter Groß / Sean McEvenue (Hg.), Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 416 S. 58,– DM.

Martin Brecht / Klaus Deppermann / Ulrich Gäbler / Hartmut Lehmann (Hg.), Geschichte des Pietismus. Band 1: Der Pietismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts. Verlag Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1993. 584 S. 120,– DM.

Thomas Brey, Die Logik des Wahnsinns. Jugoslawien – von Tätern und Opfern. Herder/Spektrum Band 4240. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 159 S. 14,80 DM.

Karlfried Graf Dürckheim, Von der Erfahrung der Transzendenz. Herder/Spektrum Band 4196. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 240 S. 16,80 DM.

Anette Esser / Luise Schottroff (Hg.), Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung der Frauen. Band 1: Feministische Theologie im europäischen Kontext. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Verlag Kok, Kampen 1993. 256 S. 39,– DM.

Manfred Görg, Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1993. 283 S. 49,– DM.

Helmut Hark, Mit den Engeln gehen. Die Botschaft unserer spirituellen Begleiter. Kösel-Verlag, München 1993. 221 S. 38,– DM.

Eilert Herms, Sport. Partner der Kirche und Thema der Theologie. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1993. 160 S. 19,80 DM.

Barbara Kittelberger / Wolfgang Schürger / Wolfgang Heilig-Achneck (Hg.), Was auf dem Spiel steht. Diskussionsbeiträge zu Homosexualität und Kirche. Claudius Verlag, München 1993. 365 S. 39,80 DM.

Rainer Krockauer, Kirche als Asylbewegung. Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 264 S. 39,80 DM.

Elisabeth Lukas, Von der Trotzmacht des Geistes. Menschenbild und Methoden der Logotherapie. Herder/Spektrum Band 4170. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 255 S. 16,80 DM.

Carlo Maria Martini, Du kennst mich, Herr! Denkanstöße für junge Christen. Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1993. 96 S. 16,80 DM.

Friedrich Mildenberger, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Band 3: Theologie als Ökonomie. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993. 496 S. 59,– DM.

Samuel Pfeifer, Glaubensvergiftung – ein Mythos? Analyse und Therapie religiöser Lebenskonflikte. Verlag J. Brendow, Moers 1993. 206 S. 29,80 DM.

Raimon Panikkar, Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung. Kösel-Verlag, München 1993. 115 S. 29,80 DM.

Dennis Prager / Joseph Telushkin, Judentum heute. Neun Fragen an eine Weltreligion. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. 192 S. 24,80 DM.

Michael Seybold (Hg.), Katholische Universität. Wesen und Aufgabe. Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1993. 184 S. 24,– DM.

Ruthard Stäblein (Hg.), Moral. Erkundungen über einen strapazierten Begriff. Elster Verlag, Baden-Baden 1993. 272 S. 30,– DM.

Hans-Joachim Veen / Peter R. Weilemann, Rußland auf dem Weg zur Demokratie? Parteien und Politik in der russischen Föderation. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1993. 249 S. 44,– DM.

Rainer Zitelmann / Karlheinz Weissmann / Michael Grossheim, Westbindung. Chancen und Risiken für Deutschland. Propyläen Verlag, Frankfurt – Berlin 1993. 552 S. 58,– DM.

Valentin Zsifkovits, Asylpolitik mit Herz und Vernunft. Zu einer aktuellen Problematik. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993. 110 S. 24,80 DM.

Was bringt . . .

STIMMEN DER ZEIT
Heft 11/1993

Wolfgang Seibel SJ: Kirchenaustritte – *Wolfgang Beinert:* Universitätstheologie und Kirche – *Matthäus Kaiser:* Warum dürfen wiederverheiratete Geschiedene (nicht) zu den Sakramenten zugelassen werden? – *Gertrud Casel:* Frauen und Kirche in Diskussion – *Roman Bleistein SJ:* Die Kirche in der mobilen Gesellschaft. Reflexionen zu Freizeit und Tourismus – *Hans Goller SJ:* Wie wirksam ist Psychotherapie? – *Herbert Frohnhofen:* Frauenemanzipation im frühen Christentum?

KONTRASTE
Heft 4/1993

Thema: Was glauben Sie denn?
Aberglaube, Okkultismus, Sekten.
Report: Von Kristallen und Pyramiden – Interview: Wie steht die Kirche zu Sekten und Kulten? – Zeitgeister: Hexen – die weisen Frauen kehren zurück – Hintergrund: Who's who in der Welt der Sekten – Porträt: Ole Nydahl – Dokumentation: Nach Kommunismus nun „Gottismus"? – Paul Watzlawick: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? – Astrologie: Wem die Sterne nicht schnuppe sind – Hinter den Kulissen: Ein Horoskop-Autor berichtet – Bücher zum Thema, Cartoons, Zitate.

Verlag Herder Freiburg

Spirituelle Klassiker

in der neuen Reihe „Meister des Weges“

Mit zwei Bänden über Johannes vom Kreuz und Thomas von Aquin eröffnet der Verlag Herder die neue spirituelle Reihe **Meister des Weges**. Allgemeinverständlich und auf das Wesentliche konzentriert, führt sie zur Neubegegnung mit herausragenden Frauen und Männern des Glaubens, deren Suche nach Gott und deren Leben mit Gott in Gebet und Meditation authentisch, exemplarisch und wegweisend sind.

MEISTER DES WEGES

Reinhard Körner

Johannes vom Kreuz



Gestalt · Begegnung · Gebet

Herder

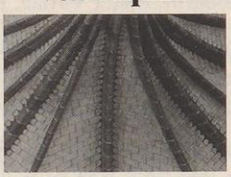
Der „doctor mysticus“ nicht als „frommer Typ“, sondern als ganz „neuer“ Heiliger – befreit von späteren Übermalungen. Seine Konfrontation mit den Abgründen der menschlichen Existenz machen ihn zu einem Wegbegleiter für viele Menschen der Gegenwart.

*120 S., geb., **DM 22,80** /öS 178,– /SFr 23.80*
ISBN 3-451-23240-5

MEISTER DES WEGES

Lydia Maidl
Otto Hermann Pesch

Thomas von Aquin



Gestalt · Begegnung · Gebet

Herder

Ein Leben lang kämpfte der berühmte Philosoph und Theologe um die ungeteilte Wahrheit, auf der Suche nach dem einen Gott. Das Gebet ist dabei Herzschlag und Atem seines Studierens, Lehrens und Predigens: Ausdruck einer Hoffnung, die nie zu resignieren braucht.

*120 S., geb., **DM 22,80** /öS 178,– /SFr 23.80*
ISBN 3-451-23272-3

In der Reihe „Meister des Weges“ werden pro Halbjahr ein bis zwei Bände erscheinen.

In jeder Buchhandlung!

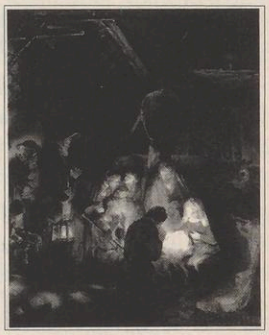
HERDER

Meditationen zu Weihnachten

John Shea

STAUNEN UND LICHT

Weihnachtliche Spiritualität



Herder

In der Wahrheit von Weihnachten steckt ein ganzes Lebensprogramm. John Shea hat ein außergewöhnliches spirituelles Begleitbuch geschrieben, ein Buch voller Staunen und Licht.
Der Autor hat das seltene Talent, anspruchsvolle geistliche Themen lebendig und originell, mit Humor und mit Witz theologisch fundiert dem religiös aufgeschlossenen Menschen der heutigen Zeit nahezubringen.

*256 S., geb., **DM 39,80** /öS 311,– /SFr 39.80*
(3-451-23196-4)

Anton Rotzetter

Mach's wie Gott, werde Kind



Weihnachten verwirklichen

Herder

20 zeitnahe Advents- und Weihnachtsbesinnungen, durch die sich der Leser dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes nähern kann.

*96 S., geb., **DM 17,80** /öS 139,– /SFr 18.80*
(3-451-23197-2)

Egon Kapellari

WORAUF WARTEN WIR?



Adventsgedanken

Herder

Aufweckende Adventsgedanken: Bischof Egon Kapellari zeigt, daß die Zeit der Erwartung den Kern der christlichen Existenz berührt.

*120 S. mit 8 Farbtafeln, geb., **DM 19,80** /öS 155,– / SFr 20.80 (3-451-23264-2)*

In jeder Buchhandlung!

HERDER

HERDER-KORRESPONDENZ

MONATSHEFTE FÜR GESELLSCHAFT UND RELIGION

Heft 12 47. Jahrgang Dezember 1993

Wer etwas zu sagen hat, muß es immer wieder neu sagen.

Franz Rosenzweig

Verpaßte Chancen

Daß kirchliche Glaubensverkündigung auf Unverständnis und Widerstände stößt, auf Ablehnung, ja auf erklärte Gegnerschaft, ist nicht neu. Die Geschichte der christlichen Verkündigung war immer auch eine Geschichte ihrer Zurückweisung durch Teile der Adressatenschaft, durch ganze Kulturräume, konkurrierende Religionen und Ideologien. Die Vorstellung, Verkündigung könne und müsse sich problemlos durchsetzen, allüberall auf offene Ohren und Herzen treffen, mag den einen oder anderen Verkündiger angesichts der subjektiv empfundenen Erfolglosigkeit seines Tuns als Wunsch und Traum befallen, eine realistische Meßlatte für das Verkündigen ist sie nicht. Dennoch kann es niemanden in der Kirche gleichgültig lassen zu sehen, in welchem Ausmaß sich heute deren Verkündigung schwer tut, Gehör zu finden, inwieweit sie unverstanden bleibt, auf Widerstände unterschiedlichster Art trifft oder auch nur desinteressiert ausgesessen wird.

Nur eine Übergangssituation?

Ein beliebter werdendes Reaktionsmuster mancher Verkünder – ähnlich der Situation bei der Sakramentenspendung – auf dieses Phänomen besteht darin, sich das Ziel, Menschen außerhalb des Personenkreises der regelmäßig Praktizierenden und kirchlich Hochverbundenen erreichen zu wollen, gar nicht erst zu setzen. Verkündigungssituationen, in denen bis heute in hohem Maße auch sogenannte „Fernstehende" Kirchen zu Gottesdiensten aufsuchen, werden leicht als Relikte eines volkskirchlichen Christentums angesehen, von dem es ohnehin Abschied zu nehmen gelte. Das betrifft gottesdienstliche Feiern aus Anlaß von Taufe, Erstkommunion und Firmung ebenso wie Trauungen, Beerdigungen, aber auch und erst recht das höchste und oft einzige Fest im Kirchenjahr bürgerlicher „Leutereligion", Weihnachten.

Gemeinsam ist diesen Anlässen, daß bei ihnen Zeitgenossen – Kirchenaustritte, Kirchenentfremdung, Kirchenverdrossenheit oder wie die Stichworte alle heißen, hin oder her – immer noch in großer Zahl zu Teilnehmern an gottesdienstlichen Handlungen werden, ohne daß ihnen eigentlich an dem darin zum Ausdruck gebrachten Glauben, erst recht nicht an der sich darin realisierenden Glaubensgemeinschaft gelegen wäre, oder wenn doch, dann nur in ausgedünnter Form. Die Feiern der *Sakramentenspendung* suchen sie aus innerer Nähe zu Verwandten oder Bekannten auf, die sich für diesen Schritt entschieden haben. An kirchlichen *Beerdigungen* nehmen sie weniger deshalb teil, weil ihnen der kirchlich-gemeinschaftlich praktizierte Glaube im Umgang mit dem Todesgeschehen wichtig wäre, als vielmehr aus Solidarität mit dem oder der Toten bzw. dessen oder deren engsten Angehörigen.

Mit *Weihnachten* verhält es sich komplizierter: Es gibt eine durchaus nicht kleine Gruppe von Kirchenmitgliedern, die dem, was Gebet, Gottesdienst für Christen bedeuten, nicht völlig fremd gegenüberstehen, die es aber für sich auch nicht als ungenügend empfinden, wenn sie selbst daran nur selten, an hohen Feiertagen etwa oder zu Zeiten wie dem Jahresurlaub teilnehmen. Weihnachten ist für sie gewissermaßen der Inbegriff einer religiös geprägten Festzeit. Wenn Theologen sagen, Ostern sei für den christlichen Glauben weit bedeutsamer, tangiert sie das nicht. Nicht um aktive Kirchenmitglied-

schaft geht es ihnen, sondern um eine religiöse Praxis, für die die eigene Bedürfnisstruktur den Rahmen abgibt.
Man könnte es sich leicht machen und sagen: Die geschilderte Situation ist so typisch wie unvermeidlich für ein kirchliches Christentum, das sich von einer volkskirchlich geprägten zu einer gemeinde- bzw. gruppenkirchlichen Größe wandelt, oder um es in soziologischen Begriffen zu sagen: eine Kirche auf dem Weg von der *Gesellschaft* zur *Gemeinschaft*. Daß Zeitgenossen zu Hörern kirchlicher Verkündigung werden, ohne daß ihnen an der Ausdeutung des jüdisch-christlichen Gottesglaubens gelegen ist, sondern weil das volkskirchliche Ritual und die kulturchristlichen Reste des Kirchenjahres an bestimmten Schlüsselstellen des Lebens bzw. im Jahresrhythmus immer noch konkurrenzlos dastehen, wird als Teil jener Übergangssituation begriffen.

Wenn diese Reste volkskirchlichen Christentums, so meint man, eines Tages der Vergangenheit angehören, wird es diese Verkündigungssituation nicht mehr geben. Dann hat man es nur noch mit solchen zu tun, die genügend motiviert, im Glauben sozialisiert und mit der Verkündigungssprache vertraut sind. Im Hintergrund steht hier die ausgesprochene oder unausgesprochene Erwartung, die Kirche brauche sich nur ausreichend auf Kerngruppen klein- bzw. „gesund"-schrumpfen, und schon würde sich die vielfach empfundene Schwierigkeit mit denen, die nur äußerst partiell und selektiv am kirchlichen Leben teilnehmen, in Wohlgefallen auflösen.

Kirchgänger und Nicht-Kirchgänger sind sich ähnlicher als vielfach angenommen

Ob diese Rechnung aufgeht, und vor allem, ob damit nicht weit mehr verlorenginge, als man an Eindeutigkeit im gemeinschaftlichen Glaubenszeugnis gewänne, wäre zu fragen. Schon kommunikationstheoretisch ist gegenüber so viel Wunsch nach Eindeutigkeit Vorsicht geboten. Kommunikationsgeschehen dieser Größenordnung sind, was die Erwartungen und die Absichten der beteiligten Partner angeht, nie schlechthin eindeutig. Dieser Mehrdeutigkeit aus dem Weg gehen wollen verhindert letztlich Kommunikation eher, als daß ihr damit zu größerer Eindeutigkeit verholfen wäre.

Gemeindliche Verkündigung, etwa in ihrer für ein durchschnittliches Kirchenmitglied geläufigsten Form der *Homilie in der Eucharistiefeier,* hat es im übrigen nicht nur bei denen schwer, von denen man meint, daß sie ohnehin „draußen" stehen, sondern ebenso bei denen, die zu den „praktizierenden" Christen gehören. Unterschiedlich ist in vielen Fällen nicht die Einstellung zum Gehörten, sondern lediglich die Konsequenz, die man daraus zieht: Für die einen ist die real existierende Verkündigung ein Grund mehr, sich von dieser Kirche zu distanzieren und ihre religiöse Überzeugung nicht kirchlich-gemeindlich zu leben, während andere trotz der vielfach als unzureichend erlebten Verkündigung ihren Glauben im gemeindlichen oder einem anderen gemeinschaftlichen Rahmen zum Ausdruck bringen.

Es dürfte sich ähnlich verhalten wie bei den *Kirchenaustritten:* In ihren Fragen und Zweifeln, ihren Verständnisschwierigkeiten und mehr oder weniger begründeten Vorbehalten gegenüber der Verkündigung dürften Kirchgänger Fernstehenden viel mehr ähneln als vielfach angenommen. Es handelt sich durchaus nicht um zwei deutlich voneinander abgrenzbare Gruppen, die in ihrem Verhältnis zur Glaubensverkündigung von ganz und gar unterschiedlichen Voraussetzungen ausgingen.

Wenn schon nicht um ein Folgeproblem der Distanzierung von Christen vom gottesdienstlichen Geschehen in den Gemeinden, worum handelt es sich dann aber bei den krisenhaften Erscheinungen in der Verkündigung im Kern? Hat es in erster Linie mit den in einer religiös pluralen und säkularen Gesellschaft schwer kommunikablen Glaubensinhalten zu tun? Oder liegt es an den Verkündigern? Andererseits: Muß das wirklich eine Alternative sein? Die Zusammenhänge zwischen der Sprache und der von ihr zum Ausdruck gebrachten Wirklichkeit sind allemal enger und letztlich zu unentwirrbar, als daß es einfach wäre, hier säuberlich zu unterscheiden.
Nein, mit kirchlicher Verkündigung tut man sich heute nicht deshalb so schwer, weil so viele Menschen erklärte Atheisten und Kirchengegner oder weil viele religiöser Rede gegenüber gänzlich unzugänglich wären. Ebensowenig würde es weiterführen, wollte man die Ursache für diese Krise ausschließlich bei den *Predigern* suchen. Daß es Verkündiger gibt, denen die Ausdeutung des Glaubens besser gelingt und anderen weniger gut, ist ebensowenig neu wie die unterschiedliche Fähigkeit ihrer Zuhörer, mit dem Gehörten in ihrem alltäglichen Leben etwas anzufangen.
Es könnte aber z. B. damit zu tun haben, daß das Kommunikationsgeschehen, das Verkündigung neben ihrer spirituell-religiösen Dimension immer auch darstellt, schon von seinen äußeren Bedingungen her sehr schwierig (geworden) ist. Der moderne, im wahrsten Sinne des Wortes wählerisch gewordene und die eigenen Erwartungen zum Maßstab machende Predigthörer nimmt das Gehörte nicht als etwas Gegebenes und weithin Unveränderliches hin, sondern hält immer schon Ausschau nach einer „Verbesserung" in seinem individuellen Sinne. Die Bereitschaft, sich mit „minderer Qualität" abzufinden bzw. mit dem, was man dafür hält, ist geringer geworden. Entsprechend groß ist die Entschlossenheit, so lange zu suchen, bis man einen Prediger gefunden hat, der einem zusagt, wobei auch solche Entschlüsse dann der überaus wechselhaften Konjunktur des Geschmacks und der sich wandelnden Interessen unterliegen.
Aber schon auch die höchst unterschiedlichen inhaltlichen Erwartungshorizonte unter den Zuhörern machen jede durchschnittliche Sonntagspredigt zu einem hochgradigen Balanceakt: Den einen ist die vielfach zu hörende Verkündigungssprache nur insofern vertraut, als sie ihnen zutiefst fremd ist. Sie wünschten sich eine radikalere Verheutigung der Sprache,

ein konsequentes Bemühen darum, die großen Begriffe der Tradition zu übersetzen in solche, die in nicht allzu großer Ferne stehen zu ihrer Alltagssprache – denn mit der Sprache geraten ihnen auch die Inhalte in zunehmende Distanz. Andere wünschen sich geradezu diese Fremdheit, weil sie in ihr und nur in ihr die Identität des der Kirche anvertrauten Glaubensgutes gewahrt sehen.
Für die einen ist eine Verkündigungssprache, die sich, was die Ergebnisse historisch-kritischer Bibelexegese angeht, eher naiv gibt, ein blankes Ärgernis. Anderen kommt eine historisch-kritisch „aufgeklärte" Verkündigungssprache wie der Versuch vor, man wolle sie um ihren seit Kindertagen weithin unveränderten Glauben bringen, oder wie die mangelnde Bereitschaft, Geheimnis Geheimnis sein zu lassen. Wie soll man die einen erreichen, ohne andere zu verschrecken?

Aber nicht nur die Pluralität an theologisch-exegetischem Vorwissen schlägt hier zu Buche, sondern schon die Vielfalt, in der „Hörer des Wortes" heute Wirklichkeit wahrnehmen und in der Perspektive ihres Gottesglauben deuten. Der eine lebt in einer Weltsicht, für die naturwissenschaftliches Wissen und dessen technologisch-industrielle Anwendung einerseits und religiöses Deutungswissen andererseits gegeneinander hermetisch abgeschottete Bereiche darstellen – ersteres vermag letzteres nicht zu erschüttern, und letzteres ist im Grunde bedeutungslos für ersteres. Ein anderer sieht einen eklatanten Mangel an Zeitgenossenschaft kirchlicher Verkündigung gerade darin, wenn dieser nicht anzumerken ist, in welcher durch den naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt und die allgegenwärtige Pluralisierung auf religiösem Gebiet hervorgerufenen Heimatlosigkeit von geradezu kosmischen Ausmaßen sie auf die Menschen trifft.

Es besteht die Gefahr, daß die Räume immer enger gezogen werden

Wenn die Frage nach dem je verschiedenen Kontext, auf den Verkündigung trifft, sich innerkirchlich schon so deutlich stellt, dann erst recht denen gegenüber, die sich ihr nur ab und an aussetzen. Vor einer Gemeinde weithin bestehend aus Getauften, die ihren Glauben aber kaum kirchlich-gemeinschaftlich praktizieren, kann man sich erst recht nicht einer Sprache befleißigen, mit der schon der regelmäßige sonntägliche Kirchgänger seine Schwierigkeiten hätte. Der Rückgriff auf eine den „Fernstehenden" wenig entgegenkommende Sprache wirkt wie eine Kommunikationsverweigerung, wie ein Ausschluß aus einer Kommunikationsgemeinschaft, in die diese Menschen immerhin einmal hineingetauft wurden.
Wie viele Chancen werden verpaßt, wenn Teilnehmer bei Erstkommunionfeiern, Hochzeiten oder Beerdigungen mit einer Predigtverkündigung konfrontiert werden, die viele von ihnen in ihrer Selbstdistanzierung von kirchlich verkündetem Glaube nur bestätigt. Anstatt darüber zu klagen, wie wenig die Zuhörer an Glaubensbewußtsein mitbringen, könnten es die Verkündiger als einzigartige Chance begreifen, Predigthörer vor sich zu haben, die sie weit schwerer erreichen würden, gäbe es diese Reste volkskirchlich-kulturchristlicher Praxis nicht.
Ist es vermessen zu hoffen, es müßte möglich sein, daß ein solcher seinen Glauben nicht kirchlich-gemeinschaftlich Praktizierender eine Trauung oder eine Beerdigung mit dem Eindruck verläßt, in der gottesdienstlichen Feier, vor allem aber auch in der Predigtverkündigung, sei etwas von menschlicher Wirklichkeit erschlossen worden, dem auch er sich als Nicht-Glaubender bzw. Nicht-Kirchgänger, was eben doch vielfach nicht dasselbe ist, nicht einfach entziehen kann? Die Deutung dieser Wirklichkeit im Lichte des Glaubens bliebe ihm verschlossen. Dennoch könnte er die gottesdienstliche Feier mit dem Gefühl verlassen, man spreche immerhin von ein und derselben Wirklichkeit. Und er könnte den Eindruck gewinnen, zur Deutung dieser Wirklichkeit hätten Christen einiges Lebenswissen weiterzugeben, das auch kritische Vernunft nicht zu fürchten hat.
Unter den gegenwärtigen Bedingungen setzt man sich mit solchen Überlegungen unweigerlich der Rückfrage aus, ob man nicht in schwierigen Zeiten wieder einmal die Verantwortung für die verpaßten Chancen zunächst dem schwächsten Glied, dem einzelnen Verkündiger, zuweise. Es läßt sich einwenden, daß angesichts der sich ständig ausweitenden Aufgaben, die der einzelne Pfarrer an immer mehr Seelsorgestellen und Gottesdienstorten zu bewältigen hat, die äußeren Voraussetzungen nicht gerade günstig sind für eine zwar wünschenswerte, aber zeitaufwendige sorgfältige und den jeweiligen Kontext stark berücksichtigende Verkündigung. Nur schon die zahlreichen Beerdigungen werden nicht selten für Seelsorger zu einer unverhältnismäßigen zeitlichen und emotionalen Belastung.

Sosehr dieser Einwand auch kirchliche Wirklichkeit gegenwärtig trifft – die nötige Kontextorientierung ist beileibe nicht in erster Linie eine Frage von mehr oder weniger Arbeitseinsatz. Mindestens so viel, vermutlich eher mehr hängt davon ab, ob man sich einen Blick dafür bewahrt, *wo die Hörer dieser Verkündigung stehen.* Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Frage, wen man als Adressaten der zu verkündigenden Botschaft sieht. Unter den augenscheinlichen Bedingungen eines massiven Traditionsabbruchs besteht die nicht zu unterschätzende Gefahr, die Räume, innerhalb deren man potentielle Adressaten für die Glaubensverkündigung vermutet, immer enger zu ziehen.

Der Versuch, Verkündigungssituationen abzuwerten bzw. als uneigentlich hinzustellen, in denen der Anteil von „Fernstehenden" erfahrungsgemäß besonders hoch ist, bedeutete, vor einer spezifischen missionarischen Herausforderung heutigen Christentums zu kneifen. Eine Verkündigung, die nur mehr diejenigen im Blick hat, von denen der Verkündiger annimmt, daß sie kaum Fragen stellen und Zweifel äußern, daß sie sich pflegeleicht einfügen in den gemeindlichen Kontext, wird eines Tages auch diese nicht mehr erreichen.

Klaus Nientiedt

Risiko

Bischöfe beginnen einen Konsultationsprozeß zur Erstellung eines Wortes zu sozialen Fragen

Der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* ist nicht nur in seiner Diözese dafür bekannt, daß er auch Wege geht, die zu gehen ein gewisses Risiko bedeutet, weil noch nicht bis in alle Einzelheiten klar ist, wo der Weg eigentlich hinführt. Ohne diese persönliche Eigenschaft des Vorsitzenden der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (Kommission VI) der Deutschen Bischofskonferenz, der Homeyer auch ist, wäre es zum neuesten Projekt der Kommission wohl nicht gekommen: Diese hat sich entschlossen, ein Bischofswort zu den aktuellen wirtschaftlichen und sozialen Problemen in Deutschland zu erstellen. Das Plazet der Deutschen Bischofskonferenz hat Bischof Homeyer, selbst wenn bei manchem Mitbruder die eine oder andere Frage in bezug auf das Unternehmen durchaus fortbesteht.

Zwei Ziele leiten den Bischof von Hildesheim: Zum einen sieht er die westlichen Länder, gerade auch die Bundesrepublik Deutschland, gegenwärtig in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht auf eine gefährliche Krise zusteuern. In dieser Situation richteten sich, so Bischof Homeyer, auch manche Erwartungen an die Kirchen. Diesen Erwartungen möchte er gerecht werden. Und dies soll seiner Vorstellung nach dadurch geschehen, daß Kirche „Dialogräume" anbietet, in denen sich die am Dialogprozeß beteiligten Gruppen um Verständigung bemühen. Der kirchliche Beitrag zu dieser Auseinandersetzung soll eine doppelte Perspektive aufweisen: in der Perspektive des *Ganzen* und der *Bedürftigen bzw. Benachteiligten*.

Soweit zum inhaltlichen Ziel. Daneben zeigt sich Bischof Homeyer entschlossen, dieses Bischofswort auf eine Art und Weise zu erstellen, die in Deutschland bisher noch nicht angewandt wurde, dafür aber von den US-amerikanischen Bischöfen mit ihren Hirtenbriefen zu Frieden (1983) und Wirtschaft (1986) mit einigem Erfolg, wenn auch nicht ohne Bedenken amtstheologischer Art derer, die sich um die unverwechselbare Verantwortung und Zuständigkeit der Bischöfe als obersten Lehrern der Kirche besorgt zeigten. In einem mehrstufigen Verfahren wurden in den USA Entwürfe zum eigentlichen Hirtenbrief zur Diskussion gestellt und so die kirchliche wie außerkirchliche Öffentlichkeit an der Erstellung dieser Äußerung der Bischöfe beteiligt.

In dem von Bischof Homeyer initiierten Prozeß haben unterdessen die *ersten Konsultationsschritte* stattgefunden: In den Räumen des Katholischen Büros trafen die Mitglieder der Kommission VI zunächst mit Vertretern der im Bundestag vertretenen Parteien zusammen – ausgenommen die PDS –, dann mit Gewerkschaften, Arbeitgebern und sozialen Organisationen. Schließlich kam man Ende Oktober in der Akademie „Die Wolfsburg" in Mülheim (Ruhr) mit rund 160 Vertretern katholischer Verbände, diözesaner Organisationen und Experten der Katholischen Soziallehre zusammen.

Grundlage dieser Gespräche war ein erstes Thesenpapier. Es handelt sich dabei um ein in seinen sachlichen Vorschlägen wenig kohärentes, sich bei grundsätzlichen ethischen Fragestellungen nicht aufhaltendes Papier, das sich mit acht Themenfeldern befaßt: *Arbeit und Arbeitslosigkeit*, *Wirtschafts-* und *Sozialpolitik*, *Ökologie*, *Weltwirtschaft*, *Armut* in der Wohlfahrtsgesellschaft, *Ehe und Familie* sowie *Bildung und Ausbildung*. Einige der Vorschläge deuten an, daß Bischof Homeyer auch nicht davor zurückschreckt, Thesen ernsthaft zu diskutieren, die in wirtschaftsliberalen Kreisen erfahrungsgemäß auf Ablehnung stoßen. Was davon dann letztendlich übrigbleiben wird, ist eine ganz andere Frage. Wie überhaupt man aus dem bisher vorliegenden Thesenpapier keine allzu weitreichenden Schlüsse in bezug auf das ganze Vorhaben wird ziehen können.

Der genaue weitere Ablauf ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht bis ins Letzte absehbar. Das gesamte Projekt hat ohnehin bereits eine Geschichte hinter sich: Zunächst hatte das Bischofswort bereits im kommenden Frühjahr fertiggestellt sein sollen – es wurde jedoch schnell deutlich, daß dies von der Sache her nicht zu leisten, aber auch wegen des „Superwahljahrs" 1994 eher ungünstig wäre. Die Bischöfe gingen auf ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung noch davon aus, daß sie auf ihrer Frühjahrsversammlung einen ersten Entwurf behandeln werden. Ein Jahr später, also im Frühjahr 1995 könnte dann nach einer weiteren Etappe des Konsultationsprozesses die Endfassung verabschiedet werden. Ob es tatsächlich bei diesem Zeitplan bleiben wird und ob – wie verschiedentlich vorgeschlagen – sich auch die Evangelische Kirche noch an diesem Prozeß auf irgendeine Weise beteiligt, ist jedoch noch nicht absehbar.

Auf zweierlei wird es im weiteren Prozeß jedenfalls entscheidend ankommen: Ob man erstens eine im Rahmen dieses Konsultationsprozesses operationalisierbare und von der Sache her überzeugende, auf ein Kernproblem hin zentrierte Fragestellung findet. Denn – und das wurde gerade in Mülheim deutlich – eine Ausweitung der Fragestellung ins Hundertste und Tausendste würde letztlich das gesamte Unternehmen überfordern und zum Scheitern bringen. Als Kernthema bietet sich in dem Zusammenhang die Frage an, was es sozial und volkswirtschaftlich bedeutet, wenn sich auf absehbare Zeit Arbeitslosigkeit nicht als ein *vorübergehendes*, sondern als ein sich *dauerhaft verfestigendes* Phänomen darstellen sollte, das Ziel der „Vollbeschäftigung" also im Grunde kein realistisches Ziel von Arbeitsmarktpolitik mehr sein kann.

Zum anderen wird viel davon abhängen, ob es den an der Erarbeitung des Bischofswortes Beteiligten gelingt, eine Äußerung zustande zu bringen, die es einerseits vermeidet, sich zwischen den

bekannten Flügeln in Politik, Wirtschaft, Kirche zu zerreiben, andererseits aber auch konkret genug wird, um nicht nur Allgemeinplätze zum Ausdruck zu bringen, denen die meisten zustimmen werden, die aber gerade deswegen auch wenig bewegen werden. Davon, ob dies gelingt, dürfte auch wesentlich die Frage abhängen, inwieweit die Kirche überhaupt noch in der Lage ist, sich mit einer für sie eigenständigen Rolle in den öffentlichen Diskurs über Fragen des Gemeinwohls einzuschalten. *nt*

Gereift?

Der Papst äußerte sich in einem Interview zu seiner und zur Rolle Osteuropas

Was bisher Johannes Paul II. Journalisten ins Mikrophon oder in den Notizblock diktierte, ergab sich im wesentlichen bei den Kontakten, die er mit Medienvertretern auf seinen zahlreichen Flugreisen hatte. Hier gab er sich immer wieder recht leutselig und nahm die Gesprächspartner schon mit seiner Vielsprachigkeit für sich ein. Ansonsten wurden Interview-Wünsche unzähliger Journalisten im Vatikan abschlägig beschieden. Von diesem Prinzip wich der Papst nun jedoch ab. Dem italienischen Europaabgeordneten und Mitarbeiter der italienischen Tageszeitung „La Stampa", *Jan Gawronski*, gewährte er das, was sich viele vor diesem gewünscht hätten (neben La Stampa veröffentlichten mehrere europäischen Zeitungen den Text; die deutsche Übersetzung erschien in: Die Woche, 4.11.93).

Nicht als ob in diesem Interview nun Seiten am Papst deutlich würden, von denen man bisher nichts gewußt hätte und die man nicht auch bereits aus seinen zahllosen Reden und Lehrschreiben herauslesen konnte. Dennoch ist die Diktion eines Interviews eben doch in vielem unmittelbarer und insofern auch noch einmal anders, als man es aus Papstansprachen, Enzykliken und Mittwochspredigten kennt.

Nachrichtlich verbreitet wurden aus diesem Interview in vielen Zeitungen die trotz „Centesimus annus" auf viele überraschend wirkenden vergleichsweise nachsichtigen bis positiven Äußerungen über den Kommunismus. Johannes Paul II. zögert nicht, den „Erfolg" des Kommunismus in seiner Eigenschaft „als Reaktion auf einen bestimmten, ungezügelten, wilden Kapitalismus" zu sehen. Mit Leo XIII. spricht auch dieser Papst durchaus von „Samenkörnern der Wahrheit" in sozialistischen Programmen. Unter den „guten Dingen ..., die der Kommunismus erreichte" versteht er die Bemühungen zur Überwindung der Arbeitslosigkeit, die „Anteilnahme am Schicksal der Armen".

Kommunismus und Kapitalismus, hierin den bekämpften Kommunisten zum Verwechseln ähnlich, gehören beim Papst in ihrer ethischen Bewertung aufs engste zusammen. Trotz aller Differenzierungsversuche zwischen unterschiedlichen Entwicklungsstufen bzw. „Mißbräuchen" des Kapitalismus, die gerade auch in diesem Interview nicht fehlen – der allgemeine Eindruck kommt doch dem einer Äquidistanz des Papstes gegenüber Kapitalismus wie Kommunismus recht nahe. Die Formulierung „Ich fürchte, die Idee eines dritten Weges ist auch nur eine Utopie" zeigt im Grunde, wie sehr – auch wenn er diese Vorstellung zurücknimmt bzw. relativiert – der Papst an sie glaubte und eigentlich bis heute glauben möchte. Dafür spricht auch, daß die Bejahung eines sozialpolitisch geläuterten Kapitalismus im Sinne einer sozialen Marktwirtschaft auch in diesem Interview wiederum sehr zurückhaltend ausfällt.

Ansonsten gibt sich der Papst in dem Interview vor allem ausgesprochen verwurzelt im osteuropäischen bzw. polnischen Kontext. Mehr noch: Er sieht Osteuropa – und darin schließt er sich selbst mit ein – in einer geradezu missionarischen Aufgabe gegenüber dem Westen: Gefragt, wer denn in der gegenwärtigen Umbruchsituation zwischen Ost und West mehr gewinne, der ehemals kommunistische Osten oder der entwickelte Westen, antwortet Johannes Paul II.: „Wir müssen darüber nachdenken, wer von beiden mehr zu verlieren hat: Ich möchte ohne Zögern behaupten, daß Osteuropa mehr verlieren könnte, weil Osteuropa durch all seine Erfahrungen, die ein totalitäres System ihm auferlegt hatte, gereift ist ..." Und weiter: „Im Osten wurde eine andere Dimension des menschlichen Geistes bewahrt."

Von diesem, aus seiner Sicht, Vorzug der Menschen in Osteuropa zieht Johannes Paul II. gar eine direkte Verbindung zur Tatsache, daß vor nunmehr 15 Jahren ein polnischer Bischof zum Papst gewählt wurde und fügt hinzu: „Wenn ein Mann in einem programmatisch atheistischen System lebt, erkennt er klarer, was Religion ist. Er erlangt ein Bewußtsein von etwas, dessen sich die Menschen im Westen nicht immer bewußt sind: daß Gott die Quelle der menschlichen Würde ist ... Ein Mensch im Osten wußte das, und die Gefangenen in den Gulags wußten das, Solschenizyn wußte das. Im Westen sehen das die Menschen nicht so deutlich."

Der Papst skizziert in dem Zeitungsinterview das Szenario einer grundlegenden „Konfrontation" zweier Welten, die sich gegenüberstehen: eines „ultraliberalen, konsumorientierten Systems ..., dem alle Werte fehlen", im Westen und eines durch die Verfolgung geläuterten und gereiften Osteuropa, als dessen Sprecher er sich sieht. Wenn die Lage in seinem eigenen Heimatland unübersichtlicher ist, als vor dem Hintergrund der genannten Mission Osteuropas ihm sinnvoll erscheint, ordnet er dies einer traditionellen Untugend der Polen zu: einem „übersteigerten Individualismus, der zur Zerstückelung und Aufteilung der sozio-politischen Szene führt". Rechtsstaats- und Demokratieprinzip, die Sicherung der individuellen Freiheitsrechte bleiben als werthaltige Grundlagen westlicher Gesellschaftsauffassungen ebenso unerwähnt wie als Zielpunkte der Entwicklung in den ehemals kommunistischen Ländern Osteuropas.

Die Überzeichnung der Rolle Osteuropas im Sinne einer missionarischen Son-

derrolle ebenso wie die Unterschätzung der Werthaltigkeit westlichen Denkens beim Papst lesen sich in diesem Interview wie zwei Seiten einer Medaille, bei der es eigentlich weniger darum geht, positiv die Grundlagen moderner freiheitlicher Gesellschaften zu bestimmen, als darum, dem Evangelium seinen Charakter als „Zeichen des Widerspruchs" zu sichern. So verständlich dieses Postulat ist, es läßt sich unter freiheitlichen Bedingungen weniger eindeutig einlösen als in Unterdrükkungssituationen. Mit diesem Sachverhalt hat der gegenwärtige Papst seit seinem Amtsantritt beträchtliche Schwierigkeiten. *nt*

Sensibilisieren

Arbeitshilfe der Bischofskonferenz zum Stellenwert von Kunst und Kultur in der theologischen Ausbildung

Das Thema, dessen sich die jüngst von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte Arbeitshilfe „Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung" angenommen hat, ist problematisch in doppelter Hinsicht: Zunächst beinhaltet es die – pauschal gesprochen – weiterhin auffällige Beziehungslosigkeit zwischen vielen Repräsentanten von Theologie und Kirche auf der einen, und Kultur und Kunst, besonders der Gegenwartskunst auf der anderen Seite.
Dieses grundsätzliche Problem hat aber auch noch einen zweiten, sehr konkreten Aspekt. Und bei diesem besteht erst recht unmittelbarer Handlungsbedarf. Meldungen über Kirchendiebstähle, denen durch völlig unzureichende Sicherung bedeutender und einmaliger Kunstgegenstände quasi Vorschub geleistet wurde – wobei die Fahndung durch fehlende Inventarisierung überdies enorm erschwert wird –, oder die Klagen staatlicher wie kirchlicher Denkmalschützer über unsachgemäße Renovierungen, durch die Kulturgut unwiederbringlich verlorengeht, zeigen die Richtung an. „Böser" Wille kann hier keinesfalls unterstellt werden. Ursache dürfte in den meisten Fällen vielmehr sein, daß bei den Verantwortlichen vor Ort das Verständnis fehlt für die beherbergten und anvertrauten Kunstschätze, deren Einmaligkeit und historische Bedeutung.

Die Kirche ist für ihren Auftrag zur Bewahrung von Kunstschätzen und Kulturgütern – eine Aufgabe, die sie im Gegensatz zur erst relativ jungen staatlichen Denkmalpflege traditionell wahrnimmt – darauf angewiesen, daß sich ihre ganze „Basis" dieses Anliegen zu eigen macht. Denn ohnehin geschieht die Pflege kirchlicher Kulturgüter und Denkmäler immer schon in einem besonders sensiblen Spannungsfeld, kommt dem zu bewahrenden Erbe doch nie nur eine kulturell-ästhetische, sondern immer auch eine kultische Funktion innerhalb lebendiger Glaubensüberlieferung zu.

Die Notwendigkeit, Kleriker und Theologen an Kunst und Kultur heranzuführen und sie zum Dialog mit Künstlern zu ermutigen und zu befähigen, ist schon vielfach angemahnt worden. So hat die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums gefordert (SC 129), angehende Priester sollten sich während ihrer philosophischen und theologischen Studien auch mit der Geschichte und Entwicklung der sakralen Kunst beschäftigen. Auch die 1985 neubearbeitete „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis" verlangt, den „Alumnen" während des Studiums Einführungen in die sakrale und profane Kunst und Musik zu bieten. Eine Überlegung, die auch von der 1988 neubearbeiteten deutschen „Rahmenordnung für die Priesterbildung" aufgegriffen wurde.
Ein Rundbrief der Päpstlichen Kommission für die Erhaltung des künstlerischen und geschichtlichen Erbes der Kirche im Oktober 1992 – er war der eigentlichen Anlaß zu der von der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegten Arbeitshilfe – beklagt, daß in den letzten Jahren in vielen Fällen die Vorbereitung des Klerus auf den Dialog mit den Künstlern einerseits und die Aufgabe der Erhaltung und Bewahrung der kirchlichen Kunstschätze andererseits ziemlich mangelhaft gewesen sei, beziehungsweise ganz gefehlt habe. Die Verantwortlichen in den Gemeinden müßten dringend die Kompetenz zur Einschätzung der Werte erwerben, mit denen sie täglich umgehen.
Auch die Bestandsaufnahme der Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz fällt negativ aus. Die Forderung, Theologen zu kompetenten Gesprächspartnern in Sachen Kunst zu machen, werde weder in Deutschland noch in anderen Ländern eingelöst. Der Überblick über das Studienangebot der Theologischen Fakultäten zeige, daß die einschlägigen Fachgebiete – wenn überhaupt – nur als zusätzliche Lehrveranstaltungen neben dem theologischen Fächerkanon angeboten würden.

Diese Defizite anzusprechen ist heikel. Die Studienpläne für angehende Priester, Pastoralreferenten und Religionslehrer sind ohnehin eher überlastet. Eine immer schwieriger werdende, zu immer forcierterem „Nachgehen" genötigte Pastoral und ein immer begründungslastigerer Religionsunterricht verlangen mittlerweile einiges an pädagogischer, psychologischer, human- und sozialwissenschaftlicher Zusatzqualifikation. Auch noch zu Spezialisten im Archiv- und Bibliothekswesen, zu Experten in Architekturgeschichte, sakraler Musik und bildenden Künsten quer durch die Epochen ausgebildet zu werden – dagegen würden sich künftige Theologen mit einigem Recht wehren. Dies wird aber vernünftigerweise auch niemand von ihnen verlangen; weder das römische Papier noch die Arbeitshilfe tun es. Vielmehr geht es darum, durch die Vermittlung von Grundwissen die Sensibilität zu fördern für den Wert der den künftigen „Hauptamtlichen" anvertrauten Kunstschätze und Kulturgüter.

Grundsätzlicher gewendet aber gilt es, den von Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" beklagten Bruch zwischen Evangelium und Kultur (Nr. 20) und damit auch zwischen Kirche und Kunst zu überwinden, angesichts dessen schon die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatika-

nums zu einer neuen Verhältnisbestimmung und einem neuen Dialog zwischen Kirche und Gegenwartskultur aufgefordert hatte (Nr. 53–62). Die Aus- und Fortbildung der Theologen muß der neuen – mühsam genug errungenen – Wertschätzung von Kunst und Kultur durch die Kirche Rechnung tragen: der Wertschätzung als freiem und autonomem Dialogpartner, dem man – wie Johannes Paul II. bei seiner ersten Deutschlandreise betonte – besonders verbunden ist im gemeinsamen Bemühen „um das Bild, die Wahrheit und die Wirklichkeit" des Menschen. Theologie und Kirche müßten damit anerkennen, daß sie gerade auf die Gegenwartskunst als „Erkenntnisquelle und Korrektiv" angewiesen sind, wie der Liturgiker *Albert Gerhards* in seiner allgemeinen Einführung zur Arbeitshilfe schreibt. *fo*

Symptomatisch

Der Streit um die Gestaltung der Berliner Neuen Wache

Daß am *Volkstrauertag* in Deutschland „das Volk" trauert, wird niemand ernsthaft behaupten wollen. Bei den Gedenkveranstaltungen, die an diesem im Regelfall eher trüben Novembersonntag an Gefallenendenkmalen oder auf Friedhöfen stattfinden, bleiben die Offiziellen meist unter sich, verstärkt vielleicht von Gesangverein oder Musikkapelle. Für die meisten Menschen geht dieser nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland eingeführte Trauertag mehr oder weniger unter in der Reihe von „ernsten" Tagen, die die Wochen zwischen Allerheiligen/Allerseelen und dem „Ewigkeitssonntag" bzw. Christkönigsfest prägen. Daß im übrigen während dieser Wochen die Weihnachtsmärkte in den Kaufhäusern oft schon geöffnet sind, kann nur zur Verstärkung der ohnehin gemischten Gefühle in der Zeit um Buß- und Bettag beitragen.

In diesem Jahr erhielt der Volkstrauertag einen besonderen Akzent. Die zentrale Kundgebung fand nicht wie sonst im Bonner Bundestag, sondern im Plenarsaal des Berliner Reichstags statt. Gleichzeitig wurde am 14. November die von *Schinkel* erbaute Neue Wache Unter den Linden als Zentrale Gedenkstätte der Bundesrepublik Deutschland eingeweiht. Die Gestaltung dieser Gedenkstätte war im Vorfeld Gegenstand einer *heftigen öffentlichen Diskussion*; kritische Fragen richteten sich sowohl an die Aufstellung einer vergrößerten Kopie einer Kleinskulptur von *Käthe Kollwitz* „Mutter mit totem Sohn" wie an den lapidaren Text „Den Opfern von Krieg und Gewaltherrschaft" zu Füßen dieser Pietà. Während der Einweihung wurde vor dem Gebäude mit Buhrufen und Pfiffen demonstriert.

Das Schicksal der Neuen Wache ist symptomatisch für die deutsche Geschichte der letzten zweihundert Jahre wie für die heutigen Schwierigkeiten und Verlegenheiten, mit dieser Geschichte umzugehen: Erbaut vom preußischen Architekten Schinkel, dessen Bauten die Berliner Mitte prägten bzw. noch prägen; nach dem Ersten Weltkrieg zur Gedenkstätte für dessen Tote umgestaltet; von der DDR zu einem Mahnmal für die Opfer des Faschismus gemacht; jetzt Zentrale Gedenkstätte der um die neuen Länder vergrößerten Bundesrepublik. Es gibt in Deutschland kein „Grabmahl des unbekannten Soldaten" wie am Pariser Arc de Triomphe, das den Wechsel der politischen Konstellationen überdauert hätte. Die *Zäsuren* in der neueren deutschen Geschichte waren dafür zu massiv.

Die Folgen dieser Zäsuren lassen sich, das hat die Diskussion um die Zentrale Gedenkstätte gezeigt, nicht gleichsam *mit einem Handstreich* beseitigen. Ob man bei einer längeren Planungs- und Diskussionsphase eine überzeugendere Lösung für die Gestaltung der Zentralen Gedenkstätte gefunden hätte, bleibt fraglich. Sicher ist aber, daß die Bundesrepublik auch weiterhin gut daran tun wird, es bei einem *Mindestmaß an national-patriotischer Symbolik* zu belassen, auch nach dem Umzug der Staatsorgane nach Berlin. Im übrigen wird ja Berlin auch nach allen geplanten Neu- oder Umbauten wohl nie eine Hauptstadt aus einem Guß sein; die Narben der vergangenen Jahrzehnte werden sich vielmehr weiterhin bemerkbar machen.

Wichtig sind vor allem zwei Dinge. Zum einen sollte sich der Umgang der Deutschen mit ihrer Geschichte sich an einem Diktum Hölderlins orientieren: „Unterschiedenes ist gut." Die Zeit nationaler Mythenbildungen und vereinfachter Geschichtsbilder zum Zweck der Sinnstiftung und Identitätsstärkung sollte vorbei sein. Es käme vielmehr darauf an, daß in Deutschland ein ehrliches, um Differenzierung und Unterscheidung bemühtes Verhältnis zur Geschichte die Oberhand behält und sich gegenüber alten und neuen Versuchungen behauptet. *Brigitte Seebacher-Brandt* hat es in einer Rede zum diesjährigen Volkstrauertag so formuliert: „Wenn irgend dem Gedenken an das, was war, ein Verbot innewohnt, dann dieses: die Opfer zu benutzen für welche Zwecke auch immer, ehrenhafte und nicht so ehrenhafte" (FAZ, 15.11.93).

Zum zweiten bleibt festzuhalten: Der größte Dienst, den die Deutschen heute und in Zukunft angesichts ihrer Geschichte sich und ihren Nachbarn leisten können, besteht in der bewußten *Bejahung und Verteidigung des demokratischen Rechtsstaats* auch in wirtschaftlich und gesellschaftlich schwierigen Zeiten. Daß Freiheit nicht selbstverständlich ist und wie schwer es ist, sie institutionell und bewußtseinsmäßig mit allen ihren Chancen wie Risiken zu verankern, zeigt sich derzeit in den mittel- und osteuropäischen Reformländern. Die Bundesrepublik sollte sich auf diesem Hintergrund vier Jahre nach der Öffnung der Mauer ihrer Verantwortung neu bewußt werden. Gedenken ist wichtig, und der Streit um die rechte Art dieses Gedenkens vermutlich unvermeidlich; das entschlossene Anpacken der gegenwärtigen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen ist aber allemal wichtiger. *ru*

Protestanten: Was halten sie von der Kirche?

Zum dritten Mal ließ die EKD eine Repräsentativumfrage unter evangelischen Kirchenmitgliedern durchführen. Eine erste Auswertung der neuen Untersuchung zeigt: Die Mehrheit der deutschen Protestanten möchte den Kontakt zu Kirche und christlicher Tradition nicht abbrechen, nimmt aber am kirchlichen Leben nur sporadisch teil.

Kaum hatten sich die deutschen Bischöfe bei ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung mit den Ergebnissen der von ihnen in Auftrag gegebenen Allensbach-Untersuchung über Entwicklung und Motive der Kirchenaustritte befaßt (vgl. HK, November 1993, 550 ff.), folgte auf evangelischer Seite eine Veröffentlichung mit teilweise vergleichbarer Thematik. Die Studien- und Planungsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland legte Ende Oktober eine erste Auswertung und Kommentierung der jüngsten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft vor. Es handelt sich dabei schon um die dritte Umfrage dieses Typs: Sie wurde 1992 durchgeführt, zwanzig Jahre nach der ersten und zehn Jahre nach der zweiten Mitgliedschaftsumfrage der EKD.

Diese dritte Umfrage steht in *Kontinuität zu den beiden Vorgängeruntersuchungen.* Es wurde weitgehend der gleiche (in einzelnen Punkten fortgeschriebene) Fragebogen verwandt, so daß Vergleiche zwischen den Befunden von 1972, 1982 und 1992 möglich sind. Gleichzeitig betrat man mit der jetzigen Untersuchung aber auch *Neuland:* Die bisherigen Umfragen bezogen sich auf die „alte" Bundesrepublik; jetzt wurden repräsentativ 1585 Protestanten in den alten und 370 in den neuen Bundesländern befragt. Parallel zur Befragung evangelischer Kirchenmitglieder wurde in West- und Ostdeutschland eine repräsentative Umfrage bei *Konfessionslosen* durchgeführt. Schließlich ergänzte man diesmal die Repräsentativbefragung durch vierunddreißig themenorientierte *Erzählinterviews* mit Kirchenmitgliedern, die von sich selbst sagen, sie hätten mit der Kirche wenig bis gar nichts zu tun.

Mitgliedschaft wird zunehmend familiär begründet

Schon im Vergleich zwischen den Umfragen von 1972 und 1982 ergab sich ein beträchtliches Maß an Stabilität in der Art und Weise, in der die (west)deutschen evangelischen Kirchenmitglieder ihr Verhältnis zur Kirche bestimmen und in den Erwartungen, die sie an ihre Kirche richten. Auch zwischen 1982 und 1992 haben sich hier keine spektakulären Verschiebungen vollzogen. So stuften sich bei der jüngsten Umfrage zehn Prozent der Befragten als mit der Kirche „sehr verbunden" ein (1982 waren es 14 Prozent), 29 Prozent als „ziemlich verbunden" (1982 waren es 22 und 1972 25 Prozent), 35 Prozent als „etwas verbunden" (1982: 32 Prozent), 18 Prozent als „kaum verbunden" (1982 waren es 22 Prozent) und 8 Prozent (1982 waren es 10 Prozent) als „überhaupt nicht verbunden".

Daß für sie ein *Kirchenaustritt* nicht in Frage komme, gaben 1982 60 Prozent und zehn Jahre später 57 Prozent der Befragten zu Protokoll. Für die Aussage: „Ich habe schon öfter daran gedacht, aus der Kirche auszutreten – ich bin mir aber noch nicht ganz sicher" entschieden sich 1982 wie 1992 jeweils elf Prozent. Daß sie zum Kirchenaustritt fast schon entschlossen seien, gaben 1982 sechs und bei der neuen Umfrage fünf Prozent an. Von fünf auf ein Prozent ging der Anteil der Befragten zurück, die der Aussage „Ich werde ganz bestimmt so bald wie möglich austreten" zustimmten.

Die Mehrheit der evangelischen Kirchenmitglieder hat, so die Auswertung der Umfrage von 1992, kein „prägnantes" Kirchenverhältnis, „das sich positiv oder in negativer Abgrenzung an der kirchlicherseits definierten Erwartungen und Normen orientiert". Dieser Befund ist alles andere als neu. Allerdings stellt die Auswertung der jüngsten Umfrage fest, daß „jene Gruppe, die sich in dem schwer definierbaren Beziehungsfeld aus Nähe und Distanz bewegt, im Verlauf der letzten zehn Jahre noch einmal angewachsen ist". Als Beleg dafür wird z. B. auf eine leicht gestiegene *Taufbereitschaft* verwiesen: Während 1982 88 Prozent der westdeutschen evangelischen Kirchenmitglieder die Bereitschaft bekundeten, ihr Kind taufen zu lassen, waren es 1992 fünf Prozentpunkte mehr. Bei der Frage, was unbedingt zum Evangelisch-Sein gehöre, fand die Aussage „Daß man getauft ist" 1982 bei 85 und 1992 bei 91 Prozent der Befragten Zustimmungen; eine leichte Steigerung (von 80 auf 84 Prozent war auch bei der Ausage „Daß man konfirmiert ist" zu verzeichnen).

Sowohl die Mitgliedschaft in der Kirche als auch die Bedeutung der Kasualien werde zunehmend *familiär-biographisch* begründet: „Eine Mehrheit wünscht Taufe und Konfirmation, Trauung und Beerdigung, will den Ritus und das Fest zur Verarbeitung lebenszyklischer Erfahrungen, zur Strukturierung der Individualbiographie." Bei der Frage nach der Bedeutung der Taufe stieg die Zustimmung zur Aussage, diese sei vor allem eine Familienfeier, von 40 (1982) auf 62 Prozent (1992). Der Aussage, daß ein Kind getauft wird, um ihm für die Zukunft nichts zu verbauen, stimmten vor zehn Jahren 31 und jetzt 50 Prozent der Befragten zu. Im Blick auf die Konfirmation ergibt sich ein ähnliches Bild: Dort

stieg von der zweiten zur dritten Umfrage die Zustimmung zur Aussage, sie sei vor allem eine Familienfeier (von 30 auf 41 Prozent) und eine „gute alte Tradition" (von 32 auf 46 Prozent).

Nur geringe Unterschiede zwischen Ost und West

Beim Vergleich der Umfrageergebnisse für die evangelischen Kirchenmitglieder aus den alten und den neuen Bundesländern zeigt sich, daß die Übereinstimmungen insgesamt wesentlich größer sind als die Unterschiede. So ist festzustellen: „Die Rangfolge der Merkmale, die für das Evangelisch-Sein kennzeichnend sind, entspricht im Osten weitgehend derjenigen im Westen." Etwas höher als im Westen liegt im Osten der Prozentsatz der Mitglieder, die sich ihrer Kirche sehr oder ziemlich verbunden fühlen (Ost 46 und West 39 Prozent). Bei den Meinungen zum Kirchenaustritt sind die Unterschiede zwischen west- und ostdeutschen Protestanten minimal; das gilt auch für die Selbsteinschätzung beim Gottesdienstbesuch und bei der Beteiligung am kirchlichen Leben: 72 Prozent der Mitglieder in den alten und 68 Prozent in den neuen Bundesländern geben an, sich am kirchlichen Leben überhaupt nicht zu beteiligen.

Dennoch lassen sich die evangelischen Kirchenmitglieder in Ost und West nicht ganz über einen Leisten schlagen. Die Auswertung der Mitgliedschaftsumfrage von 1992 zeigt, daß sich jedenfalls das Profil der *jüngeren Kirchenmitglieder* in den alten und neuen Ländern unterscheidet: „Für die Kirchenmitgliedschaft der 18–29jährigen in den neuen Ländern haben sowohl die individuelle religiöse Erfahrung als auch die Möglichkeit von Partizipation und Gemeinschaft eine größere Bedeutung als für die 18–29jährigen in den alten Ländern." Für die befragten jüngeren Kirchenmitglieder im Osten sind etwa Bibellektüre, Gottesdienstbesuch, gesellschaftspolitisches Engagement der Kirche und Mitarbeit in der Kirchengemeinde wichtiger als für ihre westdeutschen Altersgenossen. Die Auswertung spricht insgesamt von einem disparaten Bild der Kirchenmitgliedschaft in Ostdeutschland: Die volkskirchlich geprägten Verhaltensmuster und die Tendenz zu einem sich vor allem bei den Jüngeren zeigenden Wandel in Einstellung und religiöser Praxis ließen sich nicht fugenlos zusammenbringen.

Nicht überraschend ist, was die Umfrage bei den *Konfessionslosen* in Ost und West zutage fördert. Hier wirken sich die unterschiedlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte aus: „Im Westen steht man dem christlichen Glauben näher, auch wenn man der Institution den Rücken gekehrt hat; ‚Christsein' als Hintergrund ist doch noch eher normal. Im Osten hingegen weiß man nicht nur mit dem christlichen Glauben, sondern mit Religion überhaupt wenig anzufangen." Während sich westdeutsche Konfessionslose von der Kirche als Institution deutlich abgrenzen, herrscht bei Konfessionslosen in der früheren DDR – offenbar aufgrund der größeren Distanz – ein etwas freundlicheres Bild von der Kirche vor.

Insgesamt vermutet die Auswertung der neuen, gesamtdeutschen Mitgliedschaftsumfrage der EKD, die Einstellungen der evangelischen Kirchenmitglieder in Ost und West würden sich allmählich annähern. Durch die Taufe der Kinder werde die Kirchenzugehörigkeit in Ost und West auf einem hohen Niveau fortgeführt. Die Untersuchung belege, „daß traditionelle Verhaltensmuster nicht ‚out' sind". Es könne jedoch nicht eindeutig gesagt werden, „inwieweit die Kirchenmitglieder damit kirchlich-christliche Inhalte verbinden". Die Mehrheit der evangelischen Kirchenmitglieder in Deutschland, so läßt sich auch das Ergebnis der neuen Untersuchung zusammenfassen, möchte den Kontakt zu Kirche und christlicher Tradition nicht abbrechen und kann diesem Kontakt für ihr Leben durchaus manches abgewinnen, ist aber nicht dazu bereit, ihn über bestimmte Haftpunkte (Taufe, Konfirmation, Gottesdienstbesuch zu besonderen Anlässen) hinaus zu intensivieren.

Die vollständige Auswertung der Ergebnisse der Mitgliedschaftsumfrage von 1992 soll im Winter 1994/95 veröffentlicht werden. In der jetzt vorgestellten Kurzfassung fehlt weitgehend die Differenzierung der Ergebnisse nach Berufs- und Schichtzugehörigkeit, nach Wohnortgröße und Geschlecht der Befragten. Ein erster Vergleich zwischen den diesbezüglichen Ergebnissen der Umfrage von 1982 und der von 1992 zeigt, daß sich die Unterschiede zwischen Stadt und Land in bezug auf die Kirchlichkeit abgeschwächt haben und daß auch die stärkere Kirchenbindung der Frauen abbröckelt.

Protestantische Orientierung im Pluralismus

Wenige Jahre nach der Veröffentlichung der Ergebnisse der Mitgliedschaftsumfrage von 1982 (vgl. HK, Oktober 1984, 448ff.) befaßte sich die EKD-Synode mit dem Thema „Glauben heute" unter der Leitfrage „Wie wird man Christ – wie bleibt man Christ?" (vgl. HK, Januar 1989, 32ff.). Die vorläufige Auswertung der neuen Mitgliedschaftsumfrage erschien jetzt unmittelbar vor der diesjährigen Tagung der Synode (vgl. ds. Heft, S. 604), bei der es um das Schwerpunktthema „Leben im Angebot. Protestantische Orientierung in der modernen Welt" ging. Dabei empfahl der amerikanische Soziologe *Peter L. Berger* den versammelten Protestanten, sich jenseits von sektenhafter Ablehnung und purer Anpassung mutig auf den modernen gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus einzulassen und sich mit ihm produktiv auseinanderzusetzen: „Der Marktplatz, trotz seiner Unannehmlichkeiten, ist nicht der übelste Ort für eine christliche Existenz."

Die Probleme fangen allerdings genau da erst richtig an, wo das Referat Bergers mit seiner so intelligenten wie lockeren Analyse des gegenwärtigen Pluralismus und seiner Aufforderung zur Auseinandersetzung mit ihm endete. Die evangelische Christenheit müsse

sich darüber verständigen, was sie den Menschen für die Gestaltung des Lebens der Gesellschaft und der einzelnen anzubieten habe, hieß es im Papier des Vorbereitungsausschusses zum Thema „Leben im Angebot". Bei der Hoffnung darauf, daß die Volkskirche in ihrer von der neuen Mitgliedschaftsuntersuchung bestätigten Mischung aus Stabilität und Instabilität gute Überlebenschancen hat, kann man es sicher nicht bewenden lassen. *U. R.*

Militärseelsorge: Die EKD zwischen zwei Modellen

Nicht erst, aber vor allem seit der Wiedervereinigung streitet man in der Evangelischen Kirche in Deutschland über die künftige Gestaltung der Militärseelsorge. Jetzt liegt ein Bericht vor, der dafür zwei Modelle vorschlägt. Die Synode der EKD hat darüber diskutiert. Welches dieser beiden Modelle letztendlich verwirklicht wird, ist derzeit noch offen.

Mit der Grundsatzentscheidung über die künftige Gestaltung der evangelischen Militärseelsorge in der Bundesrepublik ist frühestens im Herbst 1994 zu rechnen, wenn die Synode der EKD – vermutlich in Halle – zu ihrer nächsten Tagung zusammentritt. Die Weichen für diese Entscheidung sind jetzt allerdings gestellt: Bei ihrer diesjährigen Tagung vom 7. bis 12. November in Osnabrück befaßte sich die Synode mit dem Abschlußbericht des Ausschusses zur künftigen Gestaltung der Militärseelsorge, den der Rat der EKD im Februar 1992 eingesetzt hatte. Es liegen zwei Modelle auf dem Tisch, eines, das Veränderungen *im Rahmen des Militärseelsorgevertrages* von 1957 vorsieht, und eines, das eine *Veränderung* dieses Vertrags zwischen der EKD und der Bundesrepublik Deutschland erforderlich machen würde.

Während in praktisch allen anderen wichtigen Bereichen die staatskirchenrechtlichen Regelungen der „alten" Bundesrepublik auch für die neuen Bundesländer gelten bzw. dort durch Staat-Kirche-Vereinbarungen jetzt formell übernommen werden (vgl. HK, Oktober 1993, 493), gehen Ost und West in der evangelischen Militärseelsorge bislang noch unterschiedliche Wege. Die östlichen Gliedkirchen, die seit dem Juni 1991 wieder der EKD angehören (vgl. HK, August 1991, 378 ff.), haben den Militärseelsorgevertrag nicht übernommen. Die evangelische Seelsorge an Soldaten wird bislang in den neuen Bundesländern meist nebenamtlich, teilweise aber auch hauptamtlich durch dazu von den jeweiligen Landeskirchen beauftragte Pfarrer wahrgenommen. Diese Sonderregelung wurde 1991 in einem Brief des Bundesverteidigungsministers als befristete Regelung formell bestätigt.

Strittig ist vor allem der Beamtenstatus

Im Beschluß der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der ehemaligen DDR vom 11./12. Januar 1991 zur Seelsorge an Soldaten wurde als letzter Punkt festgestellt, die Konferenz gehe davon aus, „daß nach Ablauf einer Frist von drei bis vier Jahren anhand der Erfahrungen mit dem Militärseelsorgevertrag und der besonderen Regelungen der Gliedkirchen Ost, die unterschiedlichen Wege überdacht und in Übereinstimmung mit den gemeinsam gewonnenen Einsichten gebracht werden müssen". Allerdings ist die Auseinandersetzung um die Gestaltung der evangelischen Militärseelsorge *nicht einfach ein Ost-West-Problem:* Mehrere Synoden westdeutscher EKD-Gliedkirchen sprachen sich in den letzten Jahren für Veränderungen gegenüber dem geltenden Militärseelsorgevertrag aus, wobei die Evangelische Kirche in Hessen-Nassau mit einem Synodalbeschluß von 1989 den Anfang machte.

Auch in der ausgesprochen unpolemischen, mit großem Ernst geführten Aussprache zum Thema Militärseelsorge bei der Osnabrücker Synodaltagung gab es aus den westdeutschen *und* aus den ostdeutschen Gliedkirchen der EKD jeweils Voten zugunsten des bestehenden Militärseelsorgevertrags wie für eine Neuregelung der evangelischen Seelsorge an Soldaten. Tenor der einen Seite: Der Militärseelsorgevertrag hat sich bisher bewährt und sich vor allem nicht als hinderlich auf den kirchlichen Auftrag der Militärpfarrer ausgewirkt. Außerdem warnten etliche Synodale vor einem möglichen „Dammbruch" in den Staat-Kirche-Beziehungen im Falle von Neuverhandlungen über den Militärseelsorgevertrag. Die andere Seite argumentierte besonders mit Gefahren für die innere Freiheit der Seelsorge an Soldaten, die durch die bisherige Regelung nicht voll gewährleistet sei; so würden etwa Konflikte über den Auftrag der Bundeswehr in der Militärseelsorge nicht thematisiert.

Konkreter Hauptstreitpunkt war und ist der *Status der Militärpfarrer,* die nach dem Militärseelsorgevertrag Bundesbeamte sind. Bei den Vertragsverhandlungen war die Frage der Beamtenstellung der Militärpfarrer seinerzeit strittig; die kirchliche Seite sträubte sich lange gegen eine Verbeamtung der Militärseelsorger, stimmte dieser vom Staat gewünschten Regelung dann aber doch zu. Die vom Ausschuß für die künftige Gestaltung der Militärseelsorge erarbeiteten Modelle A und B unterscheiden sich jetzt vor allem an diesem Punkt: Nach Modell A soll es beim bisherigen Status der Militärpfarrer bleiben, nach Modell B soll „der strittige Bundesbeamtenstatus der Militärpfarrer in den Status von Seelsorgern an

Soldaten im unmittelbaren Dienst der EKD überführt werden".
Veränderungen, wenn auch unterschiedlich weitgehende, sehen beide Modelle für das *Evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr* vor. Nach Modell B soll dieses Kirchenamt in das Kirchenamt der EKD eingegliedert werden, allerdings am Sitz des Verteidigungsministeriums verbleiben. Modell A sieht vor, nur die *theologische Arbeit und Begleitung der Militärseelsorge* in das EKD-Kirchenamt einzugliedern, um sie so zur „organisatorisch unmittelbaren Sache auch der Kirche zu machen". Damit würde das Evangelische Kirchenamt für die Bundeswehr in zwei Dienststellen aufgeteilt.

Trotzdem ein weitreichender Konsens

Der Beschreibung der beiden Strukturmodelle stellt der Bericht des Ausschusses „Gemeinsame Grundsätze und Entscheidungen" voran, über die in der Arbeit des Gremiums Konsens erzielt werden konnte. Darin wird u. a. die Militärseelsorge als ein für die Kirche unverzichtbarer Dienst bezeichnet und festgestellt, die in der evangelischen Kirche nebeneinander vertretenen unterschiedlichen bis gegensätzlichen friedensethischen Positionen und Einstellungen zu Waffen, Krieg und Gewalteinsatz entließen die Kirche nicht aus der Verantwortung für die Seelsorge an den Soldaten. Bei der Militärseelsorge handle es sich um einen *kirchlichen Dienst:* „Entscheidender Maßstab für die Ausrichtung und Struktur hat daher die volle inhaltliche Freiheit der Kirche in Verkündigung und Seelsorge zu bleiben."

Die gemeinsamen Grundsätze sprechen sich dafür aus, die Militärseelsorge weiterhin als Gemeinschaftsaufgabe der EKD zu betreiben, sie also nicht in die organisatorische Verantwortung der einzelnen Landeskirchen übergehen zu lassen. Auch eine „Individualisierung der rechtlichen Regelung, die zugeschnitten ist auf den einzelnen in der Militärseelsorge tätigen Mitarbeiter", wird als nicht praktikabel abgelehnt. Als Punkte, die unabhängig von möglichen Veränderungen des Militärseelsorgevertrags geregelt werden sollten, nennt der Ausschußbericht zum einen die Absicherung der Militärseelsorger bei *Bundeswehreinsätzen im Ausland,* zum anderen den *Lebenskundlichen Unterricht:* Dieser bislang nur in einer Dienstvorschrift des Verteidigungsministers geregelte Unterricht, den die Militärpfarrer erteilen, soll demnach zum Gegenstand einer Vereinbarung zwischen Staat und Kirche gemacht werden.

In einem *Votum des Rates der EKD,* das sein Vorsitzender, Landesbischof *Klaus Engelhardt,* in Osnabrück vortrug, machte sich der Rat die „Gemeinsamen Grundsätze und Entscheidungen" des Ausschusses zu eigen. Gleichzeitig empfahl der Rat, sich im anstehenden Beratungsprozeß an der Vorklärung durch den Ausschuß zu orientieren und „auf eine Entscheidung zwischen den beiden alternativen Modellen A und B zuzugehen". Bei der Entscheidung zwischen den beiden Modellen gehe es um eine Frage „besonnener Abwägung und theologischer Verantwortung, nicht jedoch um eine die Gemeinschaft der Kirche trennende Bekenntnisfrage". Spätestens bis zum Sommer 1994 möchte sich der Rat der EKD selber für Modell A oder B entscheiden.
Auch die Synode übernahm in ihrem Beschluß zum Dienst der Kirche unter den Soldaten die „Gemeinsamen Grundsätze und Entscheidungen", ohne die Modelle A und B ausdrücklich zu nennen. Es heißt nur, auf der Grundlage dieses Konsenses müsse nun das Gespräch über die beiden vom Ausschuß vorgeschlagenen Wege in den Gliedkirchen geführt werden, um zu einer gemeinsamen Position in der EKD zu kommen.

Der Ausgang ist offen

Das Wort haben also jetzt zunächst die vierundzwanzig *Gliedkirchen* der EKD mit ihrer bislang sehr unterschiedlichen Beschlußlage in Sachen Militärseelsorge. Schon ob sie sich allesamt für eines der beiden vom Ausschuß und vom Rat vorgeschlagenen Modelle entscheiden, muß sich erst zeigen. Unmittelbar vor der Osnabrücker Tagung der EKD-Synode verlangten die Synoden der Gliedkirchen Thüringen, Kirchenprovinz Sachsen und Mecklenburg eine Seelsorge für Soldaten in ausschließlich kirchlicher Verantwortung. Auch in der Aussprache in Osnabrück forderten etliche Redner, sich bei der Entscheidungsfindung nicht auf die Modelle A und B zu beschränken, sondern das sogenannte „Modell C" mit einzubeziehen: Es sieht eine über Modell B hinausgehende kirchliche An- und Einbindung der Seelsorge an Soldaten vor.
Die Befürworter von Modell A können ins Feld führen, daß diese Lösung unterhalb der Ebene des Militärseelsorgevertrags angesiedelt ist, deshalb mit weniger Komplikationen behaftet und auch schneller zu realisieren wäre. Angesichts der letztlich sachlich nicht sehr großen Unterschiede zwischen A und B könnten pragmatische Überlegungen manchen zur Zustimmung zum Modell A bewegen. Anderseits stellt der Vorschlag B für einige Gegner der Militärseelsorge in der bisherigen Form sowohl in den west- wie in den ostdeutschen Gliedkirchen offenbar die äußerste Form eines Entgegenkommens dar. Ein Nachgeben bei der Frage des Beamtenstatus der Militärpfarrer würde für sie eine Verleugnung ihrer friedensethischen Grundpositionen bedeuten.
Von Rat und Synode bestätigt wurde auch die Forderung des Ausschusses, die Entscheidungen zur künftigen Gestalt der Militärseelsorge dürften aus grundsätzlichen, aber auch aus praktischen Erwägungen nicht ohne Berücksichtigung der Nachbarschaft zur *katholischen Kirche* getroffen werden. Die Befürworter von Modell A verweisen dementsprechend auf den Gleichklang mit der katholischen Seite, der bei ihrer Lösung gewahrt bliebe. Ob sich dieses Argument bei den weiteren Beratungen in den Gliedkirchen und auf EKD-Ebene zugunsten von Modell A auswirkt, bleibt abzuwarten. *U. R.*

Tourismus: Die „Dritte Welt“ als Reiseziel

In den 80er Jahren hat der Tourismus in den Entwicklungsländern erheblich zugenommen. Zugleich sind aber auch die Probleme, die dieser Tourismus für die Reiseländern mit sich bringt, deutlicher geworden. Eine Studie, herausgegeben vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung und in der BMZ-Publikationsreihe „materialien“(Nr. 88) erschienen, untersucht die Ursachen der Fehlentwicklungen und unterbreitet Lösungsansätze.

Anfänglicher Euphorie folgte rasch die tiefe Ernüchterung: Als sich Ende der 60er Jahre der Massentourismus in Ländern der sogenannten Dritten Welt zu etablieren begann, band sich daran – vorrangig durch die „ökonomische Brille“ betrachtet – die Hoffnung, mit der wachsende Zahl von Touristen werde die wirtschaftliche Entwicklung in den Reiseländern einen kräftigen Schub erhalten. Bereits Anfang der 70er Jahre wurde diese euphorische Phase durch eine der Ernüchterung und Kritik abgelöst. Schnell waren die wirtschaftlichen, besonders aber die sozialen und kulturellen Negativfolgen deutlich geworden, die in vielen Fällen den angezielten ökonomischen Nutzen bei weitem zu übertreffen schienen.

Darauf folgte – Mitte der siebziger Jahre – eine dritte, die „Aktionsphase“. In ihr wurden in erster Linie Informations- und Bildungsprogramme entwickelt, um die massiven Defizite bei den Reisehungrigen abzubauen. Denn schlichtes Unwissen und das daraus resultierende Unverständnis für die „Bereisten“ und deren Land waren als eine der zentralen Ursachen für erkennbare Fehlentwicklungen im Dritte-Welt-Tourismus diagnostiziert worden. Zugleich setzte sich die Erkenntnis durch, daß die Frage, ob der Tourismus für die Entwicklung eines Dritte-Welt-Landes Fluch oder Segen bringe, nicht allein unter wirtschaftlichen Aspekten zu entscheiden ist. Den Ausschlag gibt vielmehr das Zusammenwirken einer Vielzahl von sozialen, ökonomischen und kulturellen Faktoren.

Mit dieser Skizze dreier Phasen charakterisieren die Autoren einer vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) jüngst herausgegebenen Studie die Entwicklung in der Diskussion und Kritik des Dritte-Welt-Tourismus bis Anfang der 80er Jahre. Zu diesem Zeitpunkt war bereits eine erste vom BMZ herausgegebene Studie zu dem brisanten, wenn auch in der Öffentlichkeit viel zu wenig diskutierten Thema erschienen (vgl. HK, Juni 1981, 278).

Strukturveränderungen im Dritte-Welt-Tourismus

Indessen hat das letzte Jahrzehnt die in der BMZ-Studie von 1981 erwarteten oder auch befürchteten weiteren Entwicklungen in hohem Maße bestätigt: Der Tourismus in Ländern der Dritten Welt hat einerseits erheblich zugenommen. Zum anderen sind die *Probleme*, die dieser mit sich bringt zum Teil gravierender, in jedem Fall aber deutlicher geworden.

Schon im Zeitraum von 1970 bis 1978 stieg die Zahl der in den Entwicklungsländern registrierten „Touristenankünfte“ von 16,1 auf 27,3 Millionen. 1990 aber waren es 95,5 Millionen, was einer Versiebenfachung innerhalb von 20 Jahren entspricht. Während noch Anfang der 80er erst ungefähr 0,8 Millionen Westdeutsche – die Bundesrepublik ist eines der größten europäischen Entsendeländer – ihren Haupturlaub in einem Dritte-Welt-Land verbrachten, belief sich deren Zahl 1991 schon auf 2,4 Millionen. Davon besuchten 1,4 Millionen ein „Dritte-Welt-Nahziel“ (Tunesien, Ägypten, Marokko und andere außereuropäische Mittelmeeranrainer); etwa 1 Million reiste in ein Fernziel-Land. Anfang der 90er Jahre verfügten bereits 20,4 Prozent der westdeutschen Bevölkerung über Urlaubserfahrung in Dritte-Welt-Ländern, 1978 waren dies erst 5,8 Prozent.

Dabei verweist die Studie auf eine gleichzeitige Strukturveränderung zwischen 1978 und 1990: Der Anteil der asiatisch/pazifischen Dritte-Welt-Länder an den registrierten Touristenankünften stieg – der wirtschaftlichen Dynamik des südostasiatischen Raumes entsprechend – von 36 auf 43 Prozent. Auch der mittel- und südamerikanische Raum konnte seinen Anteil von 29 auf 34 Prozent vergrößern, nicht zuletzt da neue Tourismusländer wie Cuba, die Dominikanische Republik oder Venezuela hinzukamen. Der Zuwachs in diesen beiden Regionen ging dabei zu Lasten afrikanischer Reiseländer, deren Anteil im gleichen Zeitraum von 24 auf 14 Prozent sank. Dabei müsse aber, so die Autoren, ein touristisches Nord-Süd-Gefälle innerhalb des Kontinentes berücksichtigt werden. Gut 60 Prozent der in Afrika registrierten Touristenankünfte entfalle auf die nordafrikanischen Mittelmeeranrainer, die in den 80er Jahren ebenfalls ihren Anteil steigern konnten.

Mit der stetig wachsenden Bedeutung des Tourismus in den Entwicklungsländern hat sich auch die kritische Auseinandersetzung fortentwickelt. Die in der Thematik Engagierten mühten sich um bessere *Struktur und Koordination*, vor allem mit den von den zahlreichen Fehlentwicklungen Betroffenen in den Reiseländern selbst, die etwa zeitgleich ihren Widerstand zu formieren begannen: gegen die fehlende Vorbereitung und Partizipation weiter Bevölkerungsteile, gegen unzureichende Aufklärung

über Vor- und Nachteile des Tourismus und die Erwartungshaltungen der Touristen, gegen ihre Verdrängung aus angestammten Siedlungsgebieten und die mit dem Tourismus einhergehende Erosion sozialer und kultureller Traditionen, bis hin zu den fatalen Folgen des Sextourismus.

Der Widerstand der Bereisten

In der Studie werden die wichtigsten internationalen, häufig von Kirchen initiierten und getragenen Tagungen und Kongresse dieser „Organisationsphase" vorgestellt, ebenso wie die damals gegründeten internationalen Arbeitsgemeinschaften und Netzwerke: Etwa die als Selbsthilfeaktion der Kirchen 1982 in Port Moresby/Papua Neu-Guinea gegründete „Ecumenical Coalition on Third World Tourism". Ihr Gegenüber in Europa und Nordamerika ist das „Third World Tourism European Ecumenical Net", das ebenfalls 1982 zum erstenmal vor die Öffentlichkeit trat. Dessen Gründung geht unter anderen auf die Initiative des Zentrums für Entwicklungsbezogene Bildung zurück, in dem 1975 der Kirchliche Entwicklungsdienst (KED) der Evangelischen Kirche in Deutschland eine Fachstelle „Ferntourismus" eingerichtet hatte.
Inhaltlich kamen, so die Studie, während dieser „Organisations- und Widerstandsphase" der Kritik am Dritte-Welt-Tourismus vor allem jetzt die massiven *ökologischen Schäden* in den Blick, die bis dato in der Diskussion vernachlässigt worden seien: erhebliche Eingriffe in das Ökosystem natürlicher Küstenlandschaften durch touristische Infrastruktur, meist große Hotelprojekte, Yachthäfen oder Sportanlagen; Probleme der Müllbeseitigung, die in allen größeren Touristenzentren bestünden; und der gewaltige Ressourcenverbrauch – besonders gravierend der von Wasser – durch touristische Infra- und Suprastruktureinrichtungen.

Den gegenwärtigen Diskussionsstand veranschaulichen die Autoren mit Hilfe eines chinesischen Sprichwortes: „Tourismus ist wie Feuer. Man kann seine Suppe damit kochen, man kann aber auch sein Haus damit abbrennen." Das heißt, welche positiven oder negativen Auswirkungen der Tourismus auf die Entwicklung, konkreter noch, beispielsweise auf Devisenausstattung, den Arbeitsmarkt, die Infrastruktur oder die Gesamtwirtschaft hat, kann nicht dogmatisch pauschal, sondern nur im Einzelfall entschieden werden. Ausschlaggebend sind jeweils der konkrete Entwicklungsstand, das Ressourcenpotential, die soziale und kulturelle Prägung, die offizielle Tourismuspolitik und die Form oder Struktur des touristischen Angebotes.

In vielen Fällen jedoch, so die Bestandsaufnahme der Autoren, „dürften die vom Tourismus bisher erhofften oder unterstellten Vorteile einer seriösen gesamtgesellschaftlichen Kosten-Nutzen-Analyse kaum standhalten. Der ökonomische Nutzen ist nicht selten geringer als erwartet. Wenn diejenigen, welche die Hauptnutznießer touristischer Entwicklung sein sollten (die breite Masse der armen Bevölkerung), am wenigsten oder gar nicht am Tourismus partizipieren, ist dieser entwicklungspolitisch kontraproduktiv." (Vgl. ds. Heft, S. 616.)

Wachsende Sensibilität

Neben der Forderung nach der umfassenden Beteiligung der Bevölkerung der bereisten Länder an touristischen Entwicklungen listen die Autoren weitere Anregungen zur Verbesserung des Dritte-Welt-Tourismus auf, darunter: die konsequente Einbindung der touristischen Entwicklung in die übergeordnete staatliche Entwicklungsplanung der Reiseländer, um beispielsweise das Entstehen neuer Abhängigkeiten zu vermeiden; die Verpflichtung der Reiseunternehmen wie der politischen Entscheidungsträger, in den Dritte-Welt-Ländern auf den Schutz der kulturellen und sozialen Identität der Bereisten zu achten; Maßnahmen die das verantwortliche Denken und Handeln der Touristen selbst, auch kritisches Reiseentscheidungsverhalten fördern. Ein eigenes Kapitel der Studie widmet sich der Darstellung und Kritik solcher bisher von Dritte-Welt-Organisationen, dem BMZ, aber auch von einigen Reiseveranstaltern gestalteten Aktionen.
Ob die in der Studie formulierten Anregungen und Empfehlungen zu Verbesserungsmaßnahmen im Dritte-Welt-Tourismus umgesetzt werden können, hängt maßgeblich von den Reiseveranstaltern und deren Angebot, wesentlich aber auch von den Reisenden selbst ab.
Die in der Studie vorgestellten Ergebnisse einer vom BMZ und dem Studienkreis für Entwicklung durchgeführten Befragung bundesdeutscher Reiseveranstalter und ausländischer Tourist Boards der Dritte-Welt-Länder (offizielle Ländervertretungen für touristische Belange) hat bezüglich der weiteren Entwicklung eine Doppelbotschaft: Die Sensibilität für Probleme und negative Auswirkungen vor allem im sozialen und kulturellen Bereich der Zielländer ist erheblich gestiegen. Die meisten der befragten Reiseveranstalter stellten sich selbst den Anspruch, nicht nur auf die bessere Aufklärung und Information der Touristen einzuwirken, sondern auch eine verantwortliche Tourismusentwicklung in den Reiseländern zu unterstützen. Allerdings waren, so das Resümee, umfassende auf Qualifizierung des Dritte-Welt-Tourismus ausgerichtete Unternehmenskonzeptionen noch nicht oder nur in Ansätzen erkennbar.
Große Chancen bezüglich der möglichen Durchsetzung weiterer Verbesserungsmaßnahmen zeigt die Darstellung und Analyse der touristischen Nachfrage nach Dritte-Welt-Reisen in der *Bundesrepublik*. Die westdeutschen Dritte-Welt-Reisenden scheinen hinsichtlich ihrer soziodemographischen Merkmale und ihres Reiseverhaltens gute Voraussetzungen zu bieten; die Autoren der Studie bescheinigen ihnen *hohe Ansprechbarkeit für Probleme*. Für entsprechende Angebote, die diesen Rechnung zu tragen suchen, wiesen die westdeutschen Dritte-Welt-Touristen günstige Merkmale auf: Jüngere (20–29), auslandsreiseerfahrene, formal höher gebildete, gutverdienende und

politisch aktive Personen, die in ihrem Urlaub gut vorinformiert an neuen Eindrücken, Begegnungen mit Einheimischen und Bildungsaspekten ebenso interessiert wie sensibel für Umweltprobleme sind, seien unter ihnen stärker vertreten als etwa unter Europa- oder Inland-Reisenden. Dabei ist jedoch bei den in Dritte-Welt-Nahziele Reisenden diese Charakteristik weniger stark ausgeprägt.

Immerhin sind 38 Prozent der westdeutschen Dritte-Welt-Reisenden (836 000 Personen) und 37 Prozent des „Dritte-Welt-Reise-Potentials" (2,9 Millionen) bereit, sich vor und während der Reise über die Lebensdingungen der Einheimischen und die Entwicklungsprobleme des Reiselandes zu informieren, sich während des Aufenthaltes um eigenständige Erfahrungen und Kontakte zu Einheimischen zu bemühen und auch kleine, landestypische Hotels zu nutzen. Optimistisch aber stimmt vor allem der Trend: Das Ansprechpotential für solche Aspekte des Reiseverhaltens habe sich, so die Studie, unter den westdeutschen Dritte-Welt-Reisenden versechsfacht, im Dritte-Welt-Reise-Potential verdoppelt.

Vor diesem Hintergrund kommen die Autoren zu dem Schluß: Das mit der vorliegenden Studie nachgewiesene Ansprechpotential für Aspekte, die zu Verbesserungen im Dritte-Welt-Tourismus beitragen können, solle sowohl für die Zielländer als auch für die Reiseveranstalter und andere touristische Leistungsträger eine Herausforderung sein, Angebote zu schaffen, die den untersuchten Aspekten entsprechen.

A. F.

Der Wechsel war vorauszusehen

Polen nach den Parlamentswahlen

Bei den polnischen Parlamentswahlen im September wurde die Nachfolgepartei der früheren Kommunisten zur stärksten politischen Kraft. Zusammen mit der ebenfalls dem alten System entstammenden Bauernpartei stellt die „Demokratische Linksallianz" die neue Regierung. Der Wechsel kam angesichts der Härten, die der forcierte Übergang zur Marktwirtschaft für viele Polen mit sich bringt, nicht überraschend. Der bisherige Reformkurs dürfte aber auch unter der neuen Regierung grundsätzlich weitergehen.

Politik in Polen ist immer wieder für vermeintliche Überraschungen gut. Jüngstes Beispiel war der Urnengang am 19. September 1993. Bevor das Wahlergebnis bewertet wird, sei kurz auf innenpolitische Entwicklungen der vergangenen Monate zurückgeblickt, die das Szenario nach den Wahlen verständlicher machen können.

Im Juli 1992 war die Posener Juristin *Hanna Suchocka* von Präsident *Lech Wałęsa* als fünfte Regierungschefin seit dem demokratischen Systemwechsel 1989 mit der Bildung einer Koalitionsregierung betraut worden. Die „große" Koalition mehrerer „Solidarność"-Nachfolgeparteien (von der linken Mitte bis zur gemäßigten Rechten) verfügte von Anfang an über keine parlamentarische Mehrheit.

Im Januar 1993 verabschiedete – unter dem Einfluß der katholischen Kirche und durchgesetzt von dem christlich-nationalen Koalitionspartner – das Parlament ein Abtreibungsgesetz, das die Gesellschaft polarisierte und den Zusammenhalt der Koalition stark strapazierte (vgl. HK, April 1993, 179 ff.). Der Haushalt konnte im Februar 1993 ebenso wie im April das „Allgemeine Privatisierungsprogramm" nur mit Hilfe der oppositionellen postkommunistischen „Demokratischen Linksallianz" (SLD) durch das Parlament (Sejm) gebracht werden. Streikwellen im Schul- und Gesundheitswesen, im Bergbau und in anderen Industriebranchen sowie Protestmaßnahmen der Bauern im Frühjahr 1993 machten auf die sozialen Folgen der makroökonomisch erfolgreichen Wirtschafts- und Finanzpolitik (Arbeitslosenquote: 15,7 Prozent), auf die Verunsicherung großer Berufsgruppen sowie auf das nachlassende Vertrauen in die Regierung (und in die demokratischen Institutionen schlechthin) aufmerksam.

Schließlich scheiterte Suchocka, wie ihre Vorgänger, an dem parteipolitisch fragmentierten Sejm und an der Heterogenität der Koalition. Mit einer Stimme Mehrheit wurde Ende Mai 1993 der Mißtrauensantrag der nicht an der Regierung beteiligten „Solidarność"-Gewerkschaftsfraktion angenommen. Präsident Wałęsa löste daraufhin das Parlament auf und schrieb Neuwahlen für Sejm und Senat am 19. September 1993 aus.

Er machte – die Parteiverdrossenheit der Bürger im Auge – einen taktischen Winkelzug, indem er einen „Parteilosen Block zur Unterstützung der Reformen" (BBWR) ins Leben rief. Mit dieser kurzfristig zusammengewürfelten Konstellation gab er vor, das Reformlager um die Demokratische Union (Suchocka, Mazowiecki u. a.) und die Liberalen (Ex-Premier Bielecki u. a.) stärken zu wollen. Vor allem ging es ihm aber offensichtlich um einen größeren Einfluß des Präsidenten auf das Parlament und die Regierung nach den Wahlen.

Vor wenigen Monaten noch wurde die internationale Öffentlichkeit durch die Massenmedien, wenn diese sich überhaupt

einem polnischen Thema widmeten, vornehmlich mit Nachrichten und Spekulationen über den Einfluß der katholischen Kirche auf die polnische Innenpolitik, den Sieg des „Chomeinismus" nach dem Ende des Kommunismus konfrontiert. Vorgänge wie die Einführung des Religionsunterrichts an den Schulen, die Präsenz des Klerus in der Öffentlichkeit, vor allem aber die im Januar 1993 eingeführte Gesetzgebung zur Familienplanung und Abtreibung sollten belegen, daß Polen auf dem Marsch in den „ciemnogród" (Hinterwald) sei.

Die Wahlüberraschung, die keine war

Die Kassandras, die vor dem Weltanschauungsstaat warnten, sind verstummt. Plötzlich, kaum waren die Wahllokale am 19. September geschlossen und die ersten Wahlergebnisse bekannt, hieß es dann: Die Kommunisten sind zurück.
Was ist am 19. September geschehen? Sind die Polen so wankelmütig und verwirrt, daß sie einen schwarzen Teufel mit einem roten Beelzebub austreiben wollen? Oder liegt die Erklärung für das, was in Polen geschehen ist, auf einer anderen Ebene als der griffigen und monistischen Boulevardpresseerklärung auf Seite 1? War vor den Wahlen etwa die Furcht vor der Klerikalisierung nur ein Popanz? Gab es nach den Wahlen vielleicht gar keine Rückkehr zu altbekannten und längst – 1989 – abgewählten Mustern?
Wenn man auf die neuen Mehrheitsverhältnisse im Sejm blickt und sie mit dem Wahlergebnis vom Oktober 1991 vergleicht (vgl. HK, Dezember 1991, 553 ff.), könnte man allerdings von einem arithmetischen Erdbeben und einer Umkehrung der Verhältnisse sprechen. Es sei noch hinzugefügt, daß die Wahlbeteiligung mit 52 Prozent um fast 10 Prozent höher lag als bei den Parlamentswahlen 1991 (43 Prozent)
Der große Sieger der Wahlen heißt ohne Zweifel SLD. In dem linken Bündnis haben sich inzwischen 28 Gruppierungen zusammengetan, die von orthodoxen Kommunisten bis zu liberalen Sozialdemokraten reichen. Die dominierende Kraft stellt hier die „Sozialdemokratie der Republik Polen" (SdRP) dar, die Nachfolgepartei (PZPR). Was die linken Gruppierungen bis heute zusammengehalten hat, ist die „Kinderstube", die Herkunft aus dem alten System. Programmatisch verbindet die Extreme kaum etwas.

Mit Mut zum Vergleich ließe sich die Situation der SLD heute mit dem „Bürgerkomitee bei Lech Wałęsa" vergleichen, der siegreichen Wahlkampfmaschine der „Solidarność" von 1989, aus der der „Parlamentarische Bürgerklub" (OKP) hervorging. Dieser spaltete sich nach der politischen Wende in Parteien und Interessengruppen auf, die den politischen und weltanschaulichen Vorstellungen entsprachen, aus denen das heterogene antikommunistische „Solidarność"-Bündnis im Widerstand gegen das ancien régime bis zum Sieg seine Kraft geschöpft hatte. Wie wenig eine gemeinsame „Kinderstube" über politischen Umgang miteinander in der Enge der politische Arena aussagt, demonstrierten die Nachfolgeparteien des „Solidarność"-Lagers bis heute vor allem im patriotisch-nationalen Spektrum rechts von der „Demokratischen Union" (UD) und den Liberalen (KLD) mit einer masochistischen Lust an der Selbstmarginalisierung. Sie sind im neuen Sejm nicht mehr vertreten.
Als zweiter Sieger und neuer Koalitionspartner der SLD ging die „Polnische Bauernpartei" (PSL) aus den Parlamentswahlen hervor. Die gewendete ehemalige Blockpartei versteht sich als die Interessenvertretung der bäuerlichen Bevölkerung, womit sie eine Klientel zu bedienen sucht, die noch weit über 30 Prozent der Bevölkerung ausmacht. Der radikale Lobbyismus im Sinne von Wahrung der bestehenden – aber doch nicht überlebensfähigen – Strukturen brachte die PSL in den Ruf, „die" Klassenpartei im politischen Spektrum zu sein. Hinter ihre politische Berechenbarkeit und Koalitions- bzw. Kompromißfähigkeit wurden deshalb Fragezeichen gesetzt.

Als dritter Überraschungssieger kam aus den Wahlen die „Arbeitsunion" (UP) hervor, die eine Koalition aus sozialdemokratischen Abspaltungen der PZPR und einem demokratisch-sozialistischen Flügel der „Solidarność" darstellt. Die UP wurde wegen ihres Wirtschafts- und Sozialprogramms als

Wahlen zum Sejm am 27. Oktober 1991 und am 19. September 1993

Parlamentsfraktionen	Oktober 1991		Sept. 1993	
	%	Sitze	%	Sitze
UD (Demokratische Union)	12,31	62	10,59	74
SLD (Demokratische Linksallianz)	11,98	60	20,41	171
WAK (Kath. Wahlaktion/KKW „Ojczyzna")	8,73	49	6,37	–
PSL (Polnische Bauernpartei)	8,67	48	15,40	132
KPN (Konföderation Unabhängiges Polen)	7,50	46	5,77	22
PC (Zentrumsallianz)	8,71	44	4,42	–
KLD (Liberaldemokratischer Kongreß)	7,48	37	3,99	–
PSL–PL (Bauernallianz = „S"-Bauern)	5,46	28	2,37	–
NSZZ „Solidarność"	5,05	27	4,90	–
PPPP (Polnische Partei der Biertrinker)	3,27	16	0,10	–
MN (Deutsche Minderheit)	1,70	7	0,70	4
ChD (Christdemokratie)	2,36	5		
PChO (Partei der Christdemokraten)	1,11	4		
PZZ (Polnischer Westbund)	0,23	4		
SP (Solidarität der Arbeit)	2,05	4		
Partei X	0,47	3	2,74	–
UPR (Union der Realpolitik)	2,25	3	3,18	–
RAS (Demokratische Autonomiebewegung)	0,35	2	0,19	–
SO (Demokratische Partei)		1		
Wahlkomitee der Orthodox-Gläubigen		1		
Bund Wielkopolska und Region Lubuskk		1		
Wahlallianz der Bauern „Piast"		1		
Bund der Region Podhale		1		
Liste für die Bauerneinheit von Bydgoszcz		1		
Partei für Wielkopolska		1		
Koalition von Krakow		1		
Solidarität mit dem Präsidenten		1		
Allianz der Frauen gegen Armut		1		
RDS (Demokratisch-Soziale Bewegung)		1		
UP (Arbeitsunion = SP + RDS)		1	7,28	41
BBWR (Parteiloser Block z. Unterstützg. d. Ref.)			5,41	16
Samoobrona			2,78	–
KdR (Koalition für die Republik)			2,70	–

kathedersozialistisch bezeichnet. In der Außen- und Sicherheitspolitik ist sie eindeutig prowestlich orientiert, d. h., sie befürwortet einen raschen EG- und NATO-Beitritt Polens. Aber nicht diese außenpolitische Zielvorgabe, die von der UP als politische Morgengabe in die Koalitionsverhandlungen eingebracht und von SLD und PSL nach dem „Absprung" der UP in der Koalitionsvereinbarung vom 14. Oktober belassen wurde, verhinderte den Eintritt in die Regierungskoalition, auch nicht die ablehnende Haltung zum „Allgemeinen Privatisierungsprogramm" (PPP), das mit Hilfe der SLD im Frühjahr von der Suchocka-Regierung aufgelegt worden war und das die SLD fortführen will. Die Ablehnung von politisch kompromittierten SLD-Politikern der alten Garde, das Mißtrauen des alten „Solidarność"-Aktivisten und UP-Vorsitzenden *Ryszard Bugaj* gegen die KP-Nachfolgepartei und sein womöglich grundsätzlich besseres Wohlbefinden in der Opposition entschieden für die Kompromißlösung, nicht offiziell in die Regierung einzutreten, aber bereit zu sein, den Industrieminister *(Marek Pol)* und den Vizeminister für europäische Integration *(Wojciech Lamentowicz)* zu stellen sowie die Regierung fallweise im Parlament zu stützen.

Auf diese Hilfe ist die neue Koalition aber rein arithmetisch kaum angewiesen, verfügt sie doch im Sejm über eine satte Mehrheit von knapp Zwei Drittel der Sitze (303 von 460). Es ist dem im Mai 1993 verabschiedeten Wahlrecht (d'Hondt'sches Verfahren, Fünf- bzw. Achtprozenthürde) zu verdanken, daß diesem Übergewicht an Parlamentssitzen ein Stimmenanteil von „nur" 35,8 Prozent entspricht und daß die Wahlniederlage der bisherigen Regierungskoalition sowie der katholischen und nationalen Oppositionsparteien und der Gewerkschaft „Solidarność" parlamentsarithmetisch weitaus katastrophaler ausfiel als auf dem Wahlzettel. Immerhin fast Zwei Drittel der Wähler hatten nicht für die neue Regierungsparteien gestimmt. Gegen eine leichtfertige Relativierung der politischen Niederlage der „Solidarność"-Nachfolgeparteien von der Mitte bis zu den Nationalen spricht aber der ebenfalls überwältigende Wahlsieg von SLD und PSL bei den Wahlen zum Senat, der nach dem Mehrheitswahlrecht gewählt wurde. Hier errangen SLD 37 und PSL 36 von 100 Sitzen.

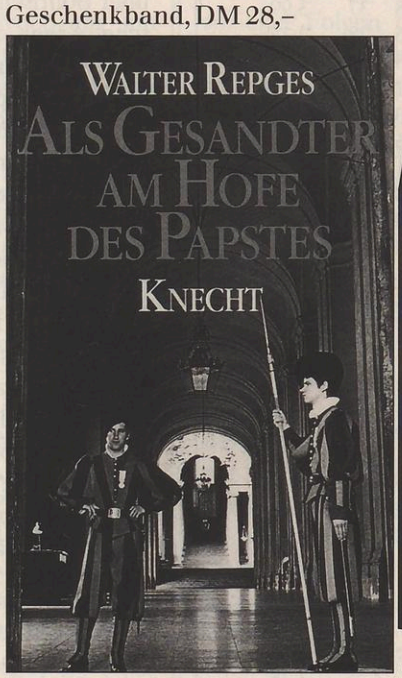
Die beabsichtigte *disziplinierende Wirkung des Wahlrechts* wurde zwar erzielt. Statt 29 Parteien und Gruppen sind jetzt nur noch sechs Parteien (SLD, PSL, UD, UP, KPN, BBWR) und vier Abgeordnete der deutschen Minderheit im Sejm vertreten. Aber die demokratischen Mitte-Rechts-Parteien aus der „Solidarność"-Tradition sind wegen ihrer Zersplitterung überhaupt nicht mehr im Parlament repräsentiert, obwohl sie insgesamt einen Stimmenanteil von über 20 Prozent auf sich vereinigen konnten (ohne Liberale). Der von Wałęsa initiier-

Hintergrundgespräche

KNECHT

Der Leser genießt zuerst den essayistisch blendenden Schreibstil des Autors, mit ihm fasziniert vom Glanz der Ewigen Stadt. Was Repges sagt, ist Hintergrundinformation aus erster Hand. Kirchenkritisches, natürlich diplomatisch formuliert, steht zwischen den Zeilen.

Neu '93
Geschenkband, DM 28,–



(ISBN 3-7820-0670-4)

DM 22,–



(ISBN 3-7820-0582-1)

Sehen Sie mal rein
in diese Bücher
- bei Ihrem Buchhändler

Verlag Josef Knecht
Liebfrauenberg 37
60313 Frankfurt am Main

te Block (BBWR) blieb politisch unbedeutend und schwächte, wie von vielen befürchtet, das Post-„Solidarność"-Lager zusätzlich, indem er von der UD Stimmen abzog und den Einzug der profilierten Wirtschaftsliberalen (KLD) um den Ex-Premier Bielecki ins Parlament verhinderte, ohne Stimmen aus dem Lager links von der UD an sich zu binden. Die langfristigen Folgen für die politische Rolle des Präsidenten im politischen Kräftespiel sind noch gar nicht abzusehen.

Die Niederlage der Solidarność-Nachfolgeparteien

Die UD ist als nunmehr größte Oppositionspartei die große Verliererin der Wahlen. Sie trug über vier Jahre lang die Hauptverantwortung für die Politik. Sie wurde von vielen als der Inbegriff der neuen demokratischen Elite angesehen, wobei das Renommee der zahlreichen politischen Köpfe über die politische Heterogenität und programmatische Unbestimmtheit dieser Partei hinwegtäuschen konnte.

Die Union wurde zu einem Opfer ihres elitären Politikverständnisses, vor allem aber ihres Erfolgs bei der Transformation der Wirtschaftsordnung in eine Marktwirtschaft. Polen wird in diesem Jahr das einzige europäische Land mit einem realen Wirtschaftswachstum (ca. vier Prozent) und mit einer beachtlichen Produktivitätssteigerung (ca. acht Prozent) gewesen sein. Das Warenangebot in Polen hat den EG-europäischen Standard erreicht. Das ist das eigentliche „Wirtschaftswunder". Die sozialen und finanziellen Kosten der makroökonomisch gelungenen „Schocktherapie" für die Privathaushalte sind jedoch enorm. Die Arbeitslosenrate liegt hoch (15,7 Prozent). Eine konsistente Agrarpolitik ließen die Regierungen seit 1989 vermissen. Dafür sind die Union und der kleinere „Liberaldemokratische Kongreß" vom Wähler abgestraft worden.

Nicht mehr im Parlament vertreten sind auch die kleineren sich befehdenden Parteien im christlich-demokratischen und katholisch-nationalen Spektrum (PC, KKW „Ojczyzna" mit ZChN, KdR, PSL-PL) sowie die früher schon politisch marginalisierte „Solidarność"-Gewerkschaft, deren Parlamentsvertretung immerhin den Stein des Wechsels ins Rollen gebracht hatte, indem sie das Mißtrauensvotum gegen die Regierung Suchocka einbrachte.

Setzt man voraus, daß SLD als Regierungspartei eine die politische Kontinuität der Nach-89er-Entwicklung garantierende Formation wird und die PSL eine im wahrsten Sinne des Wortes konservative Interessenpartei darstellt, dann ist eines der bemerkenswerten Ergebnisse der Parlamentswahl die völlige Absage des polnischen Wählers an die extremistischen und radikalen Parteien. Die irrlichternde Partei „X" des Stanisław Tymiński erreichte gerade 2,74 Prozent der Stimmen und die anarchistische Bauernselbstorganisation „Samoobrona" 2,78 Prozent. Auch die nationalistische und sozialpopulistische „Konföderation Unabhängiges Polen" (KPN) verlor gegenüber den vorletzten Wahlen und kam nur auf 5,77 Prozent.

Mit der Niederlage der „Solidarność"-Nachfolgeparteien und der Bildung einer Koalition aus Parteien mit Wurzeln im ancien régime ist in Polen sicherlich *eine Ära zu Ende gegangen,* die nicht nur mit dem mythischen „Solidarność"-Symbol verbunden war. Einer neuen politischen Ethik, die aus dem politischen Widerstand gegen den Totalitarismus und dem Aufbau einer demokratischen Gegengesellschaft erwuchs, sollte nach 1989 zum Durchbruch verholfen werden, eine „bessere Gesellschaft" entstehen. Dazu kam ein umfangreiches Regierungsprogramm des Systemwechsels an Haupt und Gliedern. Mit ihrer politischen Ethik war die demokratische Bewegung bereits 1990 mit dem Beginn des „Kriegs an der Spitze" gescheitert. Mit ihrem Transformationsprogramm stießen die Regierungen von Mazowiecki bis Suchocka sowohl wegen der Konsequenz bei der Durchführung (Wirtschafts- und Finanzpolitik) als auch wegen Inkonsistenzen, Inkompetenzen und Korruption auf das zunehmende Unverständnis in der Bevölkerung.

Bei der Bewertung des Wahlergebnisses vom 19. September sollte eines nicht übersehen werden. Der proeuropäisch-liberale und marktwirtschaftlich orientierte Flügel des Post-„Solidarność"-Lagers hatte seine Niederlage bereits im Oktober 1991 erlitten und konnte nach dem konservativen Intermezzo der Olszewski-Regierung (Januar bis Juni 1992) erst unter dem massiven Druck von Präsident Wałęsa nochmals (durch eine Koalition mit den Christlich-Nationalen) an die Schaltstellen der Macht gehievt werden. Zur Durchsetzung eines der wichtigsten wirtschaftspolitischen Vorhaben, des „Allgemeinen Privatisierungsprogramms", waren die Marktwirtschaftler in der Regierung auf die Postkommunisten angewiesen. Dieser Vorgang sagte mindestens zweierlei aus: 1. daß das Bündnis mit den „Antieuropäern" und Christlich-Nationalen zu überstrapaziert war, um längere Zeit zu funktionieren, und 2. daß die „demokratische Linke" sich als demokratische, vernünftige und marktwirtschaftlich orientierte Alternative zu der im übrigen fragmentierten „Rechten" anbot.

Wenn nach dem 19. September von einer Zäsur gesprochen wird, dann sollte noch ein weiteres mitbedacht werden. Es war Lech Wałęsa selbst, der im Juni 1992 mit der Ernennung des Bauernpolitikers *Waldemar Pawlak* die bisher Regierenden vor vollendete Tatsachen hatte stellen wollen. Wałęsa war damals daran interessiert, seine Vorstellung von einem politischen Präsidenten durch die Nominierung des für schwach gehaltenen Pawlak als Premier von Wałęsas Gnaden durchzusetzen. Dieser Schachzug bezweckte die Teilentmachtung der selbstbewußten und für präsidiale Machtspiele („Krieg an der Spitze") nicht disponiblen UD-Elite (Mazowiecki, Geremek u. a.). Damals scheiterte er am Widerstand einer gegen präsidiale Ambitionen einigen Allianz der „Solidarność"-Nachfolgeparteien. Jetzt wurde ihm derselbe Pawlak als Exponent einer ganz anderen politischen Konstellation vor die Nase gesetzt.

Für die Wahlentscheidung der Bürger spielten die weltanschaulichen Fragen, die mit dem komplizierten Prozeß der Selbstbestimmung der Rolle und des Platzes von Kirche und

Religion im demokratischen Staat verknüpft sind, *nur eine untergeordnete Rolle.*
In der jüngsten Zeit hatten diejenigen Parteien eine Schlüsselrolle bei der Regierungsbildung (die Kabinette von Bielecki, Olszewski und Suchocka) und parlamentarischen Mehrheitsbeschaffung inne, die eine besondere Nähe zur katholischen Kirche für sich beanspruchten oder sich als Verteidiger christlicher Werte profilierten und die Kirche für ihre Parteiinteressen zu instrumentalisieren suchten. Das hatte zusammen mit einer verfehlten „Politik" von Teilen des Episkopats und des niederen Klerus zu dem Mißverständnis geführt, Polen sei auf dem Wege zum Glaubensstaat, und die katholische Bevölkerung betrachte das Treiben der „christlichen" Parteien mit Wohlgefallen. Kirchenkritische Kräfte in Polen warnten fast hysterisch vor den Gefährdungen der neuen Freiheiten durch einen angeblich aggressiven Klerikalismus und mediale Omnipräsenz des Kirchlichen. Psychologisch verständlich war das Verhalten nur als Abnabelungsprozeß von der als übermächtig empfundenen „Mutter Kirche" und ihren Bevormundungsversuchen.

Zurückhaltung der katholischen Kirche

Nicht zu Unrecht warf der bekannte Soziologe *Edmund Wnuk-Lipiński* in der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" (die bei den katholischen Fundamentalisten und „Patrioten" wegen ihres dialogischen und offenen Stils in Ungnade gefallen ist) den politischen Eliten im Westen vor, daß sie die Situation in Polen durch das Prisma von Stereotypen und oberflächlichen Journalistenmeldungen oder Botschaftsberichten betrachtet hätten. In der Vereinfachung habe das Polenbild dann folgendermaßen ausgesehen: Polen ist traditionell katholisch, national und konservativ, daher ist die Möglichkeit der Rückkehr von postkommunistischen Gruppierungen durch freie Wahlen so verschwindend gering, daß man ihr in politischen Kalkulationen keine Beachtung schenken muß... (T. P., Nr. 41/10. 10. 1993).
Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß das Phänomen Katholizismus in Polen einer differenzierten Betrachtung bedarf und nicht mit innerer religiöser Bindung, stabiler Wertorientierung vor allem aber nicht mit politischem Klerikalismus gleichgesetzt werden darf. Daher waren die Wähler bei der Gewichtung ihrer Entscheidungskriterien nicht positiv für „weiche" Themen wie „christliche Werte" zu gewinnen, die von den „katholischen" Parteien bei Vernachlässigung überzeugender programmatischer Aussagen zu den „harten" Themen (Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik) in den Vordergrund ihres Wahlkampfs gestellt wurden. Schließlich ging es den Hauptmatadoren dieser Parteien auch weniger um ethische Prinzipien als um moralische Diskreditierung und Demontage der Regierungsparteien. Den Politikern von UD und KLD wurde Kumpanei mit den Postkommunisten, Mißwirtschaft, Korruption und Diebstahl am Volkseigentum vorgeworfen. Die politische Linke verloren die nationalen und „katholischen" Parteien aus den Augen. Praktisch bagatellisierten sie mit ihrem Frontalangriff auf die politische Mitte gegen ihren Willen, aber leichtfertig die kommunistische Herrschaft der Vergangenheit.

Andererseits stand das Thema Antiklerikalismus nicht im Mittelpunkt der Entscheidung gegen diese Parteien und zugunsten der Linken und der Bauernpartei, deren christlich-demokratisch orientierter Flügel übrigens durch Aufnahme des politisch schillernden katholischen Publizisten *Andrzej Micewski* gestärkt werden sollte. Allein für die Entscheidung zugunsten der „Arbeitsunion" (UP) mag deren dezidierter Laizismus und Polemik gegen das neue Geburtenkontrollgesetz eine größere Rolle gespielt haben.
Nach übereinstimmenden Umfrageergebnissen der beiden großen Meinungsforschungsinstitute CBOS (Gazeta Wyborcza. 13. 10. 1993) und OBOP (22. 10. 1993) verdankten die Linke und die Bauernpartei ihren Sieg der Unzufriedenheit mit den demokratischen Regierungen seit 1989, nicht aber der Überzeugungskraft ihrer eigenen Programme und dem Wunsch nach Rückkehr zum alten System. Die Meinung, daß der Einfluß der katholischen Kirche auf das politische Leben zu groß sei, hielten weniger als 20 Prozent der Befragten für wahlentscheidend, obwohl nach älteren Umfragen mehr als 60 Prozent diesen Einfluß tatsächlich für zu groß halten.
Die katholische Kirche selbst, insbesondere der Episkopat hatte aus den Fehlern in den vorhergehenden Wahlkämpfen (Präsidentenwahlen 1990, Parlamentswahlen 1991) und in innenpolitischen Streitfragen (Wertediskussion in Verbindung mit „katholischen Parteien") die Konsequenzen gezogen und sich demonstrativ zurückgehalten. Autorisierte Wahlempfehlungen gab es diesmal nicht. Der mißglückte Versuch des Danziger Bischofs *Gocłowski* nach der Auflösung des Parlaments, in seinem Hause eine Koalition katholischer Mitte-Rechts-Parteien schmieden zu lassen, hatte bereits für Irritationen gesorgt.
Da die katholische Kirche nicht öffentlich einer politischen Partei ihre Sympathie bekundet hatte, mußte sie sich nach den Wahlen auch nicht unmittelbar als Mitverlierer fühlen, wie es 1991 der Fall war, als die für Katholiken wählbar genannten Parteien nur ungefähr 25 Prozent der Stimmen auf sich vereinigen konnten. Die Kirche distanzierte sich auffallend ausdrücklich vom aktuellen politischen Geschehen, und der Sekretär des Episkopats, Bischof *Tadeusz Pieronek,* sagte nur kurz: „Parteien haben verloren, das ist ihr Problem" (zit. n. *Cezary Gawryś,* Kościół po zwycięstwie lewicy / Die Kirche nach dem Sieg der Linken /, in: Rzeczpospolita, 25.–26. 9. 1993).

Im Kommuniqué der 264. Sitzung der Bischofskonferenz heißt es dazu: „Das Ergebnis dieser Wahlen kann man nicht in den Kategorien von Sieg oder Niederlage begreifen; sind sie doch Ausdruck des Willens des Teils der Gesellschaft, der seinen Willen in einer allgemeinen Abstimmung ausgedrückt hat" (Rzeczpospolita, 16./17. 10. 1993). Die Schelte galt in dem Kommuniqué vor allem den Nichtwählern. Die Bischöfe ge-

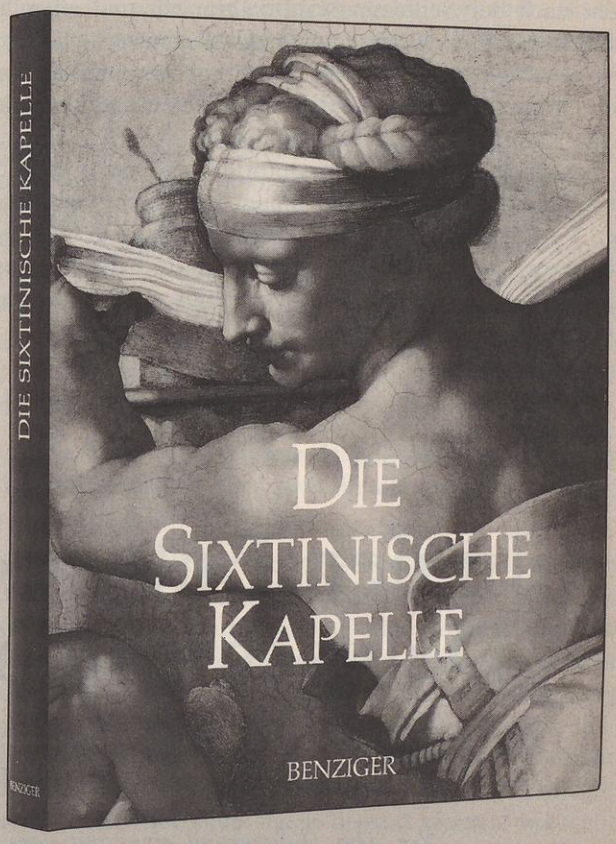
ben sich zuversichtlich und erwarten nach Aussagen von Bischof Pieronek von der neuen Regierung keine Schwierigkeiten beim Ratifikationsverfahren zum Konkordat.

Wie geht es jetzt weiter?

Das weitere politische Schicksal des unterschriebenen Konkordats (vgl. HK, September 1993, 44) zieht die allgemeine Frage nach der Zukunft des Verhältnisses zwischen Kirche und Politik nach sich – und die Frage: Wie geht es weiter in Polen mit einer Regierung, deren tragende Parteien ihre Wurzeln im alten System haben?
Unmittelbar nach der Bekanntgabe der Wahlergebnisse wußten die Politiker der siegreichen Parteien, insbesondere der SLD, das In- und Ausland zu beruhigen: Es werde keine Rückkehr in die Vergangenheit, keinen Bruch mit der bisherigen Generallinie der polnischen Innen-, Wirtschafts- und Außenpolitik geben. Wie sich diese Betonung der Kontinuität mit den Wahlversprechungen von SLD und PSL und den Erwartungen ihrer jeweiligen Klientel verbinden soll, bleibt der politischen Kunst ihrer Vertreter vorbehalten. Enttäuschungen sind abzusehen.

Das Leitmotiv des politischen Handelns bei den neuen Spitzenpolitikern der postkommunistischen Sozialdemokratie um das neue Schwergewicht der polnischen Politik, dem 39jährigen smarten *Aleksander Kwaśniewski* (Vorsitzender der SdRP) und dem auch von den politischen Gegnern respektierten „Chefideologen" *Józef Oleksy* (Sejm-Marschall) ist die vollständige Integration in die seit 1989 geschaffene demokratische Ordnung. Dafür lohnt es sich, Opfer zu bringen. So verzichtete Kwaśniewski auf das Amt des Ministerpräsidenten zugunsten des kleineren Koalitionspartners und sicherte im Gegenzug der SLD die Federführung in der Wirtschafts-, Finanz- und Privatisierungspolitik – was zur Erleichterung der Marktwirtschaftler in Polen und des IWF führte. Den Vorsitz des prestigeträchtigen Auswärtigen Ausschusses des Sejm bot Kwaśniewski gegen den ausdrücklichen Wunsch der PSL dem UD-Fraktionsvorsitzenden *Bronisław Geremek* an, in Erfüllung einer zuvor gemachten Zusage für den Fall, daß die größte Oppositionspartei Oleksy als Kandidaten der stärksten Fraktion mit zum Parlamentspräsidenten wählte.
Die Spekulationen über ein Regierungsbündnis der SLD mit der UD nach einem nicht ausgeschlossenen Scheitern der SLD/PSL-Koalition wollen nicht verstummen. Allerdings wüßte dies dann auch der machtbewußte Premier Pawlak, der sich nicht so schnell in die Ecke drängen lassen würde, in der Kwaśniewski ihn womöglich gerne sähe, nämlich in der des unberechenbaren Querulanten, der mit seinen Bauern ein vernünftiges Regieren unmöglich macht. In der UD könnte dies zu einem Bruch zwischen den konservativeren Christdemokraten (Mazowiecki, Suchocka, Rokita, Syryjczyk) und den Sozialliberalen (Frasyniuk, Kuratowska) führen.

Jahrhunderte lagen sie im Dunkeln - jetzt erstrahlen sie in neuem Licht: die Farben Michelangelos!



Jetzt:
DM/sFr. 198,-
öS 1550.-
ab 1.1.1994:
DM/sFr. 248,-
öS 1935.-

Die Sixtinische Kapelle
Aus dem Italienischen von Enrico Heinemann
272 Seiten mit über 300 Farbabbildungen
Gebunden im *Schmuckschuber*

Der einzigartige Bildband über eines der berühmtesten Kunstwerke der Welt.

BENZIGER

Aber so weit ist es noch nicht. Die ersten sach- und personalpolitischen Entscheidungen weisen darauf hin, daß die neue Regierung die beruhigenden Ankündigungen aus den ersten Tagen nach der Septemberwahl wahrmacht und einen bedächtigen politischen Kurs einschlägt. Gegenwärtig sucht sie *keine unnötige Konfrontation,* nicht mit der parlamentarischen Opposition, nicht mit dem Präsidenten und auch nicht mit der katholischen Kirche. Die notwendigen Entscheidungen bezüglich der Verwaltungsreform, des Konkordats, der Abtreibungsgesetzgebung, der immer noch nicht verabschiedeten Verfassung und der Rolle des Präsidenten in ihr stehen noch bevor. Sie bergen genügend Sprengstoff für die Koalition und Konfliktstoff für das Verhältnis der Verfassungsorgane zueinander.

Für die Stabilität der Demokratie in Polen wäre viel, wenn nicht alles gewonnen, würde die Nachfolgepartei der Kommunisten dazu verurteilt, den Reformkurs der demokratischen Regierungen der letzten vier Jahre fortzuführen und sogar zu stabilisieren, um auch dem letzten, der es bisher nicht wissen wollte, klar zu machen, daß es keinen Weg zurück gibt. Ein eindrucksvolles Beispiel, daß die postkommunistischen Sozialdemokraten die historische Lektion wirklich gelernt haben könnten, war die Entschuldigung, die der SdRP-Vorsitzende Kwaśniewski Anfang November im Sejm vorbrachte. Er bat „alle jene um Verzeihung, die bis 1989 Unrecht und Elend durch die Staatsgewalt und das System erdulden mußten" (FAZ, 11.11.1993). – Bereitet sich da einer auf größeres vor? Honni soit qui mal y pense. *Dieter Bingen*

„In den Entwicklungsländern steht Deutschland nicht am Pranger"

Ein Gespräch mit dem Parlamentarischen Staatssekretär im BMZ, Hans-Peter Repnik

Vor dem Hintergrund eines mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes grundlegend veränderten politischen Umfelds hat das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) seine Konzeption neu akzentuiert. Kern dieser Konzeption ist einmal die Konzentration der Entwicklungszusammenarbeit auf die Schwerpunkte Armutsbekämpfung, Umweltschutz und Bildung, zum anderen die Festschreibung von Kriterien für die Vergabe von Entwicklungshilfe. Über die Neuorientierung, deren Chancen und Schwierigkeiten sprachen wir mit dem Parlamentarischen Staatssekretär im BMZ, Hans-Peter Repnik. Die Fragen stellte Alexander Foitzik.

HK: Herr Staatssekretär Repnik, in dem zu Beginn des Jahres vom Bundeskabinett beschlossenen „Neunten Bericht zur Entwicklungspolitik der Bundesrepubik Deutschland" wird ein neues Rahmenkonzept der deutschen staatlichen Entwicklungshilfe vorgestellt. Was hat zu dieser Neuorientierung geführt, sie notwendig gemacht?

Repnik: Der Denk- und Bilanzierungsprozeß, ob das entwicklungspolitische Engagement Deutschlands nicht neuer Grundlagen bzw. neuer Perspektiven bedürfe, hat bereits in den achtziger Jahren begonnen und wurde im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) seit 1989 intensiviert. Im übrigen wurden ähnliche Überlegungen auch bei den meisten großen Geberländern und multilateralen Organisationen angestellt. Die Bilanz der bisherigen Entwicklungszusammenarbeit läßt sich mit einigen Schlagworten skizzieren: Einmal waren Projektkonzeptionen oft zu groß dimensioniert. Zum anderen wurden Projekte meist „von oben verordnet", und es fehlte ihnen daher an der entsprechenden Nachhaltigkeit. Oft blieben Ansätze auch punktuell und waren zu wenig in die nationalen Gegebenheiten eingebunden.

HK: Wie lassen sich solche Fehler künftig vermeiden?

Repnik: Das Wichtigste ist, daß sich die Bevölkerung vor Ort mit den Maßnahmen der Entwicklungszusammenarbeit identifizieren kann, daß sie an der Planung und Durchführung beteiligt wird. Entwicklungsvorhaben dürfen von den Betroffenen nicht als willkürlich oder als von oben verordnet erlebt werden. Hierzu zählt auch, daß Entscheidungsbefugnisse dezentralisiert werden müssen.

HK: In ihren Berichten betonen die Entwicklungsorganisation der UNO ebenso wie die Weltbank die fatalen Folgen, die abgeschottete Märkte in den Industrieländern auf die Entwicklungsländer haben. Kann sich das BMZ in diesem Punkt

als Dritte-Welt-Lobbyist gegenüber Wirtschafts- und Europapolitikern behaupten?

Repnik: Das BMZ versteht sich auch als Lobbyist der Entwicklungsländer in Deutschland und in der deutschen Politik. Natürlich ist es unbefriedigend für die deutsche wie für die internationale Entwicklungszusammenarbeit, wenn Regelungen wie die EG-Marktordnung für Bananen zustande kommen, womit unsere Hilfe zum Teil konterkariert wird. Es ist für uns keineswegs leicht, die Interessen der Entwicklungsländer zur Geltung zu bringen. Unsere Aufgabe ist es, die langfristigen Perspektiven eines offenen Welthandels aufzuzeigen und die eigene Abhängigkeit von freien Märkten ins Blickfeld zu rücken.

„Verlangt wird die Teilhabe der Bevölkerung"

HK: Welche neuen Chancen haben sich für die deutsche Entwicklungspolitik unter den veränderten weltpolitischen Konstellationen ergeben?

Repnik: Mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes ist die Entwicklungszusammenarbeit versachlicht worden und wird nicht mehr von der Entwicklungspolitik fremden Einflüssen geprägt, etwa durch die ideologische Konkurrenz oder sicherheitspolitische Überlegungen. Heute kann sich die Entwicklungszusammenarbeit viel unmittelbarer und direkter mit den wirklichen Problemen vor Ort auseinandersetzen. Neue Chancen hat die Entwicklungszusammenarbeit aber vor allem gewonnen durch die Demokratisierungsprozesse in vielen Entwicklungsländern, durch die zunehmende Beteiligung der Bevölkerung an den politischen Prozessen und Reformprozessen, die zu größerer Nachhaltigkeit des Entwicklungsengagements führen.

HK: Die Beteiligung der Bevölkerung an den entscheidenden politischen Prozessen ist auch eines der fünf politischen Vergabekriterien für Entwicklungshilfe, die ein zentraler Bestandteil des neuen BMZ-Konzeptes sind. Wird mit diesem Kriterium nicht so etwas wie ein universal gültiges und akzeptierbares Demokratiemodell unterstellt?

Repnik: Dieses Kriterium ist häufig mißverstanden worden. Gelegentlich wurden ja auch schon in der entwicklungspolitischen Diskussion Forderungen erhoben, denen ein solches einheitliches Demokratiemodell zugrunde lag. Dies ist nicht unser Ansatz; wir reden keiner allgemein verbindlichen Demokratieform das Wort. Verlangt wird die Teilhabe der Bevölkerung am politischen Prozeß. Wie dies schlußendlich organisiert wird, bleibt den Ländern selbst überlassen. Die Stoßrichtung der Forderungen läuft gegen kleine Eliten, die sich anmaßen, das Geschick eines ganzen Landes bestimmen zu können.

HK: Neben der Demokratisierung werden Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit, die Entwicklungsorientierung des Staates, die Einführung einer marktfreundlichen Wirtschaftsordnung, aber auch die Achtung der Menschenrechte zu Kriterien für die Vergabe von Entwicklungshilfe erhoben. Bis 1991 lehnten das Auswärtige Amt und das BMZ die Einführung von Menschenrechtskriterien in der Entwicklungs- oder Außenpolitik ab. Wie kam es zu diesem Umdenken?

Repnik: Die Achtung der Menschenrechte hat in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit immer schon eine große Rolle gespielt. Daß sie heute nun eine so prominente Plazierung als eines der fünf Kriterien erhält und dieses international auch weite Akzeptanz findet, ist durch das Ende des Ost-West-Konfliktes bedingt. Heute können wir die Menschenrechte in ihrer Universalität quasi einklagen. Die Rücksichten aus der Zeit des Kalten Krieges gegenüber Menschenrechtsverletzern sind endgültig vorbei.

HK: Wie sieht die konkrete Handhabung der Menschenrechtskonditionalität, aber auch die der anderen Kriterien in der Arbeit des BMZ aus?

Repnik: Die Beachtung der Menschenrechte wie die der anderen Kriterien wird in dem Konzept nicht als starre Forderung erhoben. Nicht der status quo eines Landes alleine wird gemessen. Über eine mögliche Zusammenarbeit entscheidet das Bemühen einer Regierung, Menschenrechtsverletzungen einzudämmen. Vorhandene Prozesse sollen gefördert und ein Umkehr-Trend ermöglicht werden. Man kann die Kriterien nicht unflexibel handhaben. Für jedes Land muß ein eigenes Konzept erarbeitet, muß eigens geprüft werden, wie sich die fünf Kriterien in die jeweilige Realität einpassen lassen.

HK: Wie läßt sich die neue deutsche Konzeption mit ihren Vergabekriterien in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit verorten?

Repnik: Deutschland hat bei der Einführung klar definierter Kriterien eine Vorreiterrolle übernommen. Es zeigte sich aber sehr schnell, daß diese Konzeption dem internationalen Trend entspricht. Die Kriterien fanden große Zustimmung und wurden bereits 1991 nach intensiven Diskussionen im Entwicklungs-Minsterrat der EG auch von der EG übernommen, einschließlich der Kriterien Demokratie und Menschenrechte.

HK: Und wie reagierten die multilateralen Organisationen, vor allem aber die Verantwortlichen in den Entwicklungsländern selbst?

Repnik: Die Akzeptanz beider war unerwartet groß: Man versteht, daß das Geberland Deutschland Mindeststandards für die Vergabe von Hilfe fordert. Vor allem aber wurde die damit geschaffene Transparenz und Verläßlichkeit der deutschen Entwicklungszusammenarbeit begrüßt. Interessant war auch, daß der Bericht der UN-Entwicklungsorganisation (UNDP) des Jahres 1992 diese Kriterien aufgriff – in deren Gremien haben die Entwicklungsländer die Mehrheit. Am wichtigsten aber war und ist auch in der Resonanz auf das

deutsche Konzept, daß mit der Vorlage dieser Kriterien den demokratischen Kräften in den Entwicklungsländern der Rücken gestärkt wird für ihren eigenen Kampf um die Verwirklichung von Menschen-, und individuellen Freiheitsrechten und um die Beteiligung an den politischen Entscheidungen.

HK: Bedenken etwa dergestalt, daß durch die Vergabekriterien die Entwicklungshilfeleistungen insgesamt – mit einem guten Alibi – verringert oder daß mögliche negative Sanktionen die Bedürftigsten in den Ländern treffen würden, gab es trotzdem. Welche Schwierigkeiten ergeben sich bei der Anwendung der Kriterien?

Repnik: Diese Kriterien werden weniger als Sanktionsmaßnahmen angewandt. Es geht vielmehr darum, entsprechende Positivmaßnahmen zu fördern. Probleme und Schwierigkeiten entstehen einmal aus einer häufig zu beobachtenden Zurückhaltung und Vorsicht bei der Umstellung auf neue Wirtschaftsmechanismen; die Partnerländer fürchten Umwälzungen, die oft zunächst zu noch schwierigeren wirtschaftlichen Verhältnissen führen. Zum anderen bedeutet die Anwendung der Kriterien in vielen Fällen, gegen Eliten vorgehen zu müssen, die bei entsprechenden Reformen ihre Einflußmöglichkeiten und ihre durch Korruption und Vetternwirtschaft gefestigten Privilegien verlieren.

„Die Akzeptanz als Dialogpartner erhalten"

HK: Gerade Menschenrechtsorganisationen hegen aber – auch bei grundsätzlicher Zustimmung zur Menschenrechtskonditionalität in der Entwicklungszusammenarbeit – die Befürchtung und den Verdacht, es könne aufgrund anderer politischer Opportunitäten zu unglaubwürdigen „Doppelstandards" bei der Anwendung des Menschenrechtskriteriums kommen. Dabei wird Ihrem Haus und der Bundesregierung insgesamt gerade der Kurs gegenüber der Volksrepublik China vorgehalten.

Repnik: Entwicklungspolitik kann nicht völlig losgelöst vom gesamtpolitischen Umfeld betrieben werden. Das heißt konkret im Falle Chinas, daß wir mit der Menschenrechtssituation – nicht nur wegen der Ereignisse auf dem Platz „des himmlischen Friedens" – keineswegs zufrieden sind. Dies wird gegenüber chinesischen Repräsentanten auch problematisiert. In solchen Fällen aber muß die grundsätzliche Frage gestellt werden: Steigen wir aus der Zusammenarbeit mit dem Land aus, oder erhalten wir uns mit einer weiteren Entwicklungszusammenarbeit die Chance, im politischen Dialog auf die Verbesserung der Situation hinzuwirken? Ein anderes Beispiel für diese Abwägung ist Peru: Nach dem „Selbstputsch" Fujimoris gab es Überlegungen, sich ganz aus Peru zurückzuziehen. Wenn wir aber den Fuß in der Tür lassen, kann eben diese Präsenz auch unsere Akzeptanz als Dialogpartner erhalten. Im übrigen wird dieses Vorgehen durch die Erfahrung bestätigt, daß die Menschenrechtsgruppen in den jeweiligen Ländern – gerade auch in China – darauf drängen, Deutschland solle sich nicht aus der Zusammenarbeit zurückziehen, damit sie nicht völlig isoliert werden.

HK: Die Festlegung politischer Kriterien bildet das eine wesentliche Moment des neuen Konzeptes, das andere ist die Konzentration der deutschen Entwicklungszusammenarbeit auf drei Schwerpunktbereiche: Armutsbekämpfung, Umweltschutz und Bildung. In welchem Verhältnis stehen diese beiden Essentials?

Repnik: Das eine sind Kriterien, die das BMZ für erforderlich hält, damit überhaupt eine vernünftige Entwicklung gewährleistet ist und das andere sind neue inhaltliche Schwerpunkte von denen wir glauben, daß sie am dringlichsten einer Lösung bedürfen, daß sie die Kernprobleme in den allermeisten Entwicklungsländern ausmachen. Bei Verhandlungen über die Zusage unserer Mittel wählen wir unter den Partnervorschlägen diejenigen aus, die unseren Schwerpunkten entsprechen.

HK: Welche Schwierigkeiten ergeben sich aus der Konzentration auf die genannten Schwerpunktbereiche? Decken sich diese Vorstellungen denn mit den Erwartungen der Partnerländer?

Repnik: Häufig bevorzugen unsere Partner in ihren Anfragen nach wie vor Prestigeobjekte. Oft fehlt es an geeigneten, auch nicht-staatlichen Trägern. Andere Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß etwa die Armutsbekämpfung Selbsthilfeansätze erfordert, die selten existieren und erst zeitraubend entwickelt werden müssen. Die durchaus beachtlichen Erfolge dieses langsamen Wachstumsprozesses sind wenig spektakulär. Bei der Konzentration auf den Umweltschutz fühlen sich Partner schnell bevormundet und verweisen auf die massive Umweltzerstörung in den Industrieländern. Dennoch konnte erreicht werden, daß ein hoher Anteil der Projekte – ein Viertel der gesamten Zusagen des BMZ – überwiegend und unmittelbar auf Umwelt- und Ressourcenschutz abzielen.

HK: Was bedeutet die Konzentration auf Armutsbekämpfung für die Arbeit des BMZ konkret?

Repnik: Zunächst einmal ist die Armutsbekämpfung nicht nur in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit, sondern auch international in den letzten Jahren zu einem zentralen Ziel geworden. Denn der Zusammenhang zwischen Armut und Bevölkerungswachstum – nach unserer Auffassung ein weiterer Schlüsselbereich – und Armut und Umweltzerstörung ist signifikant. Wenn wirklich etwas gegen die Bevölkerungsexplosion getan werden soll, muß zuerst Armut bekämpft werden. Denn Armut führt meist zu mehr Kindern, das enorme Bevölkerungswachstum wiederum aber belastet die Umwelt. Je besser jedoch die Bildung ist, um so geringer wird die Kinderzahl.

HK: Armutsorientierung ist demnach weniger Kennzeichen einzelner Projekte als vielmehr ein verändertes Grundprinzip der Entwicklungszusammenarbeit überhaupt...

Repnik: Ja, im Oktober 1992 wurde vom BMZ ein Konzept zur Armutsbekämpfung verabschiedet, in dem diese als vorrangiges Ziel der deutschen Entwicklungspolitik festgeschrieben wurde. Damit wurde die in der Vergangenheit häufig praktizierte Unterscheidung aufgehoben zwischen in der Regel kleinen, selbsthilfeorientierten Projekten der Armutsbekämpfung auf der einen und größeren Vorhaben auf der anderen Seite, die eher einer allgemeineren Entwicklungsförderung dienen.

HK: Und wie wird dieses Konzept in der Projektplanung realisiert?

Repnik: Bei allen Projekten des BMZ, auch bei infrastrukturellen Maßnahmen – etwa dem Straßenbau – oder auch bei Regierungsberatungen wird gefragt, welchen Beitrag sie direkt oder mittelbar zur Armutsbekämpfung leisten oder leisten können und welche Auswirkungen auf die armen Bevölkerungskreise vor Ort zu erwarten sind.

HK: Die Schuldenkrise, in der sich viele Entwicklungsländer befinden und die insbesondere für die ärmsten unter ihnen nichts an Brisanz zu verlieren scheint, ist eines der zentralen Entwicklungshemmnisse. Und wiederum die Ärmsten in den Ländern selbst sind die Opfer der vom internationalen Krisenmanagement zur Bekämpfung der Verschuldung auferlegten Strukturanpassungsprogramme. Was bedeutet Armutsorientierung für die deutsche Schuldenstrategie?

Repnik: Zunächst einmal haben wir als Bundesrepublik keine eigenständige Entschuldungspolitik. Das BMZ hat von sich aus die Regelung getroffen, daß die Gruppe der sogenannten „am wenigsten entwickelten Entwicklungsländer" (LDC) keine rückzahlbaren Kredite und Darlehen mehr, sondern Hilfe ausschließlich in der Form von Zuschüssen erhält. Dazu haben wir diesen LDC's Schulden in Höhe von 9,4 Milliarden Mark erlassen. Darüber hinaus tragen wir selbstverständlich die Schuldenstrategie des Pariser Klubs (dem Interessenverband der öffentlichen Gläubiger) mit, die heißt, Schuldenstreichung und Schuldenerlaß nur gegen entsprechende Leistungen des Partners, nur bei Strukturverbesserung vor Ort. Ohne die Veränderung verkrusteter Strukturen, die oftmals die Länder erst in die Verschuldungskrise geführt haben, sind wir nicht zu Schuldenreduzierung und Schuldenstreichung bereit, weil dies sonst keine nachhaltige, auch nicht armutsbekämpfende Wirkung hätte.

HK: Darüber hinaus versucht das BMZ aber auch Wege der zielgerichteten Schuldenumwandlung zu gehen...

Repnik: Das BMZ hat zum ersten Mal Verhandlungen unter dem Stichwort „Debt-for-Nature-Swaps" aufgenommen, also Ländern das Angebot unterbreitet, Schulden zugunsten ganz konkreter Umweltmaßnahmen, die von der Partnerregierung durchgeführt werden, zu erlassen. Die ersparten Tilgungsleistungen müssen dabei für ein ganz konkretes Umwelt-Projekt aufgewandt werden. Ansonsten werden heute ja in der Regel keine Strukturanpassungsprogramme mehr gefahren ohne entsprechende soziale Anpassungsprogramme. In den 80er Jahren war man gelegentlich über das Ziel hinausgeschossen, indem man den einzelnen Ländern Anpassungsprogramme auferlegt hat, ohne die negativen sozialen Auswirkungen für die Ärmsten der Armen zu bedenken.

„Zur Nord-Süd-Solidarität gehört auch die zwischen Ost und West"

HK: Noch bei der UN-Umweltkonferenz in Rio hat es der deutsche Bundeskanzler versprochen: Deutschland werde versuchen, so schnell wie möglich die von den Vereinten Nationen definierte Zielmarke zu erreichen, also 0,7 Prozent des deutschen Bruttosozialproduktes für die Entwicklungszusammenarbeit aufzuwenden. Statt dessen wurde der Haushalt des BMZ für 1994 auf der Höhe des Vorjahres, bei 8,4 Milliarden Mark, also knapp 0,4 Prozent eingefroren. Mehr ist nicht drin?

Repnik: Zunächst einmal muß gesehen werden, daß im Gegensatz zu vielen anderen Etats der des BMZ nicht gekürzt wurde. Der Bundeskanzler hat in Rio auch betont, daß wenn der Gedanke der einen Welt überhaupt tragen soll, zu der Nord-Süd-Solidarität eben auch die Ost-West-Solidarität gehört. Das heißt, wir können die Hilfe für den Süden nicht ständig steigern, da sich Deutschland wie keine andere Industrienation des Nordens gleichzeitig in Osteuropa und den Ländern der früheren Sowjetunion engagiert – mit finanziellen Zusagen, Überweisungen und anderen Verpflichtungen, die sich insgesamt auf 80 Milliarden Mark belaufen. Diese Leistungen werden als Entwicklungshilfe bisher nur teilweise anerkannt.

HK: Welchen Anteil hat das BMZ an der deutschen Hilfe für die Länder des ehemaligen Ostblocks? Wo liegen Ihre Schwerpunkte?

Repnik: Inzwischen sind fünf zentralasiatische Republiken als Entwicklungsländer anerkannt worden. Die drei kaukasischen Länder stehen kurz davor. Dementsprechend müssen sie auch von uns als Entwicklungsländer behandelt und gefördert werden. Insgesamt konzentriert sich das BMZ in den östlichen Ländern auf Beratungshilfe und auf die Rehabilitation von Schlüsselbereichen in der Wirtschaft und unterstützt die Reform der Wirtschaftsgesetze, Privatisierung und den Aufbau eines Mittelstandes. Konkret wird beispielsweise die Einrichtung von Handwerks-, Industrie- und Handelskammern, Verbänden und eines modernen Bankwesens gefördert. Für die mittel-, osteuropäischen- und die GUS-Staaten wurde ein zusätzlicher Titel in BMZ-Einzelplan eingerichtet, der anteilsmäßig stärker als der Gesamthaushalt der Entwicklungszusammenarbeit wächst. Mit der Einrichtung eines eigenen Titels sollte auch deutlich gemacht werden, daß diese Hilfe nicht nur zu Lasten des Südens geht.

HK: Im Rahmen eines sich verschärfenden Nord-Süd-Kon-

fliktes wird das faktische Teilenmüssen mit dem Osten dennoch schwer zu vermitteln sein...

Repnik: Vertreter der „klassischen" Entwicklungsländer nehmen es Deutschland – im Gegensatz zu anderen Ländern – ab, daß es sich tatsächlich bis an den Rand der Möglichkeiten engagiert. Die Deutschen stehen da nicht am Pranger. Den Ländern des Südens muß doch klar sein: Wenn es nicht gelingt, den Transformationsprozeß im früheren Ostblock zu einem erfolgreichen Abschluß zu bringen, entstehen Probleme, in deren Folge auch Deutschland die Mittel fehlen werden, solidarisch gegenüber dem Süden zu sein. Das heißt konkret, daß Deutschland auf absehbare Zeit nicht in der Lage sein wird, ausschließlich dem Süden gegenüber die 0,7 Prozent zu erreichen.

HK: Wie geht aber nun das BMZ mit einen faktisch schmaleren Etat um? Wird der Kreis der Empfängerländer verkleinert oder ändern sich die Verteilungsprinzipien?

Repnik: Zuerst muß mit den vorhandenen Mitteln noch sorgfältiger als bisher und so effizient wie möglich gearbeitet, müssen Maßnahmen noch stärker als in der Vergangenheit regional wie sektoral konzentriert werden. Wir haben auch bezüglich der Länder eine noch sorgfältigere Auswahl getroffen – besonders gegenüber Ländern, deren politische, wirtschaftliche und soziale Rahmenbedingungen nicht ausreichend Gewähr bieten, daß unsere Hilfe nachhaltig und wirksam eingesetzt wird. Dies gilt für Myanmar, Zaire, Togo, Kuba oder Afghanistan. Ebenso gibt es Überlegungen, künftig kleinere Projekte mit hohem administrativem Aufwand an die EG abzugeben. Vielleicht haben wir wegen der Haushaltssituation ja auch die Chance, durch Konzentration ein noch typischeres deutsches Entwicklungsprofil herauszuarbeiten.

„Die Vorzüge multilateraler Entwicklungszusammenarbeit nicht ignorieren"

HK: Ist das spezifisch deutsche Profil der Entwicklungszusammenarbeit nicht eher durch die Zunahme multilateraler Verpflichtungen am Schwinden?

Repnik: Es muß darauf geachtet werden, daß die Schere zwischen der bilateralen und den multilateralen Anteilen nicht noch weiter auseinanderklafft. Traditionell entspricht das Verhältnis bilateraler zu multilateraler Hilfe zwei Drittel zu einem Drittel. Der multilaterale Anteil ist, nicht zuletzt im Zuge der europäischen Einigung aber auch mit wachsenden Verpflichtungen im Rahmen von IDA – der Internationalen Entwicklungsagentur – gestiegen. Deutschland kann sich – wiedervereinigt und mit voller Souveränität – auch in der Entwicklungshilfe nicht aus den internationalen Entwicklungs-Organisationen zurückziehen.

HK: Sollte aber nicht trotzdem schon wegen der besseren Kontrollmöglichkeiten die bilaterale Entwicklungszusammenarbeit ausgebaut werden?

Repnik: Zunächst nimmt die Bundesregierung ihre Kontroll- und Interventionsbefugnisse regelmäßig und effektiv wahr. Dennoch ist das Kontrollsystem verbesserungsfähig, und wir unterstützen die inzwischen von der Weltbank eingeleiteten Reformbestrebungen. Darüber hinaus aber dürfen auch nicht die Vorzüge multilateraler Entwicklungszusammenarbeit ignoriert und übersehen werden: Aufgrund ihres Volumens hat sie in vielen Ländern eine erheblich stärkere Position als die bilaterale. Zudem ermöglicht sie ein einheitliches Vorgehen bei der Lösung zentraler Entwicklungsprobleme, bei einer immer noch nicht hinreichend funktionierenden Geberkoordinierung.

HK: Für die Entwicklungschancen eines Landes sind über die öffentlichen Hilfen hinaus Privatinvestitionen ganz entscheidend. Für diese scheint aber Osteuropa in jedem Fall attraktiver zu sein als die meisten Entwicklungsländer. Kann hier das BMZ ausgleichend steuern?

Repnik: Auf der einen Seite sind private Investitionen unabdingbar und grundsätzlich noch wichtiger als Entwicklungshilfe und -zusammenarbeit. Auf der anderen Seite ist es nicht unsere Aufgabe, Forderungen an die deutsche Privatwirtschaft zu stellen. Hier muß zwischen den entwicklungspolitischen Richtungsentscheidungen der Bundesregierung und einzelwirtschaftlichem Handeln der Unternehmer unterschieden werden. Aber das BMZ versucht ja gerade durch die Anwendung der Kriterien die Rahmenbedingungen in den Ländern zu schaffen – Rechtssicherheit, die Garantie von Eigentumsrechten usw. –, die die Investition ausländischen Kapitals ermöglichen. Natürlich hat Osteuropa durch geographische Nähe, kulturelle Affinitäten, durch ein erhebliches Potential an gut ausgebildeten Facharbeitern und die Nähe der Märkte eine höhere Attraktivität. Von daher sind Osteuropa und die Länder der früheren Sowjetunion für viele Entwicklungsländer Konkurrenz.

HK: Die geographische Distanz zu den Märkten des Nordens bleibt also das Schicksal des Südens?

Repnik: Nähe allein bedeutet noch keinen Standortvorteil. Es ist bereits deutlich erkennbar, daß durch veränderte politische wie wirtschaftliche Rahmenbedingungen eine ganze Reihe lateinamerikanischer Länder wieder zu interessanten Standorten für ausländisches Kaptial geworden sind. Auch ist in den letzten zwei Jahren Fluchtkapital in hohem Maß nach Lateinamerika zurückgeflossen. Ausländische Investoren interessieren sich wieder für die Region. Ein zaghaftes, aber immerhin hoffnungsvolles Pflänzchen keimt da – trotz Osteuropa! Und ähnliche Entwicklungen gibt es auch in Asien.

HK: Dann bleibt aber noch die Frage nach Afrika. Droht nicht gerade Schwarzafrika – vergessen und verloren – einfach von der weltwirtschaftlichen Dynamik abgekoppelt zu werden?

Repnik: Das Vergessen droht ganz sicher nicht: In der bilateralen wie multilateralen Entwicklungshilfe gibt es ein unge-

heuer starkes Engagement für Afrika; der größte Teil unserer Hilfe und beispielsweise der Aufwendungen von IDA fließt dort hin. Aber eine Vielzahl afrikanischer Länder läßt aufgrund der internen politischen Probleme eine stärkere Förderung, eine umfangreichere Hilfe nicht zu. Im Hinblick auf privates Investment scheint Afrika tatsächlich vergessen. Seit Jahren halten sich Privatinvestoren aus Afrika zurück. Sie werden sich aber auch in Afrika engagieren, wenn sie dort geeignete Rahmenbedingungen vorfinden.

„Wir haben großes Vertrauen in die Arbeit der kirchlichen Hilfswerke"

HK: Wie gestaltet sich die Kooperation der staatliche Entwicklungszusammenarbeit mit den nicht-staatliche Entwicklungshilfeorganisationen in Deutschland, insbesondere den kirchlichen Hilfswerken? Gibt es so etwas wie eine Rollenaufteilung?

Repnik: Die enge Zusammenarbeit der Bundesregierung mit nicht-staatlichen Organisationen bewährt sich in Deutschland nun schon seit dreißig Jahren, und das gilt insbesondere für die Zusammenarbeit mit den kirchlichen Hilfswerken. Für sie wurden eigene Förderungsrichtlinien erarbeitet, die zugleich deutlich machen, daß der kirchlichen Entwicklungsarbeit nicht nur ein hoher Stellenwert beigemessen wird, sondern der inhaltlichen Arbeit der Kirchen und der finanztechnischen Abwicklung der Hilfe auch großes Vertrauen entgegengebracht wird.

HK: In welchen Bereichen der Entwicklungszusammenarbeit kooperiert Ihr Haus konkret mit nicht-staatlichen Organisationen, wo liegt deren spezifische Kompetenz?

Repnik: Nicht-staatliches, also auch kirchliches Entwicklungsengagement hat den Vorteil der größeren Nähe zu den armen und unterprivilegierten Bevölkerungsgruppen und kann damit unmittelbar Selbsthilfewillen und Eigeninitiative mobilisieren. Ein wichtiges Feld gemeinsamer Interessen und sich ergänzenden Handelns ist aber auch die entwicklungspolitische Bewußtseinsbildung unter der deutschen Bevölkerung. Durch ihre Kontakte zu den verschiedenen Bevölkerungsgruppen können nicht-staatliche Träger in beachtlichem Maße Verständnis für die Aufgaben und Ziele der Entwicklungszusammenarbeit wecken.

HK: Wie stabil sind die Unterstützungsleistungen aus dem Etat des BMZ für die nichtstaatliche Entwicklungshilfeorganisationen?

Repnik: Die den deutschen nicht-staatlichen Organisationen aus dem BMZ-Haushalt zur Verfügung gestellten Mittel wurden in den vergangenen 30 Jahren stetig angehoben und erreichten 1992 einen Förderbetrag von 831 Millionen Mark. Das sind – und dieser Anteil ist weltweit einmalig – rund zehn Prozent des Gesamtetats. Wie stabil die Zusammenarbeit ist, mag schon daran erkannt werden, daß auch angesichts der schwierigen Haushaltslage, die Ansätze des BMZ mit nicht-staatlichen Trägern in etwa auf dem gleichen Niveau wie bisher bleiben werden.

Wohin nach 1989?

Heiner Geißlers Sicht der deutschen Dinge

Nach dem Muster ihres 1992 erschienenen und vieldiskutierten Interviewbuchs mit Bundespräsident Richard von Weizsäcker haben die beiden Journalisten Gunter Hofmann und Werner A. Perger jetzt ein Mammut-Interview mit Heiner Geißler veröffentlicht (Heiner Geißler im Gespräch mit Gunter Hofmann und Werner A. Perger, Eichborn Verlag, Frankfurt 1993). Der jetzige stellvertretende CDU/CSU-Fraktionsvorsitzende und frühere Generalsekretär der CDU löckt in seiner Partei in mancher Hinsicht gegen den Stachel.

Das Opus ist umfangreich geworden. Über 400 Seiten haben die Gesprächspartner gebraucht, um alles zu Papier zu bringen, was einem beherzten Menschen der Zeitgeschichte im Ringen mit sich selber, mit seiner immer bunter werdenden politischen Umwelt und mit denen, die zur Zeit Politik tatsächlich machen, durch den Kopf geht, noch im Herzen brennt oder schon auf der Zunge liegt. Dabei wird gründlich vorgegangen. Mit Sonderseiten auf Recycling-Hintergrund für besonders harte Begriffe und Sachverhalte wie Internationale Arbeitsteilung, Pflegeversicherung, Xenophobie – entstanden vermutlich in viel Neben- und Nacharbeit.

Eine unglückliche „Waldlandung" des Gleitfliegers Geißler gab dazu Zeit und Gelegenheit. Wäre die Sache bedeutend genug, Semantiker und Hermeneutiker fänden an ihr eine Fundgrube für Fragen wie: Was wurde durch die Interviewer an Gedanken angestoßen, was vom Interviewten am Schreibtisch in den Fragesinn hineingetragen. Das macht die Lektüre nicht einfach und mindert – was bedauerlich ist – vermutlich die Resonanz.

Bei Bundespräsident *Richard von Weizsäcker* waren dieselben Interviewer von der „Zeit“ noch mit ganzen 154 Seiten ausgekommen. Dafür mache das damalige Buch Furore, allerdings hauptsächlich wegen des Kapitels „Machtversessenheit“ und „Machtvergessenheit“ der Parteien. Auf Reflexe dieses Kapitels stößt man selbst auch im Geißler-Buch. Die Folge war ein halbes Erdbeben. Die Schuttablagerungen jener öffentlichen Erregung mußten in einem eigenen Folgebuch festgehalten werden (Die Kontroverse, Weizsäckers Parteienkritik in der Diskussion, hg. von *Gunter Hofmann* und *Werner A. Perger,* Eichborn Verlag 1993).
Danach sieht es beim Geißler-Buch nicht aus. Auch ein doppelter Geißler wiegt einen singulären Bundespräsidenten nicht auf. Geißler hat als ein in allen politischen Gefechtslagen erprobter Kombattant schon zu oft die Öffentlichkeit beschäftigt, als er so erfolgreich wie eigenwillig hinter dem breiten Rücken *Helmut Kohls* die Geschicke seiner Partei im Konrad-Adenauer-Haus lenkte, um in der ihm noch verbliebenen vergleichsweise bescheidenen Stellung eines stellvertretenden Vorsitzenden der CDU/CSU-Bundestagsfraktion die eigenen Parteifreunde wie den Rest der politischen Welt von den Reps bis zu den Grünen noch gleichermaßen zu fesseln.

Dazu ist die Lektüre bei aller Geißler verbliebenen Lust an der Zuspitzung von Gedanken, Worten und Werken zu anstrengend geworden. Die dadurch möglicherweise eingeschränkte Aufnahmebereitschaft beim Leser ist bedauerlich. Denn wo gibt es nach-denkens-werte Querbeet-Reflexionen zu fast allen an der Oberfläche rumorenden oder im Hintergrund drängenden Zeitfragen – von der gegenwärtigen krisenhaften Entwicklung der Volksparteien über die stattfindenden und noch mehr befürchteten modernen Wanderungsbewegungen bis zur „Weltinnenpolitik“ – von einem, der in verantwortlicher Position Merker und Täter zugleich ist.

Bei der Vergangenheitsbewältigung hält sich Geißler im Zaum

Vielleicht hätten die Interviewer von Anbeginn etwas mehr Tempo machen können. Sie sehen – sicher Profis der Sonderklasse – über lange Passagen hin nicht sonderlich gut aus. Sie tun zunächst nicht mehr, als Geißlers Selbstgespräch über die Zeitläufte nach 1989 und den „Nationalismus“ im „neuen Deutschland“ in Gang zu halten. Sie wachen so recht erst auf Seite 87 auf, als Geißler neben *Rudolf Augstein,* den die deutsche Einheit nicht nur mit der Welt, sondern sogar mit Helmut Kohl versöhnt habe und der seither „nur noch hirtenbriefartige Kommentare“ zur Tätigkeit der Bundesregierung schreibe, auch noch *Willy Brandts* ostpolitischen Unterhändler *Egon Bahr* als „linken Deutschnationalen“ bezeichnet, dem die staatliche Einheit Deutschlands stets wichtiger gewesen sei als ein freiheitliches Gesamteuropa und die freiheitliche Integration aller Deutschen in dieses Europa.

Um eines vorweg zu nehmen und um mögliche Interessenten nicht auf die falsche Fährte zu locken: Was Heiner Geißler seinen Gegenübers Seite um Seite in die Feder diktiert, ist keine Abrechnung des mit seinem Schicksal hadernden einstigen CDU-Generalsekretärs mit denen, die ihn damals um sein Amt gebracht haben. Natürlich bekommen die Gegner von einst und jetzt, auch seine Gegner in der eigenen Partei, ihr Fett ab: Die FAZ als nationalkonservatives „Flaggschiff der Großindustrie und Großbanken“, das in die Union hineinregieren will, die Gauweilers, die zu Schönhubers „mutieren“, die eigene Partei, die immer wieder in Gefahr ist, „wegen ein paar Ärzten“ der FDP auf den Leim zu gehen, die Mayer-Vorfelders, die sich einmal die Frage stellen sollten, „warum die Republikaner gerade in Bayern und in Baden-Württemberg besonders Auftrieb erhalten haben“ (S. 204); die eigenen, sich wertkonservativ nennenden Parteigenossen, die – „vollkommen verquere Diskussionslage“ – darunter leiden, daß sie kein Feindbild mehr haben und die kein Talent für prospektives Denken entwickeln; die Nationalkonservativen, die „mit Gewalt den Eindruck erwecken wollen, sie hätten in der CDU die Mehrheit“ (S. 218).
Geißler veranstaltet keine Abrechnung mit dem langjährigen Promotor, Weggefährten und Vordermann Helmut Kohl. Die Wunden sind noch nicht vernarbt, aber mehr als die Süffisanz des Unterlegenen gegenüber dem in seinen höchsten Ämtern verbliebenen Machtträger, der den Prozeß der deutschen Vereinigung bestens gemanagt, aber im Blick auf die Verwirklichung der inneren Einheit gravierende psychologische und strategische Fehler gemacht hat, klingt das Bedauern, gelegentlich aber schlicht die pure Ratlosigkeit über das Sich-nicht-mehr-verstehen-Können durch.
Daß das Ende einer langen, tief ins Persönliche hineinreichenden Gefährtenschaft, gerade weil dieses das Ergebnis eines nüchternen Machtkalküls war, nur schwer zu überwinden ist, kann man dem Überzeugungstäter Geißler nachfühlen. Er, der sonst nachdrücklich für die „Justitia activa“, für die aktive Gerechtigkeit streitet (vgl. S. 300), übt sich in diesem Punkt in asketischer Kontenance und läßt zurückhaltende Billigkeit obwalten: Er schmälert nicht nur nicht das Verdienst des „Kanzlers der Einheit“. (Er möchte dabei allerdings auch das Verdienst *Hans-Dietrich Genschers* nicht in den Schatten stellen.) Er weist ausdrücklich den Vorwurf der Täuschung über die Kosten der Verwirklichung der Einheit im Zusammenhang mit der Vereinigungswahl 1990 entschieden zurück und erklärt – mit plausiblen Argumenten – Kohls Strategie von damals als Vermeidung eines „Binnenwahlkampfes der FDP gegen die CDU/CSU“, die anderenfalls die Union als „Steuererhöhungspartei“ vorgeführt hätte (S. 99).
Auch mit einem anderen, mit *Edmund Stoiber,* geht Geißler betont vorsichtig um. Es gefällt ihm nicht, daß dieser als Verantwortlicher für das neue Grundsatzprogramm der CSU die „ökologische Marktwirtschaft“ ablehnt und daß die CSU an die Stelle eines europäischen Bundesstaates nur „ein Europa der Nationen“ setzen will. Aber er will Stoiber in keine Schublade pressen. In der Wohnungs- und in der Familienpo-

litik stehe Stoiber in einem durchaus bemerkenswerten Gegensatz zum „Wirtschaftsliberalismus des Bundesfinanzministers". Man kennt sich und schätzt sich offenbar aus der Zeit des Gegeneinanders im parteipolitischen Miteinander.
Geißler bewältigt nicht Vergangenheit, er markiert Positionen: zu seiner Partei, zu Deutschland nach der Wiedervereinigung, zur deutschen Geschichte als politischem Gegenstand, zur Politik als Gestaltungs- und Streitkultur, zur Gesellschaft als ökonomischem, sozialem und kulturellem Wandel, zu Europa und zur in Bewegung geratenen Weltlage – das führt schon am Anfang bis zum „Weltethos" Küngscher Prägung. Man staunt über die Selbstverständlichkeit solcher Verwandtschaft, allerdings auch darüber, daß die Idee als Forderung, wie sonst auch, wohl benannt, aber kaum durchdacht wird. Doch immerhin merkt man, bei der Schilderung der Wanderungsbewegungen wie bei der Rechtfertigung seiner früheren Attacken auf Gesinnungspazifisten: die etwas abstrakte Idee dient der Fixierung des Ziels. Bei diesem selbst geht es immer um den *konkreten Menschen.* Der Sozialpolitiker schlägt überall durch, ob von den Asylbewerbern, von den Rassenunruhen in Kalifornien oder vom bayrischen Ministerpräsidenten die Rede ist. Die Menschenrechte sind für Geißler wirkliches und zentrales Ziel der Politik.

Geißler markiert Positionen und warnt seine Partei

Sorge macht ihm seine Partei, Sorge machen ihm die *neonationalen Stimmungen* in Deutschland, Sorge machen ihm verkürzte Geschichtsbilder, der Mangel an Veränderungsbereitschaft unter den politischen Eliten und die alle nationalen und kontinentalen Grenzen überschreitenden globalen „neuen" sozialen Fragen („Schlacht zur Rettung des Planeten", Zähmung der 35000 supranationalen Unternehmer, „Marshallplan 2000"). Aber nach jeweils kurzen Ausflügen in die Weltprobleme kehrt das Gespräch stets wieder nach Deutschland zurück, von Bosnien zur Friedensbewegung, von Margret Thatcher über die „Zweidrittelgesellschaft" zur Pflegeversicherung, von den Weltreligionen nach Mutlangen.
So ganz geheuer ist Geißler Deutschland nach der Vereinigung nicht. Schon wie die Vereinigung resp. der deutsche Osten gegenwärtig gemanagt wird, mißfällt ihm. Die Treuhand widerstrebt in ihrem Tun seinem Gerechtigkeitssinn und seinem sozialen Gewissen. So sehr er mit *Wolfgang Schäuble* unterstreicht, daß der Beitritt nach Art. 23 (alt) GG den Beitritt der Ex-DDR zur Bundesrepublik und nicht das Umgekehrte bedeutet, so gerne hätte Geißler die Gesetzgebung in den neuen Bundesländern beim Beitritt auf die Übernahme einer „bloßen" Rahmengesetzgebung beschränkt, so sehr widerspricht er dem Prinzip Rückgabe vor Entschädigung und so sehr mißtraut er mit seinen Gesprächspartnern dem demnächst aufzulösenden Breuel-Imperium. Ein Aufbauministerium für den Osten in Berlin wäre ihm lieber gewesen.
Unüberhörbar warnt Geißler seine Partei davor, aus Angst

Aus dem Nachlaß Romano Guardinis



Romano Guardini
Ethik
Vorlesungen an der Universität München
Herausgegeben von Hans Mercker unter Mitarbeit von Martin Marschall
Romano Guardini Werke In Gemeinschaft mit dem Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn
1993. 2 Bände. 1.376 S. Ln. DM 88,-- / ÖS 687,-- SFr 90,--

„Was ich hier unter Ethik verstehe, ist mehr als nur eine Untersuchung des Sollens und Nichtdürfens und der daraus sich ergebenden besonderen Probleme.
In ihr geht es mir um eine Deutung des menschlichen Daseins überhaupt, wie sie von der sittlichen Verpflichtung her möglich wird, die auf ihm liegt, und von der Würde, welche diese Verpflichtung ihm gibt. So versuche ich zu sagen, wie das zugeht, wenn der Mensch lebt; in welcher Weise es richtig geht und in welcher falsch."
Zum ersten Mal liegt hier nun der Text von Guardinis großer Ethik-Vorlesung, die er selbst als „Synthese meiner Arbeit überhaupt" bezeichnet hat, gedruckt vor.

75 JAHRE
Grünewald

oder Neigung rechten Schalmeien zu folgen oder mit den Republikanern in einen Wettbewerb um nationalkonservative Stimmungen einzutreten. „Wer nach rechts rückt, wird links regiert", ist für ihn ein unumstößlicher Erfahrungssatz. Seine Zielgruppe sind die „sensiblen Mehrheiten in der Mitte". Da ruft er auch schon mal den CSU-Fraktionsvorsitzenden im bayerischen Landtag, *Alois Glück,* zum Zeugen an (S. 216). Geißler ist sich da ganz sicher. Abschreckendes Beispiel für ihn ist „das Bündnis der SPD mit dem Gesinnungspazifismus Anfang der achtziger Jahre". Wer heute aus der Union heraus dieser empfehle, eine Mehrheit rechts von der Mitte zu suchen, der empfehle den Leuten in der Union spiegelbildlich dasselbe Verhängnis, das der SPD mit den Grünen widerfahren sei. Er dürfte gegen alle, die rechts die Erbsen zählen und die drohenden Erosionen in der Mitte – bedrohend für beide großen Volksparteien – nicht sehen wollen, recht behalten.

Plausible Grundpositionen schließen Fehlschlüsse in vielen Einzelpunkten nicht aus

Nachdrücklich warnt Geißler vor einem verkürzten deutschen Geschichtsbild, das sich auf die Zeit nach 1870 beschränkt. In der Tat, solche Verkürzung ist für die deutsche politische Kultur bezeichnend, das galt selbst für den sog. Historikerstreit. Damit wird keine Vergangenheit aufgearbeitet, man bewegt sich im Kreise und landet wieder beim Nationalstaat auf Kosten der europäischen Integration.

Trotz aller Plausibilität der Grundpositionen und deren praktischen Anwendungen bleiben kritische Punkte. Einer davon betrifft die Zukunft der Volksparteien, die Zukunft des deutschen Parteiensystems überhaupt. So richtig es ist, daß Wahlen weiterhin in der Mitte entschieden werden, so wäre es doch nicht nur partei-, sondern staatspolitisch gefährlich, so zu tun, als gäbe es zur Zeit nur Verschiebungen im Mittelfeld und sonst keine Veränderungen. Das ganze Parteiensystem ist längst in Bewegung mit der Tendenz zur Zersplitterung. Die Parteien, wie sie sind, passen nicht mehr so recht in das Bild des emanzipierten Bürgers.
Geißler will an der Spitze der Union nicht den Kanzler allein sehen, sondern mehr Männer und Frauen, „überzeugende Persönlichkeiten", die zusammen mit dem ersten Mann der Partei Profil geben (S. 161). Aber Volksparteien sind Massenparteien. Sie werden künftig noch mehr Wähler- als Mitgliederparteien sein müssen, die Grundpositionen bündeln und streitig durchsetzen. Diese bedürfen der personellen Verkörperung; der Mann an der Spitze wird dadurch noch gewichtiger, um nicht zu sagen verpflichtender. Die großen Parteien werden sich wandeln nach amerikanischem Muster, oder wir bekommen trotz der Fünf-Prozent-Klausel auch in Deutschland das halbe und irgendwann das ganze Dutzend voll. Offensichtlich steht solcher Einsicht Geißlers eigene parteipolitische Tüchtigkeit in der Vergangenheit im Wege.
Ein anderer problematischer Punkt: die *multikulturelle Gesellschaft.* Geißler hat andernorts zwar schon einmal eingeräumt, es komme ihm nicht auf das Wort oder den Begriff an. Aber in dem Interview-Buch hält er beides mit Vehemenz durch, ohne die eigene Argumentationsnot zu merken.
Kulturen, jedenfalls Kulturen im überlieferten Sinne, sind Sozialgestalten mit gesellschaftlich verbindlichen Lebensformen, oft und in vielem auch mit Wirkung auf die Gesetze. Und dies keineswegs nur in islamisch geprägten Kulturen. Multikulturell im strengen Sinn könnte nur eine Gesellschaft sein, die ganz unterschiedliche Lebensformen und Sozialnormen in sich integriert, ohne diese in ihrer Substanz zu tangieren oder sich selbst aufzulösen. Geißler meint mit multikultureller Gesellschaft im Grunde nichts anderes als den menschenrechtlich verfaßten, nach europäisch-humanistischem Muster geordneten republikanischen, freiheitlichen Rechtsstaat (vgl. S. 325 ff.), in den sich Bevölkerungen unterschiedlicher Art zu integrieren haben. Der entscheidende Bezugspunkt ist für ihn allein die Verfassung. Dies ist – wenigstens eurozentrisch betrachtet – richtig, aber noch lange kein multikulturell in Verfassungswirklichkeit umgesetztes Weltethos und läßt nicht nur im Verhältnis zum Islam Probleme offen. Könnte es sein, daß Befürworter und Gegner des Multikulturellen unter demselben ungenügenden Vertrauen in die Integrationskraft der eigenen nationalen, europäischen Kultur leiden und daß deswegen beide das Reizwort von der Multikultur brauchen?

Völlig ungebrochen ist Geißlers Glaube in die Gestaltungskraft der Politik, in die Durchsetzbarkeit politischer Ziele, in die Machbarkeit politischer Ordnungen. Als ob er die Erbsünde vergessen hätte. Seine Gesprächspartner nennen das „anthropologischen Optimismus". Die Erklärung dafür findet sich am deutlichsten im letzten Kapitel. Nein eigentlich schon viel früher. Wiederholt spricht Geißler von der Politik als „Berufung", von der „Berufung zur Politik", die allerdings einen ordentlichen Beruf voraussetze (S. 175).

Der Franz Xaver der Politik

Aber am Schluß wird's persönlicher. Es wird über Glaubensgründe und Glaubenszweifel gesprochen, es wird nach Herkunft und Werdegang gefragt. Der einstige Jesuitenzögling von St. Blasien tritt ins Bild, der zunächst dann auch in den Jesuitenorden eintritt, sich dort eigentlich so wohl fühlt wie einst in St. Blasien, aber sich eingestehen muß, daß Gehorsam und Zölibat nicht so ganz zu ihm passen, der dann ersatzweise Missionsarzt werden will, aber, da das Studium zu lange dauern würde, Jurist wird und über den Beruf des Juristen in die Politik kommt.
Originalton Geißler: In der jesuitischen Phase seines Lebens sei auch „Romantik im Spiel gewesen". Franz Xaver z. B. habe es ihm angetan (S. 405). Nur Romantik? Dafür spricht Geißler heute noch – in dem Buch – zu redlich und zu engagiert davon. Sein politischer Gestaltungsglaube wird von einem *tiefen missionarischen Impetus* getragen. Er habe die Be-

rufung zum Politiker als eine Art Priesterweihe empfunden, sagt er. Sein kämpferisches Ethos – in diesem Punkt ist Geißler unter den Politikern der zweiten Republik wohl nur *Herbert Wehner* vergleichbar – hat in dem geißlerisch missionarischen Geist, der die Hiebe nicht zählt und nie aufgibt, seine ganz persönliche Wurzel. Alles sitzt, vor allem sitzen die Hiebe auf die Gegner, aber der kühle Verstand führt nicht allein Regie.

Ein Anonymus meinte nach zufällig paralleler Lektüre des Interview-Buches, Leute bloß nüchternen Verstandes bewirken nichts, nur Phantasie und Erregung schaffen die nötige Schubkraft. Läßt man das „nur" beiseite, ist Geißler wohl richtig beschrieben. Geblieben ist ihm, „nimmt man alles nur in allem", neben einem unverwüstlichen Sendungsbewußtsein auch noch die ehrliche Haut. Bei Herbert Wehner wußte man das nie so genau, Heiner Geißler darf man es glauben. *David Seeber*

Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten

Eine Analyse der neuen Moralenzyklika

Im Novemberheft dokumentierten wir grundlegende Passagen der Moralenzyklika „Veritatis splendor" und nahmen eine erste Einordnung und Bewertung des Textes vor. Hier folgt jetzt eine genauere Analyse der Moralenzyklika Johannes Pauls II. im Kontext der ethischen Problemstellungen und Herausforderungen der Gegenwart und der Verstehensansätze heutiger Moraltheologie. Konrad Hilpert, Moraltheologe und Sozialethiker, lehrt am Institut für katholische Theologie der Universität des Saarlandes.

Die gegenwärtige Szenerie der Moral macht einen widersprüchlichen Eindruck: Einerseits gibt es, bei einzelnen wie bei den Institutionen von Wissenschaft und Politik, nicht zuletzt auch in der öffentlichen Diskussion einen steigenden Bedarf an Orientierungshilfen für Entscheidungen. Andererseits zeigt sich im individuellen Dasein wie im gesellschaftlichen Leben vieles als brüchig, was bisher als Normalität galt. Die von *Jürgen Habermas* im Blick auf solche und ähnliche Wandlungen als „neue Unübersichtlichkeit" charakterisierte Situation hat auch den Zustand der Moral verändert.

Auf der Ebene der Lebenspraxis tritt diese Veränderung als Nichtbeachtung herkömmlicher Normen in Erscheinung. Nicht Unkenntnis ist ihr Grund; vielmehr handelt es sich um ein bewußtes Ablegen von alltagsmoralischen Standards, die nicht mehr ein„leuchten" – was ja soviel heißt, als daß sie mit der Lebenserfahrung nicht mehr übereinstimmend erfahren werden. Auf der Ebene des ethischen Diskurses äußert sich diese Veränderung als Frage nach der Rechtfertigung oder eben als Kritik überlieferter Sitten. Jenes Phänomen schließlich, in dem die Veränderung der Situation der Moral gesellschaftlich am stärksten sichtbar wird, ist die Pluralität nicht nur von Kultur, Bekenntnis und Religion, sondern auch von moralischen Orientierungen. Sie verändert aber nicht nur die Situation der Gesellschaft, sondern auch noch einmal die Lage des moralischen Subjekts, indem sie ihm die Möglichkeit bietet, zwischen mehreren Orientierungen und Lebensformen zu wählen.

Die „Verarbeitung" dieser Situation ist heute stärker denn je der subjektiven Bemühung um sittliche Einsicht und der Verantwortung des einzelnen Individuums überlassen bzw. zugelastet. Soziale Lebenswelten und Institutionen spielen hierbei eine wichtige Rolle als Erlebnisräume, Erfahrungsproduzenten und Argumentenlieferer; aber sie befinden sich selbst in der Pluralität. Zum anderen ist es das Subjekt, das in einem historisch noch nie dagewesenen Ausmaß seine Bezugsgruppen, seine Glaubens- und Überzeugungsgruppen und seine moralische Optionen auswählt.

Auf der Anklagebank: „Einige Richtungen der heutigen Moraltheologie"

Daß insofern mit der Charakterisierung der moralischen Szenerie als „Relativismus" und „Individualismus" durch die neue Enzyklika etwas Richtiges getroffen ist, wird man nicht bestreiten können. Ob eine Skizzierung mit so groben Strichen und erst recht die stark pejorative Wertung, die ihr eigen ist, auch fruchtbar ist für die Vertiefung der Einsicht und die Gesprächsfähigkeit mit anderen, ist freilich eine Frage, über die man anderer Ansicht sein kann. Dies gilt um so mehr, wenn man die Besorgnisse und Irritationen ernst nimmt, die diese Situation auslöst.

Die neue Enzyklika beabsichtigt allerdings nicht, ein Beitrag zu einer Überwindung „einer radikal subjektivistischen Kon-

zeption des sittlichen Urteils" und einer „individualistischen Ethik" (32), also gleichsam zu einer post-modernen Moral, zu sein. Ihr Ziel ist vielmehr, „einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden" (4). Wo genauer das Übel liegt, bleibt nicht im Vagen: im Bereich der nachkonziliaren theologischen Diskussion hätten sich „manche Interpretationen der christlichen Moral herausgebildet, die mit der ‚gesunden Lehre' unvereinbar sind" (29).

Auch wenn diese innerkirchliche Absicht in eine breite und teils meditative Darlegung der Grundlagen und Erfordernisse einer theologischen Moral eingefügt wird, ist das vorherrschende Ziel nicht, zu ermahnen, zu verkünden, zu erklären, zu bestärken, aufzurichten, zu trösten und zu einem besseren Verständnis hinzuführen (so die respektable Liste der im Bezug auf die päpstliche Morallehre genannten Funktionen), sondern: die „gesunde Lehre" zu bewahren, umstrittene Probleme zu klären, die Unvereinbarkeit gewisser Richtungen moraltheologischen Denkens mit der geoffenbarten Wahrheit kundzutun, bestimmte ethische Theorien zu „entlarven" und sie zurückzuweisen und abzulehnen; schließlich: die universalen und unveränderlichen sittlichen Normen zu verteidigen. In der ethischen Qualifizierung dessen, was diese Richtungen der heutigen Moraltheologie tun, kennt die Enzyklika wenig Zurückhaltung: Vom Verfälschen und Verneinen ist genauso die Rede wie vom Zweifeln und sogar Angreifen, von Irrtum und Anpassung, von Zweideutigkeit, Vergessen und Verkennen der katholischen Lehre.

Welche sind nun aber die inhaltlichen Kritikpunkte, die eine derartige Philippika rechtfertigen? Darauf geht der zweite Teil von „Veritatis splendor" ein, der umfangmäßig und inhaltlich überhaupt das Zentrum der Enzyklika bildet. Er führt in vier größeren Abschnitten die Gravamina an, als *erstes* die „Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen..., die sich auf die richtige Ordnung des Lebens in dieser Welt beziehen" (36). Damit unmittelbar in Zusammenhang gebracht wird die Bestreitung der Universalität und Unveränderlichkeit des sittlichen Naturgesetzes. Der *zweite* Vorwurf betrifft das Gewissen. Abgelehnt wird eine Interpretation des Gewissens, nach der dieses nicht nur die Aufgabe habe, das Gesetz auf den konkreten Fall anzuwenden, sondern auch, schöpferisch für sich selbst zu entscheiden, was jeweils konkret gut bzw. böse sei. Ein *dritter* Punkt der Kritik richtet sich gegen die Beschränkung der Möglichkeit von Todsünde auf den Akt der Grundentscheidung gegen Gott und hält statt dessen an der Existenz von Todsünden in Gestalt konkreter Einzelhandlungen fest. Als *viertes* wendet sich die Enzyklika schließlich dagegen, die Abwägung der zu erlangenden Güter und Werte zum Kriterium der moralischen Beurteilung einer Handlung zu machen. Demgegenüber wird daran festgehalten, daß die moralische Spezies einer Handlung zuerst und entscheidend von ihrem Objekt abhänge.

Das gemeinsame Kennzeichen dieser vier Tendenzen sei die Abschwächung oder gar Leugnung der „Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit" (34). Erklärt wird diese mit einer Angleichung an die moderne Kultur, der der „wesentliche Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit... größtenteils abhanden gekommen sei" (84 als Zitat aus einer Papstansprache). Als Transmissionsriemen zwischen moderner Kultur und Moraltheologie gilt die moderne Wissenschaft, insbesondere die sogenannten Humanwissenschaften.

Die Frage, die sich angesichts so erheblicher Vorwürfe aufdrängt, ist, wer denn die beschriebenen Positionen überhaupt vertritt. Es werden weder Namen noch Werke genannt. Nur in quantitativer Hinsicht wird in der Einleitung vermerkt, es handele „sich nicht mehr um begrenzte und gelegentliche Einwände, sondern um eine globale und systematische Infragestellung der sittlichen Überlieferungen" (4). Gleichzeitig werden die kritisierten Positionen so referiert, daß der Eindruck entstehen muß, die Moraltheologen seien untereinander völlig uneins. Indes ist nicht zu übersehen, daß in den kritischen Passagen immer wieder programmatische Begriffe und Wendungen verwendet werden, die aus der Diskussion der deutschsprachigen Moraltheologie nach 1968 wohlbekannt sind (z. B. moralische Autonomie, die Unterscheidung von Welt- und Heilsethos, die Differenzierung von Paränese und normativer Ethik, die Hinterfragung des Naturbegriffs, die Unterscheidung von Werten und Gütern, Teleologie als Methode). Es dürfte allerdings in den meisten Fällen unmöglich sein, die von der Enzyklika kritisierten Positionen hier so wiederzufinden, wie sie dargestellt werden. Wer etwa sollte in diesem Kreis die Lehre vertreten haben, „die den einzelnen oder sozialen Gruppen die Fähigkeit und Befugnis [zuschreibt], über Gut und Böse zu entscheiden" (35)? Und welcher Moraltheologe lehrt, daß die sittliche Handlung von den leiblichen Dimensionen ihrer Ausführung zu trennen sei (49)?

Gleichwohl gibt es zwingende Gründe, weshalb herkömmliche Sichtweisen „im heutigen Kontext" erweitert und als Folge davon einzelne Positionen der Tradition korrigiert werden müssen. Dies soll im folgenden an einigen, die Einzelkritiken der Enzyklika durchziehenden Problemen sichtbar gemacht werden.

Der moderne Autonomieanspruch und die moraltheologische Reflexion

Die Enzyklika anerkennt die Bemühungen in der Moraltheologie, unter dem Eindruck des modernen Autonomieanspruchs die „Rolle der Vernunft und des Glaubens bei der Begründung einzelner sittlicher Normen" gründlich zu überdenken (36). Gleichzeitig wird gerügt, daß in der Einlösung dieses Anliegens „einige" zu „der Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen gelangt" seien (36). Sie habe „die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung für die Kenntnis auch

natürlicher sittlicher Wahrheiten" vergessen (36) und glaube, die Werte und sittlichen Normen „je nach den historischen Umständen oder der Verschiedenheit von Gesellschaften und Kulturen" durch die Vernunft hervorbringen können (40). Mit anderen Worten: Wo man sich konsequent auf den modernen Autonomieanspruch eingelassen hat, ist Leugnung der Urheberschaft Gottes und die Abkopplung der Freiheit vom sittlichen Naturgesetz, das meint: Beliebigkeit das zwangsläufige Ergebnis.

Auch wenn man gegen die Wahl des Stichworts Autonomie als zentraler Idee einer theologischen Ethik Vorbehalte im Hinblick auf die historische und kulturelle Färbung des je als Vernunft Erkannten und im Hinblick auf die vielfache Vernetztheit der Subjekte haben kann, besteht an der Unumgänglichkeit, die theologisch-ethische Reflexion im Horizont und in Auseinandersetzung mit der Neuzeit zu betreiben, überhaupt kein Zweifel. Die Gründe hierfür sind nicht so sehr in der Anpassungsfreudigkeit oder Beeinflußbarkeit der Moraltheologen zu suchen, sondern in den *objektiven Veränderungen,* die die Etablierung der im Leitgedanken Autonomie auf den Begriff gebrachten Denk- und Handlungsbedingungen in allen wichtigen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens für die Situation des kirchlichen Christentums und der Theologie bewirkt hat.
Eine dieser objektiven Veränderungen ist das Konkurrierenmüssen mit anderen Weltdeutungen und Lebensstilen, eine andere das Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft, eine weitere die Anerkennung von Menschenrechten als konstitutiven Prinzipien einer gerechten politischen Ordnung. Die *Pluralität* moralischer Praktiken und ethischen Orientierungen ist nicht einfach Ergebnis sittlicher Verwirrung, sondern zuerst einmal ein Faktum: Es gibt in der modernen Gesellschaft für den Sinn so wenig wie für die sittliche Orientierung eine alleinige Zuständigkeit. Auch wenn die Meinung, alle sittlichen Standpunkte seien gleich gültig bzw. sie könnten prinzipiell bloß mit individueller Geltung vertreten werden, als in sich widersprüchlich abzulehnen ist, müssen die sittlichen Forderungen und Überlegungen anderer Positionen von der theologischen Ethik so weit ernst genommen werden, wie sie in der Sache begründet und in Erfahrungen bewährt sind.

Auch das *Abnehmen der Einheit zwischen kirchlichem Christentum* einerseits *und der Gesellschaft* andererseits hat einschneidende Folgen für die Moral: Die soziale Prägekraft der christlichen Tradition geht zurück; will Kirche die von ihr vertretenen Werte und moralischen Überzeugungen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wirksam machen, muß sie sie jetzt auch als begründet aufzeigen können und der Bewährung durch die einzelnen aussetzen. Die Chance, in moralischer Orientierung und sittlicher Ermahnung maßgebend zu sein oder auch nur ernst genommen zu werden, hängt in hohem Maß davon ab, ob es ihr gelingt, durch überzeugende Argumentation und praktisches Engagement einsichtig und erfahrbar zu machen, worum es ihr zu tun ist und welches Potential an Hoffnung und Hilfe in ihrer Botschaft für die von den Men[illegible]en Belastungen, Zerstörungen und Verletzungen liegt.
Was schließlich die Anerkennung der *Menschenrechte* als konstitutiver Prinzipien der politischen Verfaßtheit einer Gesellschaft betrifft, erweist sich hier besonders deutlich, daß das Verhältnis von individueller Freiheit und objektiver Wahrheit notorisch spannungsvoll ist. Denn Freiheit, wie sie in der Form der Menschenrechte gewollt, gefordert und garantiert wird, kann nicht inhaltlich festgelegt werden: Sie öffnet und gewährleistet lediglich den Raum, in dem der einzelne seine sittliche Freiheit gestalten und realisieren kann; aber sie gewinnt ihr Recht nicht erst aus der Wahrheit. Ihr Sinn ist keineswegs Willkür, Egoismus, Abkapselung nach außen, Fixierung auf das Selbst, aber: Auch all dieses wird ermöglicht, wenn der einzelne durch die menschenrechtlich verbürgte Freiheit gegen Eingriffe des Staates, gesellschaftlicher Mächte und einzelner geschützt wird. Ihrer innersten Logik nach zielen die Menschenrechte nicht auf Individualismus und Maximierung der Privatheit, sondern sind Ausdruck und moralisch-rechtliche Konsequenz des Respekts vor dem Menschen in seiner Verantwortungsfähigkeit. Sie wollen nicht Religion, Wahrheitsorientierung und Ethos ersetzen oder gar verhindern, sondern im Gegenteil ermöglichen und sichern; und dennoch müssen sie sich darauf beschränken, Grundnormen für das Miteinander im Tun und Leben zu geben.
Sicherlich muß theologische Ethik hier weitergehen, insofern die Basierung auf den gemeinsamen Ursprüngen des biblischen Zeugnisses sowie die Verbindung zur Gemeinschaft der Glaubenden die Grundelemente ihrer Identität sind; aber weder sie noch Kirche in ihrer moralischen Verkündigung können etwas daran ändern, daß Freiheit und Wahrheit letztlich erst im einzelnen Subjekt zusammenkommen und sie deren Zusammengehörigkeit im Konkreten nicht anders als durch Unterstützung der Einsicht mittels Argumenten, durch Erschließung von Erfahrungen, durch vorbildliche Praxis und durch Unterstützung beim Erlernen von Selbsturteilen und -wollen ansichtig und überzeugend machen können. Moraltheologie unter den Bedingungen der neuzeitlichen Freiheitsidee treiben heißt von daher keineswegs Unverträglichkeit mit der Verpflichtung auf objektive Wahrheit, mit der Forderung nach objektiven Werten und dem Anspruch objektiver Normen überhaupt, aber wohl: nur solche zu vertreten, die als werthaltig und begründet eingesehen werden können und verantwortliches Handeln von Subjekten ermöglichen.
Das erscheint um so wichtiger, als in einer sich rasch verändernden Welt viele neue Fragen auftauchen. Anders als früher lassen sich die neu auftauchenden ethischen Probleme in vielen Fällen nicht mehr dadurch lösen, daß bekannte Prinzipien und früher gefundene Lösungen auf die neuen Situationen einfach „angewandt" werden. Vielmehr bedarf es viel stärker eines andauernden Suchens und Weitersuchens, eines Bemühens um tiefere Erkenntnis, eines Entdeckens, Erprobens und Bewährens des konkret als gut und böse Erscheinenden.
Vielleicht ist der Weg zur Erkenntnis dieser Situation so mühevoll und schmerzlich, weil die Moraltheologie im Um-

feld der Neuscholastik einen völlig anderen Weg beschritten hatte, um auf die Herausforderung neuzeitlichen Denkens zu antworten, die sie durchaus gespürt hat, nämlich den Weg der polemisch-defensiven Abwehr. Dieser Weg kann allerdings für die inzwischen eingetretene kirchliche Situation keine Lösung mehr sein; nicht allein deshalb, weil er auf dem II. Vatikanum in Gestalt der Pastoralkonstitution einen verbindlichen und hochrangigen „Todesstoß" aus dem Selbstverständnis der Kirche heute erhalten hat, sondern noch mehr deshalb, weil seine soziale Lebensbedingung, nämlich eine nach außen weitgehend abgedichtete, in sich homogene katholische Sonderkultur, in den meisten Ländern Europas und Nordamerikas erodiert ist und in den von sozialer Not charakterisierten und kulturell selbstbewußter werdenden Ländern der sogenannten Dritten Welt kaum Chancen hat. Auch die sogenannten „guten Katholiken" können sich heute nicht mehr auf ein weltanschaulich und moralisch einheitliches Milieu beschränken, das alle Lebensvollzüge umfaßt, sondern müssen gleichzeitig in mehreren gesellschaftlichen Bereichen und Umwelten leben, in denen kirchliche Normen keinen oder nur wenig Einfluß haben. Die einzige Alternative, die noch verbleibt, ist ein Fundamentalismus, der die Resistenz gegenüber dem Streß des Pluralismus durch die Verabsolutierung des Buchstabens, die unmittelbare Berufung auf allgemeine sittliche Prinzipien und das Pathos der Eindeutigkeit erkauft. Das aber kann doch wohl nicht das sein, was Kirche im Kontext der heutigen Welt ernsthaft will.

Die Absolutheit sittlicher Normen und die Veränderlichkeit

Die Preisgabe einer allen gemeinsamen Natur als formalem und materialem Bezugspunkt und Maß von Vernunft und Freiheit der Individuen sieht „Veritatis splendor" in mehreren Aspekten der Moraltheologie fatal zur Auswirkung kommen. Z. B. verschleiere sie „die Erfahrung [!] der Universalität des Sittengesetzes durch die Vernunft" (51). Die Universalität des Naturgesetzes, die die Einzigartigkeit der Menschen nicht aus-, sondern einschließe, werde greifbar in einer Reihe von positiven Geboten sowie in den Verboten. Sie verpflichteten allgemein und seien unveränderlich. Auch wenn es nicht jedem möglich sein wird, zu erkennen, wie angesichts dieser Qualifizierungen noch Abstufungen erfolgen können, soll dies für die negativen Gebote noch stärker zutreffen als für die positiven, insofern erstere „alle und jedem einzelnen allezeit und unter allen Umständen" und – wie es kurz darauf noch einmal ergänzend heißt – „ohne Ausnahme" verpflichten (52) (möglicherweise geht die offenkundige logische Widersprüchlichkeit aber auch zu Lasten der Übersetzung).

Weder die Rede von der Universalität des sittlichen Naturgesetzes noch die von der Absolutheit sittlicher Normen dürfte im Bereich der katholischen Moraltheologie auf prinzipielle Einwände stoßen. Daß es kulturtranszendierende und sich geschichtlich durchhaltende Strukturen des Menschseins gibt, wird kaum jemand bestreiten wollen, und erst recht nicht, daß zu einer sittlichen Norm der Anspruch gehört, allgemein verbindlich zu sein: Gut bzw. böse kann nur sein, was auch bei jedem anderen unter ähnlichen Gegebenheiten als gut bzw. böse gilt. Freilich ist es gerade diese Bedingung „ceteris paribus", die im Spektrum der Kulturen und im geschichtlichen Ablauf der Epochen nur in eingeschränktem Maße zutrifft. Die Unveränderlichkeit der Normen der Sittlichkeit nicht nur als transzendentale Bedingung von moralischen Forderungen, sondern auch als historisches Faktum zu behaupten, dürfte folglich kaum jemand ernsthaft wagen. Die Vielfalt des historischen und ethnographischen Materials, das dieser Annahme widerspricht, ist zu erdrückend.

Hier erweist es sich als gravierender Mangel, daß die Enzyklika im Unklaren läßt, wie *konkret* das ist, was sie als „Norm" im Blick hat. Eine Differenzierung nach Konkretionsstufen, analog der in neueren Dokumenten der Soziallehre (z. B. „Octogesima adveniens" 4; „Sollicitudo rei socialis" 41) ausgebildeten Unterscheidung zwischen Grundsätzen, Urteilskriterien und Richtlinien für das konkrete Handeln, wäre hier hilfreich gewesen. Schaut man auf die Beispiele, mit denen die Universalität der Normen illustriert wird, so sind sie so allgemein und übergreifend, daß niemand Einwände erheben wird. Prinzipien solcher Reichweite (die Gebote, Gott zu dienen, ihm die gebührende Verehrung zu erweisen und die Eltern zu ehren, das Verbot, „Gebote zu übertreten, die es allen und um jeden Preis zur Pflicht machen, in niemandem und vor allem nicht in sich selbst die persönliche und allen gemeinsame Würde zu verletzen" [52]) als unveränderlich zu qualifizieren. Das schließt allerdings gerade nicht aus, daß die ganz konkreten Normen, in denen diese Prinzipien situationstypisch ausgestaltet werden, im Laufe der Zeit Veränderungsprozesse durchlaufen. „Veritatis splendor" sieht eine solche Veränderungsmöglichkeit aber nur bezüglich der „den verschiedenen kulturellen Verhältnissen angemessensten Formulierung" (53). Demgegenüber ist auch auf die Möglichkeit verbesserter Erkenntnis sowie neuer Erfahrungen zu verweisen, wie sie einerseits durch das Fortschreiten der Wissenschaften, andererseits durch historische Prozesse zugeliefert werden.

Was ist mit den „in sich schlechten Handlungen"?

Auf eine sehr viel konkretere Ebene findet man sich versetzt, wo ein anderer vermeintlicher Angriff auf die Absolutheit der Normen kritisiert wird, nämlich die teleologische Normenbegründung und damit im Zusammenhang stehend die Problematisierung der traditionellen Lehre von den „in sich schlechten Handlungen".

Theoretisch geht es hierbei um den Vorschlag, die Richtigkeit einer Handlung (bzw. die Berechtigung einer Norm) an den voraussehbaren Folgen bzw. an einer Abwägung zwischen den guten und schlechten Auswirkungen zu ermessen, und ihr

Gutsein an der Absicht des Subjekts, soweit sie sich auf sittliche Güter bezieht. Dies bedeutet, daß teleologisch begründete Normen nicht streng allgemeingültig gelten, sondern im Allgemeinen, d. h. näherhin: soweit sie die vorausgesetzten Bedingungen erfüllen. *Praktisch* geht es um die Frage, ob bestimmte Handlungen schon als solche, also ohne Berücksichtigung ihrer Folgen und der jeweils verfolgten Absicht, die Qualität sittlich schlecht zugesprochen werden kann. Die Tradition behauptete dies neben dem Mord von Unschuldigen auch von „Empfängnisverhütung, direkter Sterilisierung, Autoerotik, vorehelichen Beziehungen, homosexuellen Beziehungen sowie künstlicher Befruchtung" (47), aber auch von Suizid und Organtransplantation; hingegen fielen Sklaverei und Vergewaltigung traditionell nicht unter diese Kategorie.

Bruno Schüller hat nicht nur nachgewiesen, daß die Moraltheologie den teleologischen Begründungstyp immer gekannt hat, ganz besonders deutlich in der Lehre von den *Handlungen mit Doppelwirkung*. Er konnte auch zeigen, daß die Tradition bei den deontologischen Normen, also jenen, die eine Handlung unabhängig von möglichen Folgen und der jeweiligen Absicht gebieten bzw. verbieten, durch die Wahl eines genau distinguierenden Begriffs (Töten im Unterschied zum Sterbenlassen, Selbstmord im Unterschied zum Selbstopfer, Lüge im Unterschied zur absichtlich doppeldeutigen Rede, Diebstahl im Unterschied zu geheimer Schadloshaltung) oder durch Ausnahmeklauseln, also definitorisch und im voraus, genau das gleiche Problem gelöst hat, das auch die teleologischen Begründungen bewältigen wollen: nämlich eine Anzahl von Situationen auszusondern, für die die betreffende Norm evidentermaßen nicht gilt. Man kann nun zweifellos verschiedener Meinung darüber sein, ob mit diesem Hinweis deontologische Normen schon überflüssig geworden sind oder ob man sie nicht doch dazu braucht, um grundsätzliche Grenzen für die Menschen, für die Gesellschaft und die Politik zu markieren. Aber auch dann könnte man sie noch immer als gleichsam abgekürzte und durch ihre Unverklausuliertheit besonders eindringlich wirkende Endpunkte einer Normenfindungsbemühung bzw. einer Abwägung deuten, die mit Blick auf schlimme Erfahrungen nicht mehr zum Problem gemacht werden, sondern nur noch im Ergebnis festgehalten werden sollen. In diesem Sinn ist es wichtig und vernünftig, nach all dem, was die Menschheit in diesem Jahrhundert erlebt hat, nicht erst nach den Gründen und Rechtfertigungen zu fragen, weshalb Mord, Völkermord, körperliche und seelische Folter, willkürliche Verhaftung, Sklaverei, Mädchenhandel, Ausbeutung durch Arbeit (alle Beispiele aus der in Nr. 80 zitierten Liste von Gaudium et spes) sittlich unerlaubt sind.

Ob sich die Existenz „in sich schlechter" Handlungen zwingend aus der Lehre der Heiligen Schrift ergibt, darf zumindest mit einem Fragezeichen versehen werden. Der Stelle aus dem 1. Korinther-Brief ließe sich leicht die starke Betonung des Herzens und des Inneren, die Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien gegenüber der schematischen Beurteilung der jüdischen Autoritäten ins Feld führt, gegenüberstellen (s. statt anderer nur Mk 2,23 – 3,6; Mk 7,1–23; Mk 10,2–10; Lk 11,37 ff.). Schließlich beweist die als Kronzeugnis für die Unsittlichkeit einer konkreten Verhaltensweise trotz subjektiv guter Absicht angeführte Stellungnahme des Thomas von Aquin (78) gerade nicht, was sie beweisen soll. Denn das Recht des Armen, in äußerster Notlage das Notwendige vom Reichtum anderer zu nehmen („Mundraub"), fand in der ganzen Tradition seit dem Mittelalter immer wieder Zustimmung und wurde noch auf dem II. Vatikanum ausdrücklich anerkannt („Gaudium et spes" 69). Während auf diese relativ junge Lehre ausdrücklich Bezug genommen wird, muß verwundern, daß ein so stark auf Tradition und Kontinuität pochendes Dokument die Lehre von der Epikie einfach unerwähnt läßt. Hinter der Lehre von der Epikie steckt die Einsicht, daß Normen wegen der Allgemeinheit der Situationsdefinition zu Starrheit und Härte tendieren, wenn es keine Möglichkeit gibt, sie für die Besonderheit einer Situation notfalls abzuwandeln.

Gewissen und Lehramt

Aufgabe des Gewissens ist laut „Veritatis splendor", das objektive Gesetz auf den konkreten Fall hin anzuwenden, nicht aber, Normen schöpferisch zu bestimmen. „Die Akte des Gewissens" (55) seien nicht Entscheidungen, sondern Urteile, die freisprächen oder verurteilten, „je nachdem, ob die menschlichen Handlungen mit dem in das Herz eingeschriebenen Gesetz Gottes übereinstimmen oder von ihm abweichen" (59).

Das Gewissen kann sich auch täuschen, in Unkenntnis sein oder unsicher (vgl. 62). Das kann daran liegen, daß eine konkrete Situation falsch eingeschätzt wird oder daß Sachwissen fehlt oder daß falsche Schlußfolgerungen gezogen werden. Freilich muß nicht jedes Abweichen vom Gesetz der Autorität oder der Überzeugung der Mehrheit eo ipso ein Irren sein. Kann es nicht auch vorkommen, daß gleiche Sachkenntnis und gleichartige Situationen bei verschiedenen Personen trotz verantwortlicher Prüfung der Gründe zu unterschiedlichen Handlungskonsequenzen führen? Denn zum einen können es biographisch getönte Erfahrungen sein, die jemand anders votieren lassen; dies war ja einer der Gründe dafür, daß sich die Moraltheologie in unserem Jahrhundert von dem intellektualistischen Gewissensverständnis der thomistischen Tradition distanziert hat und das Gewissen – in Fortführung der nie ganz abgebrochenen franziskanischen Tradition – wieder mehr ganzheitlich verstanden wissen wollte. In Redeweisen wie das Gewissen als „Mitte der personalen Existenz" oder als „innerster Kern der Person" wollte sie bildhaft zum Ausdruck bringen, daß das Gewissen weder ein separates Organ des Menschen ist noch ein Anhängsel eines anderen Vermögens; vielmehr liegt es zentraler und tiefer, nämlich dort, wo die Person ganz bei sich ist, wo sie, anders gesagt, am meisten sie selbst ist.

Zum anderen können auch objektive Gesetze, die von Menschen formuliert werden müssen, die Wirklichkeit nie einfach in ihrer Gesamtheit erfassen, sondern immer nur perspektivisch und geschichtlich, so daß auch nie auszuschließen ist und sich ja auch durch Beispiele belegen läßt, daß einzelne und Gemeinschaften in ihrem sittlichen Urteil durchaus die im Vergleich zur traditionellen Norm bessere Norm des Handelns gefunden haben. Schließlich gibt es immer öfter Situationen, die so komplex sind, daß sie nicht mehr einfach subsumierbar sind unter ein allgemeines Prinzip, sondern eine ganze Reihe von allgemeinen Prinzipien betreffen und infolgedessen oft gar nicht eindeutig und schon gar nicht schnell abgeklärt werden können. Auch wenn nicht alles, was als Gewissensentscheidung ausgegeben wird, eine solche ist, gibt es also wirkliche Gewissensentscheidungen und nicht nur Gewissensurteile; das wußte auch die Tradition, weshalb sie eigens Kriterien entwickelte – die sogenannten Moralsysteme, an denen sich die Verantwortbarkeit solcher Gewissensentscheidungen auf einer Metaebene überprüfen ließ. Freilich wird die Moraltheologie nie sagen, daß das Gewissensurteil, das der einzelne dann fällen muß, einfach eine Erfindung seines kreativen Gewissens sei. Vielmehr tut er in ihrer Sicht das, was für eine bestimmte Situation das ihm richtig Erscheinende ist.

Konkret verlangte die traditionelle Lehre vom irrigen Gewissen von dem, der glaubte, in seinem Gewissen verpflichtet zu sein, von der offiziellen Norm abzuweichen, nur, daß er versuchen müsse, seine Abweichung als Irrtum einzusehen; führe diese Überprüfung aber nicht zu einer Änderung seiner Überzeugung, dann müsse er seinem Gewissensanspruch unbedingt folgen. Die Enzyklika erwähnt diese Lehre, aber sie setzt den Akzent anders als gewohnt: Diente der Hinweis auf die Fehlbarkeit des Gewissens seit dem Hochmittelalter, als die Lehre vom irrigen Gewissen ausgebildet wurde, bis in die jüngste Zeit primär der Respektierung und Achtung eines Handelns, das begründet von dem institutionelle Geforderten oder sogar rechtlich Verpflichtenden abwich, so scheint er hier vor allem die Aufgabe zu haben, die Anfälligkeit des individuellen Gewissens für Täuschung und Irrtum zu betonen. Gleichzeitig werden die Kirche und ihr Lehramt als das hingestellt, was dem Gewissen vorbehaltlos und zweifelsfrei Sicherheit geben kann. Und das mit starken Worten: „Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht hin- und her getrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4,14), und nicht von der Wahrheit über das Gute des Menschen abzukommen, sondern besonders in schwierigeren Fragen, mit Sicherheit die Wahrheit zu erlangen und in ihr bleiben." (64) Ob sich die Kirche mit solchen Sätzen – seien sie nun als Selbstbeschreibung oder als Anspruch an die Adresse der Menschen gemeint – nicht doch übernimmt? Muß derartiges nicht zynisch klingen im Blick auf die leidvolle Geschichte des kirchlichen Umgangs mit Häretikern, der Hexerei Verdächtigen, jener zahlreichen Theologen, die abweichende Lehren vertreten haben, und anderer Gewissenstäter?

Offensichtlich liegt der Schlüssel dafür, daß hier überhaupt kein Problem gesehen oder auch nur gespürt wird, in einer funktionalen Arbeitsteilung, die das Erkennen des Willens Gottes, also der Gebote Gottes bzw. der sittlichen Werte, uneingeschränkt dem *Lehramt* vorbehält, während sie den *einzelnen Glaubenden* lediglich die Kompetenz zur Anwendung der amtlich definierten oder bekräftigten Bestimmungen sowie das Handeln zuteilt. Die Basishaltung, die der Erfüllung der einzelnen Gebote vorangestellt wird, ist der *Gehorsam.* Es dürfte kaum ein gesamtkirchliches Dokument seit dem II. Vatikanum geben, in dem so betont Gehorsam eingefordert wird; insgesamt kommt der Begriff fast dreißigmal vor und erweist sich damit neben „Gesetz" als eines der am häufigsten gebrauchten theologischen Stichwörter der Enzyklika!

Hier paßt sich lückenlos die *Funktionsbeschreibung der Moraltheologen* ein, wie sie im dritten Teil von „Veritatis splendor" umschrieben wird. Deren Aufgabe wird nämlich – unter Rückgriff auf die dogmatische Konstitution „Dei Filius" des I. Vatikanums – darin gesehen, „unbeschadet der möglichen Grenzen menschlicher, vom Lehramt vorgelegter Beweisführungen die Argumentation seiner Verlautbarungen zu vertiefen, die Berechtigung seiner Vorschriften und ihren verpflichtenden Charakter zu erläutern, indem sie deren gegenseitigen Zusammenhang und ihre Beziehung zum Endziel des Menschen aufzeigen" (110). In Aufnahme einer Formulierung aus „Humanae vitae" ist ergänzend von der „inneren und äußeren Zustimmung zur Lehre des Lehramtes sowohl auf dem Gebiet des Dogmas wie auf dem der Moral" die Rede (110). Kein Wort davon, daß die Moraltheologen gleichermaßen verpflichtet sein könnten, Anwälte für die Probleme und Nöte der Menschen zu sein, Sensoren für neue Handlungslagen infolge des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts, Anreger zu einer kritischen Relecture überkommener Standpunkte unter neuen Handlungs- und Denkbedingungen, Initiatoren und Katalysatoren eines die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft überschreitenden Gesprächs über das, was für die Menschen gut ist. Im Gegenteil wird mit unmißverständicher Deutlichkeit und Härte erklärt, daß Dissens im Widerspruch zur Kirche und ihrer hierarchischen Verfaßtheit stehe (113).

Daß die Entwicklung des frühen Christentums zu einer Universalkirche überhaupt nur zustandekommen konnte, weil Petrus von Paulus im Namen „der Wahrheit des Evangeliums" Widerspruch und Widerstand erfuhr (vgl. Gal 2,11 ff.), bleibt hier ebenso unerwähnt wie die Tatsache, daß die Kirche in Konzilien und Synoden durchaus das Phänomen kennt, daß Konflikte und Spannungen bestehen und nur ausgeräumt werden können, indem das Wahre und Richtige durch einen mühsamen Prozeß des gemeinschaftlichen Suchens, des Darlegens und Widersprechens herausgefunden wird. Und unterstehen nicht auch Kirche und Lehramt der Umkehrforderung Jesu? Eine weitere polemische Spitze der Enzyklika richtet sich gegen die Beanspruchung der „Zulässigkeit sogenannter

‚pastoraler' Lösungen" (56). Ohne daß an dieser Stelle Präziseres gesagt wird, werden hier de facto deutlich die Bischöfe gerügt, die seit „Humanae vitae" immer wieder durch Erklärungen, durch die Autorisierung von Synodenbeschlüssen, durch Hirtenworte nach Lösungen für Probleme gesucht haben, unter denen zahlreiche Menschen in ihrem Gewissen leiden, ohne die entsprechende Norm selbst in Frage zu stellen.
Diese Selbstsicht des Lehramtes tangiert nicht bloß die Moralverkündigung, sondern auch die *Ekklesiologie.* Wie verträgt sie sich insbesondere mit der in der letzten Sozialenzyklika gegenüber der Politik erhobenen Forderung nach der „Subjektivität der Gesellschaft" (Centesimus annus" nrn. 13 und 46), die durch die Respektierung der Autonomie der sozialen und kulturellen Gruppen und durch Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung errichtet werden könne? Und wo bleibt noch Platz für die communio-Struktur?

Die Ausblendung des Vermittlungsproblems

Eine Enzyklika ist keine Privatmitteilung, sondern ein amtlicher Text des obersten Repräsentanten der Kirche. Auch wenn als ihre Adressaten lediglich die Bischöfe genannt werden, ist sie ein kirchenöffentliches Ereignis, was die offiziöse Verlautbarung und die Vorstellung vor der Presse ja auch einschränkungslos unterstreichen. Als öffentliches Ereignis aber kann sie sich nicht von den Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten freimachen, unter denen Rezeption heute geschieht, auch wenn sie diese gezielt aus dem Blick ließe oder mißachtete, weil derartiges ein Teil jener Anpassungsmentalität sein könnte, die sie so scharf verurteilt.

Das erste, was in der Öffentlichkeit nach Erscheinen der Enzyklika registriert wurde, war das Fehlen von Passagen über die Unfehlbarkeit des Lehramtes auch in Fragen der Moral und das nur marginale Eingehen auf die 25 Jahre nach „Humanae vitae" nach wie vor innerkirchlich umstrittene Frage der Empfängnisverhütung. Dies wirft möglicherweise ein bezeichnendes Licht auf die Erwartungsbahnen der Öffentlichkeit hinsichtlich der kirchlichen Moralverkündigung; nicht auszuschließen ist freilich auch, daß Ankündigungen, Indiskretionen und vorveröffentlichte Passagen die Vermutungen in diese Richtung lenken mußten. Freilich: Auch wenn der endgültige Text in den genannten Punkten wesentlich zurückhaltender ausgefallen ist, als erwartet wurde, ist damit nicht schon entschieden, ob dies als Rücksichtnahme auf die angespannte innerkirchliche Situation oder aber als bloß „sanfter" Übergang zu einer bestimmteren und auch in konkreten Fragen eindeutigeren Gangart interpretiert werden muß. Das wird erst die Zukunft zeigen.
Von der Sache her ist mit dem im dritten Teil nochmals bekräftigten Festhalten an den in sich, d. h. immer und ausnahmslos schlechten Handlungen jetzt nicht nur eine theoretische, sondern auch lehrmäßige Figur geschaffen, die es dem Ermessen der kirchlichen Autorität überläßt, in zukünftigen Stellungnahmen konkrete Inhalte zu in sich schlechten Handlungen zu erklären. Eine eindeutige Abgrenzung ist ebenfalls markiert: „Die theologischen Meinungen bilden... weder die Regel noch die Norm für unsere Lehre." (116) Unmißverständlich ist schließlich auch die mehrmalige Aufforderung an die *Bischöfe,* die ja auch die eigentlichen Adressaten dieses Schreibens sind, „über die getreue Weitergabe dieser Morallehre zu wachen und die passenden Maßnahmen zu ergreifen, damit die Gläubigen vor jeder Lehre und Theorie, die ihr widersprechen, geschützt werden." (116)
Daß unsere Gesellschaften angesichts der schnellen Entwicklung moralische Orientierung brauchen, wird niemand ernsthaft bestreiten wollen. Genauso wenig wie, daß Religionen – vor allem solche mit universaler Perspektive – mit die wichtigsten Ressourcen sind, wenn es darum geht, solche Orientierung zu explizieren und sie mental bei den Menschen zu verorten. Daß dies immer häufiger in Konkurrenz zu einem Lebensstil geschehen muß, der alles als erlaubt ansieht, was „Spaß" macht und bezahlbar ist, dürfte ebenso evident sein. Allerdings kann, wer mit moralischen Forderungen auftritt, nicht mehr damit rechnen, daß ihm einfach aufgrund seines Anspruchs oder seines Amtes Gehör geschenkt wird. Darüber entscheiden in viel stärkerem Maß die Praktibilität des Geforderten einerseits und die Glaubwürdigkeit des Fordernden andererseits.

Beide Punkte werden in „Veritatis splendor" schlicht ignoriert. So wichtig und richtig die Erinnerung an grundlegende Gebote, an unaufgebbare Werte und an sittliche Grundpflichten ist (und die Enzyklika enthält hierzu durchaus auch überzeugende Passagen [etwa 98–101]), so sehr werden die Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche fragen, was diese allgemeinen und grundsätzlichen Forderungen, die die meisten nicht in Frage stellen, für ihre Lebensgestaltung und ihre Konflikte und Probleme jeweils bedeuten können. Gelebtes Leben ist immer konkret und meistens auch spannungsvoll, verstrickt in vielfache Zwänge und nicht in jedem gewünschten Maß abänderlich. Moralverkündigung muß sich in diese Konkretion begeben, nicht, indem sie auf das Grundsätzliche verzichtet, aber doch, indem sie das Besondere, das Konfliktäre und auch das Nicht- oder nicht ganz Gelungene in den Blick nimmt.

Den Schaden haben die Moral wie das Lehramt

Was aber die Glaubwürdigkeit moralischer Forderungen angeht, so hängt diese nicht nur an der Untadeligkeit der persönlichen Lebensführung einzelner Repräsentanten, sondern auch an der moralischen Kultur, die im Binnenbereich der zugehörigen Gemeinschaft herrscht. Die Enzyklika widmet nicht eine einzige Überlegung dem „Preis", den Moralen, die so stark Gesetzhaftigkeit, Objektivität, Immergültigkeit und ausnahmslose Verbindlichkeit bis hin zum Martyrium betonten, gekostet haben und der einer breiten Öffentlichkeit heute

auch bekannt ist: In der Geschichte waren es Bevormundung, Disziplinierung und auch vielerlei seelische Verkrümmungen, heute ist es häufig eine Doppelmoral, die nach außen glauben machen will, was in Wirklichkeit längst zerbrochen ist. Die Verletzungen, die heute im Bereich von Kirche etwa bezüglich Kindesmißbrauchs, Demütigung von Frauen, Resignation von Priestern, Ablehnung oder Aufkündigung von Mitarbeitsbereitschaft, Ausgrenzung wiederverheirateter Geschiedener usw. sichtbar werden, bisweilen auch schadenfroh ans Licht der Öffentlichkeit gezerrt werden, können nicht einfach nur als Entgleisungen einzelner abgetan werden, sondern sind auch eine *strukturelle Anfrage an die kirchliche Moral.*

Ein Dokument über Moralfragen von über 120 eng bedruckten Seiten, das die Notwendigkeit, hierzu Bedauerndes oder Selbstkritisches oder wenigstens Selbstverpflichtendes zu sagen, nicht einmal berührt, setzt sich selbst der Gefahr aus, von den mittelbaren Empfängern – den Glaubenden also und den Suchenden in und außerhalb von Kirche – behandelt zu werden, als ob es sie nichts angehe. Die Akzentuierung von Autoritätsanspruch und Gehorsam ist genauso wenig wie die Marginalisierung von Theologen und Bischöfen, die sich mit diesen Problemen theoretisch bzw. pastoral abmühen, eine Antwort auf die Herausforderung der Glaubwürdigkeit, sondern verschärft diese beträchtlich. Den Schaden haben beide, die Moral, die als nicht hilfreich oder als lediglich gruppenspezifisch hintangesetzt wird, und das Lehramt, das an Vertrauen einbüßt, eine am Menschen und seinem Gelingen interessierte Instanz der moralischen Orientierung zu sein. *Konrad Hilpert*

Vielfalt auf kleinem Raum

Entwicklungen im Schweizer Staat-Kirche-Verhältnis

Auch staatskirchenrechtlich ist die Schweiz ein Sonderfall. Nirgendwo in Europa gibt es innerhalb eines Landes eine vergleichbare Vielfalt in der Gestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche wie in der Eidgenossenschaft: Die Bandbreite reicht von der strikten Staat-Kirche-Trennung bis zu staatskirchlichen Elementen. Derzeit ist im Schweizer Staat-Kirche-Verhältnis manches in Bewegung. In manchen Kantonen konstituieren sich die Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften, anderswo laufen Initiativen für eine stärkere Entflechtung von Staat und Kirche.

In der Schweiz ist das Verhältnis zwischen Staat und Kirche aufgrund des Bundesrechtes föderalistisch geordnet: „So haben wir in den 26 Kantonen ein eigenständig entwickeltes, staatskirchenpolitisches System, wobei selbst innerhalb eines Kantons Unterschiede nach Region und Konfession bestehen können" *(Johannes Georg Fuchs).* Diese föderalistische Ordnung ist mit ein Grund, weshalb in verschiedenen Kantonen unterschiedliche und sogar gegenläufige Entwicklungen auszumachen sind.

Vom *Bundesrecht* wird in erster Linie die individualrechtliche Seite der religiösen Freiheitsrechte geregelt, während die Ausgestaltung der institutionellen Beziehungen des Staates zu den Religionsgemeinschaften der *Zuständigkeit der Kantone* überlassen wird. So garantiert die Bundesverfassung vor allem die Glaubens- und Gewissensfreiheit einerseits und die Kultusfreiheit anderseits; zudem finden sich religionsrechtliche Verfassungsbestimmungen, die auf die Zeit des Kulturkampfes zurückgehen und der Aufrechterhaltung des religiösen Friedens dienen sollen. So unterliegt die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiet der Genehmigung des Bundes. Zu den Einschränkungen gehört aber auch der noch gültige Bundesbeschluß von 1859, der die Ausübung jeder Jurisdiktionsgewalt eines Bischofs, der nicht in der Schweiz wohnt, aufhebt.

Anders als in der französischen bestehen in der italienischen und alemannischen Schweiz zudem völkerrechtliche Bindungen von Kantonen an ein bestimmtes Bistum. Die Konkordate über die Bistümer Basel und St. Gallen gewährleisten den beiden Domkapiteln das Recht, den Bischof frei zu wählen. Im Bistum Basel haben überdies die Vertreter der Kantonsregierungen, der sogenannten Diözesanstände, ein Mitwirkungsrecht. Denn den Kantonen wurde vom Heiligen Stuhl – außervertraglich – zugesichert, daß eine ihnen genehme Person zum Bischof zu wählen sei. Im Bistum St. Gallen darf aufgrund des Konkordates selber der zu wählende Bischof dem katholischen Großratskollegium bzw. dem Katholischen Kollegium – das heißt der parlamentarischen Vertretung des katholischen Volksteils des Bistumskantons – nicht ungenehm sein. Im Bistum Chur indes ist im Gefolge der umstrittenen Ernennung von *Wolfgang Haas* zum Koadjutor zur Zeit auch die Interpretation des Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Kanton Schwyz strittig.

Die Auseinandersetzungen im Gefolge dieser Ernennung haben deshalb auch die *Beziehungen zwischen der Schweiz und*

dem Heiligen Stuhl verändert. Während der Vatikan 1920 seine Beziehungen zur Schweiz wiederherstellte, hat die Schweizerische Eidgenossenschaft ihrerseits die im Zusammenhang des Kulturkampfes 1873 abgebrochenen diplomatischen Beziehungen nicht wieder aufgenommen. 1991 ernannte der Bundesrat (die Landesregierung) dann aber einen nichtresidierenden Sonderbotschafter beim Heiligen Stuhl, um zur Lösung der Churer Krise beitragen zu können. Auf diese Ernennung reagierten aktive Kreise des Schweizerischen Protestantismus mit Unmut, und der Schweizerische Evangelische Kirchenbund äußerte die Befürchtung, daß diese Maßnahme den konfessionellen Frieden gefährden könnte, weil sie eine Konfession zugunsten der anderen privilegiere.

Die Kantone haben weitgehende Kompetenzen

Besonnene Protestanten wie der Genfer Kirchenhistoriker *Olivier Fatio* bemerkten indes, daß eine solche Maßnahme nicht nur den Protestanten sehr mißfiel, sondern auch die Römisch-katholischen nicht wirklich befriedigen kann: „Die Katholiken wünschen sich, daß dies der erste Schritt in Richtung auf eine volle Normalisierung sei, wohingegen die Protestanten meinen, daß damit ein zu großes Zugeständnis gegenüber dem Vatikan gemacht wurde." Als Lösung dieses konfessionellen Malaises bzw. Dilemmas empfiehlt er die Schaffung eines *Bundesamtes für Religionsfragen* mit drei Aufgaben: „Es würde einmal über die Durchsetzung der Bundesverfassung im Bereich der Religionsfreiheit wachen und die Regierung insbesondere mit Blick auf Artikel 49 und 50 der Verfassung unterstützen, welche den Bundesrat verpflichten, Bürger und Staat gegen Eingriffe kirchlicher Autoritäten zu schützen. Zum zweiten wäre das Amt im Auftrag des Bundesrates Ansprechpartner für nationale und internationale Verantwortliche derjenigen Kirchen, die auf kantonaler Ebene mit dem Staat verbunden sind. Und schließlich würde es sich mit den Auswirkungen auf die zivile Gesellschaft von Stellungnahmen der anerkannten christlichen Kirchen, wie auch der andern Religionsgemeinschaften, insbesondere der jüdischen und islamischen, befassen. Das Amt hätte nicht nur über dieGleichheitstellung der Bürger zu wachen, sondern würde ebenfalls verfolgen, wie sich religiöse Phänomene einfügen in die heutige moderne Gesellschaft, die an ihrem weltlichen Charakter festhalten will." Weil ein solches Bundesamt Probleme behandeln könnte, die sich dem römischen Katholizismus wie auch jeder anderen Religionsgemeinschaft stellen, würde sich die Stelle eines Botschafters beim Vatikan erübrigen, lautet die Schlußfolgerung dieser Überlegungen (Journal de Genève und Gazette de Lausanne vom 23. 8. 1993).

Im bundesrechtlichen Rahmen können die *Kantone* die Staatskirchenordnung in ihrem Gebiet in eigener Kompetenz ausgestalten. So kennen mit Ausnahme von Genf und Neuenburg alle Kantone *öffentlich-rechtlich anerkannte Kirchen:* in allen Kantonen die evangelisch-reformierte und die römisch-katholische (wobei im Kanton Waadt die römisch-katholische der evangelisch-reformierten nur finanziell gleichgestellt ist), in einigen Kantonen zudem die christkatholische, weshalb diese drei Kirchen auch Landeskirchen genannt werden. In Genf sind die Kirchen, sowohl nicht juristische Personen des öffentlichen Rechts, gleichwohl „als öffentliche anerkannt"; in Neuenburg sind sie „Institutionen von öffentlichem Interesse".

Die kantonalen Staatskirchenordnungen insgesamt zeichnen sich dadurch aus, daß zum einen vor allem die beiden großen Kirchen öffentlichrechtlich anerkannt sind, und diese Anerkennung zum anderen historisch bedingt drei typische Formen gefunden hat: 1. Einst reformierte Kantone (Appenzell-Außerrhoden, Basel-Landschaft, Bern, Schaffhausen, Waadt und Zürich), in denen eine relativ enge Verbindung zwischen Kirche und Staat besteht; 2. einst katholische Kantone (Appenzell-Innerrhoden, Freiburg, Luzern, Nidwalden, Obwalden, Solothurn, Schwyz, Tessin, Uri, Wallis und Zug), in denen den Kirchen, namentlich der römisch-katholischen Kirche, weitgehende Autonomie belassen wird; 3. konfessionell paritätische Kantone (Aargau, Glarus, Graubünden, St. Gallen, Thurgau), in denen der Staat für die beiden großen Kirchen analoge autonome Rahmenordnungen geschaffen hat.

Die neuere Entwicklung brachte für mehrere Kantone die staatsrechtliche bzw. religionsrechtliche *Parität* mit sich. Zum einen bedeutete dies für die einst katholischen bzw. reformierten Kantone die öffentlich-rechtliche Anerkennung der jeweiligen Minderheitskonfession; im Zuge dieser Entwicklung sind im mehrheitlich katholischen Kanton Jura seit der Kantonsgründung im Jahr 1978 sowohl die römisch-katholische als auch die evangelisch-reformierte Kirche öffentlichrechtlich anerkannt. Zum andern bedeutete dies für die römisch-katholische Kirche die Schaffung von autonomen kantonalkirchlichen Körperschaften, von sogenannten Landeskirchen.

Während für die evangelisch-reformierte Kirche die Landeskirche und ihre Kirchgemeinden die Kirche selbst ist, soweit sie rechtlich in Erscheinung tritt, ist die römisch-katholische Kirche vom *Dualismus kirchlichen und landeskirchlichen Rechts,* vom Dualismus besonders auch kirchlicher und staatskirchenrechtlicher Organisationen geprägt, auf der Gemeindeebene beispielsweise von der Parallelität von kirchenrechtlicher Pfarrei und Kirchgemeinde als staatskirchenrechtlicher Gebietskörperschaft. In den katholischen Kantonen haben sich die Kirchengemeinden aus den mittelalterlichen Kirchgenossenschaften entwickelt; für *Eugen Isele* (Kirche und Staat in der Schweizerischen Eidgenossenschaft) ist es in den katholischen Gebieten der Schweiz die Regel, „daß jede Pfarrei ihre Kirchgemeinde hat", und diese Regel ist schon in fränkischer Zeit feststellbar, „wo den Pfarreiangehörigen genossenschaftliche Verpflichtungen gegenüber ihrer Pfarrei auferlegt wurden".

Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Dualität auch zu Konflikten führt, zu Konflikten beispielsweise zwischen dem

Pfarreirat, der ein Beratungsorgan ist, und dem Kirchgemeinderat, der administrativ-finanzielle Kompetenzen hat. Besonders folgenreich wurde der Konflikt zwischen verschiedenen Kirchgemeinden und Landeskirchen im Bistum Chur, die sich im Gefolge der umstrittenen Koadjutorernennung weigerten, das Bistum finanziell zu unterstützen. Von seiten des Bischöflichen Ordinariates wurde als Gegenmaßnahme das System der öffentlich-rechtlich anerkannten Gebietskörperschaft mit Kirchengemeindesteuerrecht zur Diskussion zu stellen versucht.

Die öffentlich-rechtliche Anerkennung einer Kirche bedeutet in jedem Kanton das *Kirchen- oder Kultussteuerrecht* der Kirchengemeinden (die „Trennungskantone" Neuenburg und Genf haben eine freiwillige Kirchensteuer, bei deren Erhebung der Staat indes gegen eine Kostenbeteiligung administrativ behilflich ist), wobei in einer Mehrheit der Kantone auch die *juristischen Pesonen* steuerpflichtig sind. In den meisten Kantonen gibt es darüber hinaus unterschiedliche Verflechtungen zwischen Kirche und Staat wie finanzielle Leistungen (Kultusbudgets), staatlich verordnete Pfarrwahlrechte, Religionsunterricht an staatlichen Schulen, Seelsorge in staatlichen Einrichtungen (Armee, Spitäler), die landeskirchlich orientierten staatlichen Theologischen Fakultäten (evangelisch-reformierte Fakultäten haben die Universitäten Zürich, Basel, Bern, Lausanne sowie – mit Sondervereinbarungen zwischen Kirche und Staat – die Universitäten der „Trennungskantone" Neuenburg und Genf; eine römisch-katholische Theologische Fakultät haben die Universität Freiburg und der Kanton Luzern, der eine Hochschule plant, während die Theologische Hochschule Chur eine kirchliche Einrichtung ist, deren Zeugnisse vom Kanton Graubünden anerkannt sind; eine christkatholische Fakultät hat die Universität Bern).

Staatskirchenrecht als Entflechtung von Staat und Kirche

Die laufende Entwicklung zielt in konträre Richtungen: Einerseits wird an der Schaffung weiterer römisch-katholischer Landeskirchen gearbeitet und gibt es Versuche, weitere Glaubensgemeinschaften öffentlich-rechtlich anzuerkennen (in den Kantonen Basel-Stadt, Freiburg und St. Gallen sind die israelitischen Gemeinden den Kantonalkirchen bereits gleichgestellt), anderseits werden von freidenkerischer und zunehmend auch von rechtskonservativer Seite neue Vorstöße für eine Entflechtung bzw. Trennung von Kirche und Staat unternommen.
Die Schaffung römisch-katholischer Landeskirchen bedeutete und bedeutet nicht nur eine staatsrechtliche bzw. religionsrechtliche Parität zu den evangelisch-reformierten Kirchen, sondern auch *mehr Autonomie.* Wohl sind die staatskirchenrechtlichen Organisationen im staatlichen Recht organisiert, von ihrer Aufgabe her sind sie aber vollständig auf die Kirche ausgerichtet. Damit hat der Staat denn auch die Möglichkeit, kirchenbezogene Aufgaben, die er einmal selber wahrgenommen hat, den konfessionellen staatskirchenrechtlichen Organisationen abzutreten. Damit muß die Schaffung staatskirchenrechtlicher Körperschaften kein „Rückfall ins Staatskirchentum" sein, sondern kann einer freundlichen Entflechtung von Staat und Kirche dienen.

Im Kanton *Wallis,* dessen Verfassung die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche öffentlich-rechtlich anerkennt, konnten bislang weder Kirchengemeinden noch eine Landeskirche geschaffen werden. Aufgrund einer 1990 angenommenen Verfassungsbestimmung kann der Staat die beiden Kirchen finanziell unterstützen, und aufgrund des Steuergesetzes obliegen die Kultusauslagen den Gemeinden, soweit sie nicht durch Stiftungserträge gedeckt sind, bis und solange ein Gesetz über die staatliche Kirchenorganisation und Kirche nicht in Kraft ist; ein diesbezügliches Gesetz wurde 1992 in einer Volksabstimmung abgelehnt.
Auch der Kanton *Schwyz* kennt heute noch *Einheitsgemeinden.* Im Gefolge der Volksabstimmung vom 27. September 1992 über die Neuordnung des Verhältnisses zwischen Kirchen und Staat sind Einheitsgemeinden bereits dabei, sich in Einwohnergemeinden bzw. Politische Gemeinden und Kirchengemeinden aufzuteilen. Dabei können mehrere kleinere Gemeinden auch eine gemeinsame Kirchengemeinde bilden; von dieser Möglichkeit wird vermutlich vor allem die evangelisch-reformierte Minderheit Gebrauch machen. Zudem haben die beiden anerkannten Kirchen je eine kantonale Kirchenorganisation zu bilden. Im Hinblick darauf wird der Regierungsrat voraussichtlich noch dieses Jahr die Wahl- und Geschäftsordnungen des katholischen und reformierten Verfassungsrates in Kraft setzen, so daß im Frühjahr 1994 die Wahlen in die Verfassungsräte durchgeführt werden können. Anschließend werden die Verfassungsräte das Organisationsstatut für ihre jeweilige Kantonalkirche ausarbeiten, das schließlich in einer Volksabstimmung genehmigt werden muß.

Im Kanton *Freiburg* ist die römisch-katholische Kirche zur Zeit dabei, ein solches Organisationsstatut („Statut betreffend die kantonale kirchliche Körperschaft") zu erarbeiten. Der Auftrag dazu geht auf die in einer Volksabstimmung 1982 angenommene Verfassungsänderung zurück, die die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat neu ordnet. Die neue Verfassungsbestimmung garantiert die Gewissens-, Glaubens- und Kultusfreiheit, sie gibt der katholischen und der reformierten Kirche einen öffentlich-rechtlichen Status, sie gewährleistet den anerkannten Kirchen Autonomie in bezug auf ihre Organisation und sie räumt dem Gesetzgeber das Recht ein, anderen Religionsgemeinschaften gemäß ihrer gesellschaftlichen Bedeutung ebenfalls einen öffentlich-rechtlichen Status oder aber gewisse Vorrechte des öffentlichen Rechtes zu gewähren.
Eine erste Fassung des Ausführungsgesetzes zur neuen Verfassungsbestimmung wurde in einer Volksabstimmung 1986

wegen der vorgesehenen Regelung der Vermögens- und Finanzierungsfragen knapp abgelehnt. Eine überarbeitete Fassung wurde vom Großen Rat, dem Parlament, 1990 verabschiedet. Das am 6. Oktober 1991 vom Staatsrat, der Regierung, promulgierte Gesetz wird rechtskräftig, sobald die anerkannten Kirchen ihre Kirchenstatute angenommen haben. Während die evangelisch-reformierte Kirche mit ihrer „Kirchenverfassung" bereits über ein solches kantonales Statut verfügt, ist auf römisch-katholischer Seite eine „Provisorische Katholische Kirchenversammlung" zur Zeit dabei, das vom Gesetz verlangte Statut zu erarbeiten.

Weiterentwicklung oder Bruch?

Eine grundlegende Änderung staatskirchenrechtlicher Strukturen, wie sie im Kanton Freiburg heute erarbeitet wird, ist im Kanton *Zürich* mit einer Verfassungsänderung und mit den Gesetzen über die evangelisch-reformierte Landeskirche und über das katholische Kirchenwesen vor genau 30 Jahren in Kraft getreten. Seither gab es verschiedene Versuche und Bemühungen, die Beziehungen zwischen Kirche und Staat rechtlich zu lockern. Der radikalste Versuch war die Volksinitiative für die Trennung von Kirche und Staat, die 1977 in einer Volksabstimmung mit 227 808 Nein-Stimmen gegen 82 560 Ja-Stimmen deutlich verworfen wurde. Eine eidgenössische Volksinitiative für eine vollständige Trennung von Kirche und Staat scheiterte 1980 mit 78,9 Prozent Nein-Stimmen und Nein-Stimmen-Mehrheiten in allen Kantonen; bei dieser Abstimmung spielten allerdings auch föderalistische Überlegungen mit.

Im Kanton Zürich gingen in der Folge die Bemühungen um eine Entflechtung von Staat und Kirche weiter, allerdings recht langsam. Mit einer 1980 vom Volk gutgeheißenen Revision der Kirchengesetze wurden gewisse Einmischungen des Staates in kirchliche Belange beseitigt und die Volksrecht ausgebaut. Eine weitere Entwicklung scheiterte in einer Volksabstimmung 1982 mit 111 343 Nein-Stimmen gegen 98 539 Ja-Stimmen. Sie hätte auch weiteren „religiösen Gemeinschaften" die staatliche Anerkennung verschafft und die Kirchen ermächtigt, das Stimmrecht in ihrem Bereich selbst zu regeln und dieses beispielsweise auch ausländischen Staatsangehörigen zu erteilen. 1989 stimmte das Volk einer Änderung des Gemeindegesetzes zu, die es gewissen nicht anerkannten religiösen Gemeinschaften ermöglicht, aus dem Einwohnerregister der Gemeinde die Daten zu erhalten, derer sie zur Erfassung ihrer Mitglieder bedürfen; von dieser Möglichkeit haben bisher die evangelisch-lutherische Kirche und die Israelitische Cultusgemeinde Gebrauch gemacht.

Praktisch nicht weiter verfolgt wurde die Frage der sogenannten historischen Rechtstitel, das heißt die Abgeltung des mit der Reformation erworbenen Kirchengutes. Hier liegen die Standpunkte von Staat und evangelisch-reformierter Kirche offenbar weit auseinander. Dementsprechend wurde auch die unterschiedliche Behandlung der anerkannten Kirchen nicht weiterverfolgt: Aus dem allgemeinen Staatshaushalt erhielt die evangelisch-reformierte Landeskirche 1992 rund 40 Mio. Franken, die römisch-katholische Körperschaft aber nur 6,5 Mio. Dazu unterhält der Kanton Zürich an seiner Universität nur eine evangelisch-reformierte theologische Fakultät.

Zusätzliche Mühe macht dieses Verhalten angesichts der *Bevölkerungsentwicklung:* Zwischen 1977 und 1991 nahm der Anteil jener, die keiner öffentlich-rechtlich anerkannten Kirche angehören, von 7 Prozent auf 18 Prozent zu; dabei hat die evangelisch-reformierte Landeskirche einen Rückgang ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung von 10 Prozent zu verzeichnen. Dazu kommt eine deutliche Unzufriedenheit rechtsbürgerlicher Kreise mit sozialethischen Verlautbarungen kirchlicher und kirchennaher Institutionen. In diesen Zusammenhängen konnten wieder politische Vorstöße entstehen, die auf eine Trennung von Kirche und Staat abzielen. So hat der Züricher Kantonsrat, das Parlament, 1991 eine entsprechende Einzelinitiative vorläufig unterstützt und dem Regierungsrat zur Berichterstattung und Antragstellung überwiesen. Am 10. März 1993 hat der Regierungsrat seinen Bericht und seinen Antrag auf Ablehnung der Initiative veröffentlicht. Zur Zeit befaßt sich eine parlamentarische Kommission mit dieser Einzelinitiative. Seit dem 23. August 1993 muß sie sich noch mit einer weiteren Parlamentarischen Initiative befassen, die die Kantonsverfassung dahingehend ändern will, daß weiteren Religionsgemeinschaften das Recht eingeräumt werden soll, die öffentlich-rechtliche Anerkennung zu beantragen.

In seinem Bericht räumt der Regierungsrat ein, daß in der Auffassung zum Verhältnis Kirche und Staat ein Wandel unübersehbar sei; anderseits wolle er erst dann einen eigentlichen Gegenvorschlag zur Trennungsinitiative unterbreiten, wenn die am 13. Januar 1993 lancierte Volksinitiative „Trennung von Staat und Kirche" zustande komme. Am 12. Juli 1993 wurde diese Initiative mit über 11 000 Unterschriften eingereicht; sie verlangt eine Änderung der Kantonsverfassung, wonach innerhalb von 10 Jahren Staat und Kirche zu trennen und alle Religionsgemeinschaften ins Privatrecht zu verweisen sind.

Religion im politischen Kräftespiel

In seinem Bericht zur Einzelinitiative führt der Züricher Regierungsrat unter anderem aus: „Die gegenseitige Durchdringung von christlich-religiöser und säkularer Kultur ist auch in politischer Hinsicht vielschichtig und trotz allem Wandel noch überall spürbar. Aufgabe des Staates muß es sein, sowohl dieser Tradition als auch dem fortschreitenden Wandel Rechnung zu tragen... Die geistige Dimension der Religionen bildet das Umfeld, in welchem wertvolle und auch im Interesse des Staates konstruktive Auseinandersetzungen ausgetragen werden können. Solche Auseinandersetzungen bilden für das politische Kräftespiel eine wesentliche positive Voraussetzung."

Die rechtsbürgerliche – zuweilen auch zivilreligiöse – Kritik an kirchlichen Stellungnahmen zu politisch relevanten und besonders zu politischen Fragen richtet sich nicht gegen dieses geistige Umfeld, sondern gegen die Konkretheit der sozialethischen Lehrverkündigung, die deshalb nicht selten als Parteipolitik apostrophiert wird. Diese Kritik, mit der gegen eine vermutete Abhängigkeit kirchlicher Kreise von parteipolitischen Organisationen, ihren Programmen und ihren Aktionen angegangen werden soll, wurde und wird nicht nur in der Züricher Kirche erhoben. Schon am 17. Mai 1987 wurde vom Großen Rat, dem Parlament des Kantons Bern, der Bernische Regierungsrat beauftragt, das Verhältnis Kirche – Staat bzw. Kirche – Politik in einem Bericht darzulegen. In der Begründung dieses von bürgerlicher Seite unternommenen Vorstoßes wird auf das Bernische Kirchengesetz Bezug genommen, das „als Aufgabe der Kirchen die Wortverkündigung, die Lehre, die Seelsorge, den Kultus, religiöse Aufgaben, die Liebstätigkeit sowie die Mission" nennt: „Von Politik ist hier nicht die Rede."

In der Folge beauftragt die Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern eine Expertengruppe mit der Erarbeitung eines Berichtes über das Verhältnis von Kirche und Politik. Im veröffentlichten umfangreichen Gesamtbericht (Kirche – Gewissen des Staates?, Bern 1991) wird aus politikwissenschaftlicher Sicht herausgestellt, daß sich kirchliche Stellungnahmen zur Politik von parteipolitischen insofern unterscheiden, als „die Kirchen und ihre Vertreter *eigene Begründungsquellen* und auch *eigene Begründungsweisen* haben, die in der Parteipolitik nicht üblich sind". Anderseits wird aufgrund eines zeitgeschichtlichen Überblicks gezeigt, wie sich das kirchliche Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Gesellschaft und dem Staat „unter dem Eindruck geschichtlicher Ereignisse und Wandlungen erweitert und verstärkt hat", daß diese Entwicklung indes weder einheitlich noch innerkirchlich unbestritten ist.

Die diesbezüglichen Meinungsverschiedenheiten und Meinungsgegensätze seien zunehmend weniger konfessionell bestimmt, sondern weit mehr durch unterschiedliche Wertvorstellungen geprägt, oft im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Schichten. Dabei spiele es eine wesentliche Rolle, wie Kirche verstanden werde: ob von der Welt abgewandt oder auf die Gesellschaft bezogen, als Raum für Dialog und Verständigung oder als Plattform für prophetische Anklagen und Forderungen usw. Schließlich schwinge auch Unwägbares mit, denn „in der Kirche wirken – wie überall in der Gesellschaft – Menschen mit ihren soziologischen und psychologischen Bedingtheiten". So wird auch eine sachgerechte und zeitgemäße Bestimmung und (Neu-)Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz nicht frei sein von Unwägbarem. *Rolf Weibel*

Es führt kein Weg zurück

Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien

In praktisch allen Teilen Asiens stellen die Christen nur eine – oft sehr kleine – Minderheit. Sie leben in einem Umfeld, das von Tradition und Präsenz anderer großer Religionen geprägt ist. Auf diesem Hintergrund haben sich die christlichen Kirchen Asiens in den letzten Jahrzehnten in vielfacher Hinsicht für den interreligiösen Dialog engagiert. Das Klima für diesen Dialog ist derzeit rauher geworden, aber es gibt zu ihm keine Alternative. Asien bleibt der Testfall für Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs.

Die Ereignisse um die Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya im Dezember 1992 (vgl. HK, Februar 1993, 69) stellen für viele Beobachter einen Wendepunkt in der religiösen Situation auf dem indischen Subkontinent und darüber hinaus in Asien insgesamt dar. Diese Entladung von religiösem Fanatismus im Zusammenhang mit gezielter politischer Agitation scheint zugleich auch auf die Wirkungslosigkeit vieler Bemühungen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs hinzudeuten. Das interreligiöse Klima ist in Asien rauher geworden und Kräfte, die auf Abgrenzung zu anderen Religionen hinarbeiten und die trennenden Unterschiede zwischen Religionen hervorheben, finden verstärkt Gehör.

Auch in der katholischen Kirche wurde in den letzten beiden Jahren mehrmals vor einer zu großen Offenheit gegenüber anderen Religionen gewarnt und auf die bleibende Verpflichtung zur Verkündigung und Mission hingewiesen. Zugleich gab es Kritik an Aussagen asiatischer Theologen, die in den Augen bestimmter römischer Stellen zu weit gehen. Es wäre aber falsch, aus all dem zu schließen, daß sich in Asien (und darüber hinaus) der interreligiöse Dialog in einer grundlegenden Krise befände.

Die christlichen Kirchen in Asien sind Minderheitenkirchen, zusammen machen sie gerade einen Anteil von 5 Prozent an der Gesamtbevölkerung in diesem bevölkerungsreichsten Kontinent aus. Diese ernüchternde statistische Gegebenheit erscheint für die Kirchen in einem noch ungünstigeren Licht,

wenn man den Anteil der *Philippinen*, dem einzigen asiatischen Land, in dem die Christen mit fast 90 Prozent Anteil an der Bevölkerung die große Mehrheit darstellen, abzieht. Dann liegt der Anteil der Christen für Gesamtasien gerade noch bei 2,5 Prozent.

Vielfältige Aktivitäten der asiatischen Ortskirchen

Es ist daher nicht verwunderlich, daß z. B. die „Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen" (FABC) bei ihrer Gründung 1970 unter den pastoralen und theologischen Prioritäten asiatischer katholischer Ortskirchen neben der Inkulturation und der Auseinandersetzung mit den Problemen der Armut den interreligiösen Dialog als vorrangige Aufgabe nannte. Im Rückblick auf das vergangene Vierteljahrhundert läßt sich feststellen, daß die FABC den Fragen des interreligiösen Dialogs ihre besondere Aufmerksamkeit gewidmet und eine Vielzahl von Aktivitäten entfaltet hat, diesen als theologisches Problem und pastorale Aufgabe der asiatischen Ortskirchen herausstellen. An erster Stelle ist hier der Beitrag der Seminare zum interreligiösen Dialog für die Bischöfe zu nennen, die über den Zeitraum von mehreren Jahren durchgeführt wurden. In diesen BIRA (Bishops' Institutes on Interreligious Dialogue) genannten Seminaren wurden die verschiedenen Dialogsituationen der asiatischen Ortskirchen aufgegriffen, die besonderen Probleme des Dialogs mit den Hindus, den Buddhisten, den Muslimen und anderen asiatischen Religionen von Fachleuten dargestellt sowie die sich daraus ergebenden pastoralen Konsequenzen erarbeitet.
Neben den bilateralen Beziehungen der katholischen Kirche zu einzelnen Religionsgemeinschaften ging es auch immer wieder um die allgemeine Problematik des religiösen und ideologischen Pluralismus in Asien und die damit verbundenen theologischen Fragen nach dem Stellenwert des Dialogs angesichts der bleibenden Missionsverpflichtung oder nach den Möglichkeiten und Grenzen der interreligiösen Zusammenarbeit auf dem sozialen Sektor.

Hier ist auch erwähnenswert, daß die FABC immer stärker die ökumenische Zusammenarbeit mit den Gremien der „Christlichen Konferenz von Asien" (CCA), dem Dachverband der protestantischen Kirchen in Asien, gesucht hat, um zu einer gemeinsamen Position in dieser zentralen Frage des Christentums in Asien zu gelangen. Das zeigte sich etwa auf der gemeinsaen Konferenz von FABC und CCA in Singapur 1987, in der es um das „Gemeinsame Zeugnis gegenüber den Schwestern und Brüdern aus den anderen Religionen" ging (vgl. HK, September 1987, 418-422). Eine erste theologische Zusammenfassung dieser verschiedenen Bemühungen auf der Ebene der asiastischen Bischofskonferenz sind die „Thesen zuum interreligiösen Dialog", die von der theologischen Beratungskommission der FABC 1988 erarbeitet wurden (vgl. FABC Papers No. 48, Hong Kong 1988).
In den meisten asiatischen Ortskirchen wurden nationale *Kommissionen für den interreligiösen Dialog* errichtet, die für die Diözesen und Pfarrgemeinden als Koordinations-, Informations- und Beratungsgremium fungieren. Auch in der *theologischen Ausbildung* in den Priesterseminaren und theologischen Hochschulen in Asien spielt das Thema des interreligiösen Dialogs eine zunehmend wichtige Rolle und kommt in Einführungskursen in die verschiedenen Religionen und deren Philosophie, als Theologie der Religionen, als Problematik von Dialog und Evangelisierung auf vielfältige Weise im Stundenplan vor. Immer häufiger sind solche Einführungsprogramme in andere Religionen mit *Praktika* verbunden, die die Studenten in lebendigen Kontakt mit den anderen Religionen bringen und zu einer tieferen Begegnung führen wollen.
Besondere Bedeutung kommt den *Dialogzentren* zu, die in den verschiedenen asiatischen Ländern entstanden sind, und die auf unterschiedliche Weise das Anliegen des interreligiösen Dialogs teilweise eher wissenschaftlich, teilweise mehr an der Erfahrung orientiert verschiedenen Gruppen in den Ortskirchen zugänglich zu machen versuchen. In Indien haben sich die christlichen *Ashrams* als Zentren bewährt, in denen in einer an hinduistische Formen des religiösen Zusammenlebens angelehnten Weise die Begegnung mit hinduistischer Spiritualität ermöglicht wird. Spezielle Institute an den verschiedenen theologischen Hochschulen, wie z. B. in Bangalore (Dharmaram College), in New Delhi (Vidyajyoti), in Puna und anderwo befassen sich mit den Problemen der anderen Religionen und des interreligiösen Dialogs auf einer mehr wissenschaftlichen Basis.

Ähnliche Einrichtungen finden sich in Sri Lanka, wo seit Jahren das Tulana-Zentrum von *Aloysius Pieris SJ* sowohl wissenschaftliche Forschungsarbeit leistet wie interreligiöse Seminare mit starker sozialer Zielrichtung abhält. Die vorbildliche Dialogarbeit unter der buddhistischen Landbevölkerung in Butala im Süden von Sri Lanka wurde nach der Ermordung ihres Begründers und Inspirators, *Michael Rodrigo OMI* (gest. 1987), leider nicht weiter geführt. In *Pakistan* feiert das ökumenische „Christian Study Centre" in Rawalpindi, das sich vornehmlich mit Fragen des christlich-islamischen Zusammenlebens und Dialogs befaßt, in diesem Jahr sein 25jähriges Jubiläum. In Ostasien dient die Zeitschrift „Inter-Religio" als Medium, um Informationen über die Tätigkeiten der verschiedenen Dialog- und Studienzentren von Japan, Korea, Hong Kong, Taiwan und den Philippinen auszutauschen, und als Kontaktstelle, um gemeinsame Studien zu koordinieren.

Anfragen an die traditionelle Theologie

Die Fragen des interreligiösen Dialogs lassen sich nicht einfach nur als Sonderthema innerhalb des herkömmlichen theologischen Kanons abhandeln. Dies ist jedenfalls die Erkenntnis asiatischer Theologen, die sich in den letzten Jahren verstärkt dazu veranlaßt sahen, in der Auseinandersetzung mit

den multi-religiösen Verhältnissen in Asien neue Wege zu gehen. Dabei haben sie versucht, z. B. einen asiatischen Zugang zur Christologie zu entwickeln, der die Rolle Jesu Christi als Erlöser und Mittler im Kontext asiatischer Vorstellungen von Erlösung und Heil neu zu durchdenken unternimmt. Beim Thema Offenbarung gilt es, die Herausforderung nichtchristlicher Heiliger Schriften zu bedenken, die über Jahrhunderte hinweg in Asien Menschen begleitet und zu tiefen religiösen Einsichten und Verhaltensweisen inspiriert haben, und die nicht einfach als „Vorbereitung auf das Evangelium" überwunden und obsolet genannt werden können. Über die theoretische Frage nach dem Stellenwert dieser Heiligen Schriften im Gesamt des Offenbarungsgeschehens hinaus stellt sich auch die praktische Frage, ob sie im christlichen Gottesdienst heute eine Rolle spielen können.
Angesichts der grundsätzlichen Bejahung des interreligiösen Dialogs als besonderem Auftrag der asiatischen Ortskirchen wird die bleibende Verpflichtung zur Evangelisierung und des damit verbundenen Aufrufs zur Bekehrung problematisch. Die herkömmliche Missionstheologie gibt hier kaum Antworten, die für Asien unbesehen übernommen werden könnten. Je tiefer die Erfahrung des interreligiösen Dialogs gehen, indem sie zu einer echten Begegnung mit dem Kern des jeweiligen anderen Bekenntnisses führen, desto dringlicher wird die Frage des Miteinanders bis hin zur „participatio in sacris", konkret z. B. in der Frage der Teilnahme von Nichtchristen an der Eucharistie in bestimmten Dialogsituationen, neu.

In diesem Zusammenhang ergeben sich auch neue Fragen bezüglich der *Kirchenzugehörigkeit*, die in der herkömmlichen Ekklesiologie so nicht behandelt wurden. Die traditionelle Antwort, daß Zugehörigkeit zur Kirche immer und überall die Taufe zur Voraussetzung hat, erweist sich angesichts der Tatsache, daß der damit verbundene Wechsel der Religionszugehörigkeit in vielen asiatischen Ländern weitreichende Konsequenzen im zivilen Recht hat, zunehmend als problematisch. Es gibt eine schwer quantifizierbare, aber nicht unerhebliche Zahl von Sympathisanten, die sich subjektiv als Christen verstehen, da sie in Jesus Christus als ihren Retter und Heiland betrachten, sich aber aus den genannten Gründen nicht in der Lage sehen, den Schritt zur Konversion auch öffentlich durch die Taufe zu besiegeln.

In etlichen asiatischen Ortskirchen bestehen Aktionsgruppen in verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, in denen Christen mit Angehörigen anderer Religionen zusammenarbeiten. Diese Basisgemeinden verleihen dem sozialen Apostolat unter Bauern, Fischern und Industriearbeitern oft eine weitaus größere Resonanz, als sie die kleine christliche Minderheit aus eigener Kraft bewirken könnte, werfen aber zugleich auch Fragen nach der Identität dieser Gruppierungen auf. Positiv stehen diese interreligiösen Aktionsgruppen als Zeichen dafür, daß die Werte des Reiches Gottes zwar in der Kirche und durch sie in der Welt gegenwärtig sind, daß sich diese Werte der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, um nur einige herausragende zu nennen, aber auch außerhalb der Kirche realisiert finden. Für das kirchliche Amt stellen sich allerdings Fragen, ob diese Gruppen die Bezeichnung „katholisch", bzw. „christlich" noch zu Recht führen, und inwieweit sie allgemeinen kirchlichen Vorschriften genügen, bzw. diese für sie noch verbindlich sind.

Andere pastorale Schwierigkeiten ergeben sich dann, wenn eher traditionell orientierte Gemeindemitglieder an bestimmten Formen der interreligiösen Zusammenarbeit und der Inkulturation Anstoß nehmen, weil ihnen die eigene christliche Identität auf dem Spiel zu stehen scheint. Manche neu gewonnenen Christen aus den anderen Religionen fragen sich, warum sie ihre alte Religionsgemeinschaft verlassen haben, wenn die christliche Kirche in ihr so viele religiöse Werte sieht und anerkennt.

Es fehlt nicht an gegenläufigen Entwicklungen

Wie schon eingangs festgestellt, interpretieren eine Reihe von Beobachtern die Ereignisse von Ayodhya und die darin manifest gewordenen Auswüchse eines religiösen Fundamentalismus als eine Art Menetekel und Zäsur im interreligiösen Zusammenleben in Indien und in anderen Ländern Asiens. Der indische katholische Theologe *T. K. John SJ* sieht sein Land ins Mittelalter zurückgeworfen, weil schon längst überwunden geglaubte Verhaltensweisen, wie die Zerstörung der Tempel anderer Religionen, auf einmal wieder zurückkehrten. Er beklagt den Schaden, den das demokratische System Indiens genommen habe, weil die Regierung des Teilstaates Uttar Pradesh, mit dem Gouverneur an der Spitze, sich ganz offensichtlich über Gerichtsentscheidungen hinwegsetzte und die radikalen Kräfte der Hindus unterstützte. Damit werde auch der Weiterbestand des säkularen Staates, d. h. die Trennung von Religion und Staat, in Indien in Frage gestellt. Auswirkungen hätten die Ereignisse aber auch auf den authentischen Hinduismus in Indien, der durch diese Fanatiker kompromittiert wurde (vgl. Vidyajyoti 57 (1993) 1, 55-63).
Auf dem indischen Subkontinent haben die Kräfte, die fundamentalistisches Gedankengut verbreiten, seit längerer Zeit Auftrieb. Die heftigen Kämpfe der Zentralregierung mit den Sikhs in Punjab gehen zu einem Teil auf ungelöste Probleme aus der Aufteilung Kolonial-Indiens in Pakistan und Indien zurück. Zum anderen sind sie aber auch Ausdruck des gewachsenen Sendungsbewußtseins hinduistischer politischer Gruppierungen wie der „Rashtriya Sevak Sang" (RSS) und der mit ihr sympathisierenden „Vishwa Hindu Parishad" (VHP), die auf einen hinduistischen indischen Gesamtstaat hinarbeiten. Das Ausmaß der kommunalistischen Gewalt in Indien hat in den letzten Monaten zweifellos zugenommen. Bombenanschläge und organisierte Plünderungen bestimmter Wohn- und Geschäftsgegenden, z. B. der muslimischen Minderheiten in Bombay, Kalkutta und in anderen großen indischen Städten haben viele Opfer gefordert.
Die Gewalttätigkeiten gegen Muslime in Indien und seit kur-

zem verstärkt in Kashmir haben entsprechende Gegenreaktionen in Pakistan und Bangladesh ausgelöst, wo Muslime ihrerseits die Verfolgung hinduistischer Minderheiten aufnehmen. Im Süden des Subkontinents geht in Sri Lanka der Bürgerkrieg zwischen Singhalesen und Tamilen, ein Kampf, in dem sich ebenfalls zwei Religionsgruppen, nämlich Buddhisten und Hindus, gegenüberstehen, seit Jahren ungebrochen weiter. Ebenfalls seit einigen Jahren versuchen muslimische fundamentalistische Gruppierungen in Malaysia das Land in einen islamischen Staat zu verwandeln, in dem die Sharia-Gesetzgebung Geltung haben soll. Ähnliche Bestrebungen islamischer ausländischer Kreise in Indonesien haben bisher keinen großen Rückhalt in der Bevölkerung finden können. In den Philippinen dagegen sind vielversprechende Entwicklungen auf dem Gebiet des christlich-islamischen Dialogs in Mindanao durch radikale islamische Gruppierungen, die durch Morde und Entführungen von kirchlichen Führungspersonen und Anschläge auf Kirchengebäude Angst und Schrecken verbreiteten, fürs erste zurückgeworfen worden.

Es ist ein unbestreitbares Faktum, daß das Anliegen des interreligiösen Dialogs in den letzten Jahrzehnten vor allem von den christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Asien vorangetrieben wurde. Der Minderheitenstatus der Christen ist sicher ein erster wichtiger Grund für ihre Bereitschaft und Offenheit, sich gegenüber den alten und zahlenmäßig meist viel größeren anderen religiösen Gemeinschaften um Verständigung und Kooperation zu bemühen. Tiefergehende innere Gründe sind theologischer Natur und hängen mit neuen Einsichten auf dem Gebiet der Theologie der Religionen, einem vertieften Verständnisses von Gottes Heilswirken auch über die Kirche hinaus und einer neuer Würdigung des Wirkens des Heiligen Geistes in den Heiligen Schriften anderer Religionen zusammen, verbunden mit einer positiveren Bewertung ihrer Glaubens-, Gebets- und Meditationspraxis.

Da die Christen in der Vergangenheit den Angehörigen der anderen Religionen oft in einer diese herabsetzenden Haltung der Überlegenheit und mit dem Anspruch, die einzig wahre Religion zu vertreten, begegnet sind, ist es verständlich, daß die ungewohnte Dialogbereitschaft der Christen seitens der anderen Religionen nicht immer ohne Mißtrauen gesehen wird. Das Vorurteil, daß es sich beim interreligiösen Dialog nur um eine neue Taktik bei unveränderter Missionsabsicht handelt, ist schwer auszuräumen. Manche Aussagen von höchsten kirchlichen Stellen nähren den Verdacht der nichtchristlichen Partner im Dialog, daß genau diese Interpretation richtig sei. Auch wenn es zunehmend gelingt, solche fundamentalen Einwände auszuräumen und die grundsätzliche Absichtslosigkeit im interreligiösen Dialog glaubwürdig zu machen, bleibt es dabei, daß nach wie vor die meisten Dialoginitiativen von den Christen ausgehen. Es ist offensichtlich, daß die meisten nichtchristlichen Gruppierungen in Asien nicht in gleichem Maß die Notwendigkeit solcher Kontakte verspüren. Immerhin ist es über die Errichtung einer Reihe von nationalen und internationalen Initiativen, wie z. B. der „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" (WCRP) u. a. gelungen, dauerhafte Dialoginstrumente zu schaffen.

Mit dem wachsenden Einfluß verschiedener Formen *asiatischer Befreiungstheologien* wird die Wahl des richtigen Partners ein Problem des interreligiösen Dialogs. Aus den Reihen der „Dalit-Theologie", einer theologischen Richtung in Indien, in der die Kastenlosen und die Angehörigen der indischen Stammesbevölkerung, d. h. die „Zerbrochenen" und „Getretenen" ihre Stimme erheben, wird gegen manche Formen der Dialog- und Inkulturationstheologie der Vorwurf erhoben, sich mit der Religion der oberen Schichten und damit der Unterdrücker einzulassen. Eine Begegnung mit dem Hinduismus der Brahmanen könne nur zu einer Korrumpierung des indischen Christentums führen und die Option für die Armen, d. h. den sozialen Einsatz der Kirchen für die Unterdrückten, um seine Glaubwürdigkeit bringen. Aloysius Pieris aus Sri Lanka gehört zu den Theologen, die die Eigenart des asiatischen Ansatzes im interreligiösen Dialog gerade in der Beschäftigung mit der kosmischen Religiosität dieser Armen sehen, aus der die asiatische Theologie der Religionen ihren befreienden Ansatz gewinnt (A. Pieris: Interreligious Dialogue and Theology of Religions, An Asian Paradigm, in: Voices from the Third World, December 1992, 176–188). Ähnliches gilt für die „Minjung-Theologie" in Korea, die ebenfalls die Option für die Armen lebt und den Dialog mit der koreanischen kosmischen Spiritualität des Schamanismus sucht.

Kritische Äußerungen römischer Instanzen

Bei seinen Reisen in asiatische Länder gehört es zum festen Programm, daß Johannes Paul II. mit Vertretern der nichtchristlichen Religionen zusammentrifft. Dabei weist der Papst immer wieder auf den besonderen Beitrag hin, den die asiatischen Ortskirchen und ihre Theologen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs leisten und der von der Gesamtkirche gewürdigt werde. Auch bei den „ad-limina-Besuchen" der verschiedenen asiatischen Bischofskonferenzen wurde und wird von Johannes Paul II. die Verpflichtung, das Gespräch mit den anderen Religionen zu pflegen, immer wieder bekräftigt. Doch waren in den letzten Jahren auch andere warnende Stimmen von römischen Stellen und Nuntien in asiatischen Ortskirchen gegenüber vermeintlichen Fehlentwicklungen in der theologischen Reflexion zur Thematik des interreligiösen Dialogs zu registrieren.
Das Schreiben des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Josef Ratzinger*, an die Bischöfe der katholischen Kirche „Über einige Aspekte der christlichen Meditation" von 1989 (vgl. HK, Februar 1990, 79–85) wurde in den asiatischen Ortskirchen als Kritik an einigen Entwicklungen in der Übernahme asiatischer Gebets- und Meditationsformen verstanden. In einer Mischung aus Erstaunen, Bedauern und Verletzung wurde in Kommentaren aus Asien festgestellt, daß die Glaubenskongregation ohne Rücksprache mit den Fachleuten des

Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog im Alleingang das Dokument erstellt habe. Auch seien keine Fachleute für asiatische Gebets- und Meditationsformen aus Asien herangezogen worden. Bedauert wurde, daß der Anschein erweckt werde, als ob die katholische Kirche von den Gebetstraditionen der anderen Religionen überhaupt nichts zu lernen habe.

Auch die 1991 veröffentlichte Missionsenzyklika „Redemptoris missio" (vgl. HK, März 1991, 104; April 1991, 163) enthält einige Passagen, die als Korrektur der asiatischen Theologie der Religionen und des Dialogs verstanden wurden. Die verschiedenen – zugegeben oft tastenden – Versuche asiatischer Theologen, eine theologische Sicht der Religionen zu entwickeln, die diesen eine eigenständige Stellung im Rahmen des universalen Heilswillens Gottes einräumt, werden in den einleitenden Kapiteln der Enzyklika zurückgewiesen und als mit der Lehre und Tradition der Kirche nicht vereinbar erklärt. Dabei fällt auf, daß bestimmte Positionen asiatischer Theologen – für den Insider erkennbar und auch namentlich benennbar – angesprochen, dann aber in einer Weise beschrieben werden, die den von diesen Theologen gemeinten Sachverhalt in einer Verschärfung zeigt, die von ihnen so nie behauptet wurde. Die literarische Eigenart einer Enzyklika bringt es mit sich, daß die Autoren der kritisierten Ansichten namentlich nicht genannt und keine Belegstellen für die inkriminierten Ansichten angeführt werden. Es bleibt bei der pauschalen Zurückweisung theologischer Positionen im Hinblick auf die Christologie, das Reich Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes. Sie provoziert die Frage, inwieweit die theologische Diskussion darüber in Zukunft weitergehen darf (vgl. *G. Evers*, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris missio", ZMR 75 [1991], 191-209).
Besonders massiv wandte sich der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung, Kardinal *Josef Tomko*, mehrmals gegen gewisse Tendenzen in der asiatischen Theologie , die seiner Meinung nach verheerende Folgen für die Evangelisierung in Asien haben müßten. Dazu zählt er Ansätze, die in der Christologie einen uninterpretierten Jesus Christus lehren, bei der Pneumatologie einen schweifenden Geist, der überall wirkt, verkünden und in der Ekklesiologie eine unzulässige Trennung zwischen Reich Gottes und Kirche in der Form eines gestaltlosen Reiches vornehmen. Ausdrücklich wird Indien das Epizentrum dieser Tendenzen genannt, von dem aus sich diese Gedanken ihren Weg gebahnt hätten (vgl. L'Osservatore Romano, dt. Ausgabe, 26.4.1991).

Im Frühjahr 1993 hielt Kardinal Ratzinger in Hong Kong vor den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und den nationalen Glaubenskommissionen der asiatischen Länder ein Grundsatzreferat über „Christus, den Glauben und die Herausforderung der Kulturen", in dem er Grundsätze für die Begegnung des Christentums mit anderen Kulturen formulierte. Dabei betonte er, daß es kein Christentum ohne kulturelle Einkleidung gebe und die Inkarnation ein einmaliger Vorgang sei, der sich nicht wiederholen lasse. Konsequenterweise solle man aufhören, von Inkulturation zu sprechen und besser den Ausdruck Inter-Kulturalität verwenden. Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen sei grundsätzlich analog der Auseinandersetzung der Kirchenväter mit der griechischen Philosophie zu sehen. Zurückgewiesen wurden von Ratzinger Überlegungen asiatischer Theologen, die, wie *R. Panikkar*, wohl von Jesus als dem Christus sprechen, grundsätzlich aber in Christus mehr sehen, als im historischen Jesus von Nazaret verwirklicht sei. Diese und andere Stellungnahmen lassen erkennen, daß in bezug auf die theologische Problematik des interreligiösen Dialogs, der Theologie der Religionen und der Inkulturation gegenwärtig Klärungsbedarf besteht, wobei der Beitrag asiatischer Theologen für einige Unruhe sorgt.

Es gibt zum Dialog keine Alternative

Die Entwicklungen der jüngsten Zeit sowohl auf dem soziopolitischen Sektor wie auf dem der Religionsphilosophie und der Theologie der Religionen haben die Theologen in Asien eher in der Auffassung bestärkt, daß es keine Alternative zur Fortführung des interreligiösen Dialogs gibt, und daß eine wie immer geartete Lösung der vielen anstehenden Probleme nur über den Weg einer Verständigung unter den Religionen möglich ist. Das Jahr 1993 wurde, aus Anlaß der Jahrhundertfeier des ersten „Weltparlaments der Religionen", das 1893 in Chicago zusammentrat, als Jahr des Dialogs und der interreligiösen Verständigung ausgerufen. Bei der offiziellen Gedenkfeier, die vom 28. August bis zum 4. September 1993 wiederum in Chicago stattfand (vgl. HK, Oktober 1993, 499-501), waren unter den 6000 Teilnehmern viele Vertreter religiöser Gruppen aus Asien. Im Vorfeld und in der Zeit danach fanden in Indien eine Reihe von Veranstaltungen statt, die an die Bedeutung der Konferenz von Chicago erinnerten und die Fortführung und Intensivierung des interreligiösen Dialogs zum Gegenstand hatten.
Auf die Herausforderung des religiösen Fundamentalismus versuchten ebenfalls eine Reihe von Konferenzen in Indien eine Antwort zu geben. Die „Christliche Konferenz von Asien" (CCA) veranstaltete im September 1992 in Bangalore eine größere Konferenz zur Thematik „Religiöser Fundamentalismus aus asiatischer Sicht". Während diese Tagung noch vor der Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya stattfand, lag die internationale Konferenz „Herausforderungen durch den religösen Fundamentalismus" in Madurai im Januar 1993 kurz nach diesen Ereignissen. Bei beiden Anlässen ging es um ein vertieftes Verständnis der Ursachen und Erscheinungsformen des religiösen Fundamentalismus. Zugleich wies man auch wieder darauf hin, daß die Bejahung des religiösen Pluralismus und die Bemühungen um interreligiöse Begegnung die einzige Möglichkeit seien, positiv gegen dieses das Zusammenleben der Völker in Asien so bedrohende Phänomen vorzugehen.
In Kerala haben Christen im Bau einer ökumenischen Kirche in Nilakkal ein Beispiel gegeben, wie Konflikte wie der von

Ayodhya gelöst werden könnten. Die Errichtung einer neuen Kirche an einem Platz in Nilakkal, wo nach der Überlieferung einmal eine christliche Kirche gestanden haben soll, die auf die Zeit des Apostels Thomas zurückgeht, wurde von radikalen Hindu-Gruppen heftig bekämpft. Ein christliches Friedenskomitee suchte nach einer Woche des Gebets den Kontakt zu hinduistischen Gruppen, schließlich auch zu den radikalen auf Gewalt gestimmten Hindu-Gruppierungen, und bot an, die Kirche auf einem anderen Gelände zu errichten, das die Hindus bestimmen sollten. Es kam zu einer einvernehmlichen Regelung, durch die die neue Kirche mit der Zustimmung der Hindus an einer neuen Stelle gebaut werden konnte (vgl. The Examiner 28. 8. 1993).

Auch wenn das Klima des interreligiösen Dialogs in Asien und anderswo in der jüngeren Zeit rauher geworden ist, führt doch kein Weg hinter einmal gewonnene theologische Einsichten zurück. Asiatische Theologen sehen sich aufgrund der besonderen Situation von Minderheitenkirchen im religiösen Pluralismus Asiens in besonderer Weise mit der Auseinandersetzung über die Fragen einer Theologie der Religionen konfrontiert. Dabei nehmen sie für sich in Anspruch, theologisches Neuland zu betreten. Auch wenn sie einräumen, von dem im Lauf der Theologiegeschichte gemachten Erfahrungen, besonders auch der Kirchenväter, profitieren zu können, halten sie doch daran fest, daß die Kirchenväter nicht schon alles gesagt haben, ja nicht alles haben sagen können, da ihre Problemstellung von der in Asien heute anzutreffenden in wichtigen Punkten verschieden gewesen sei (vgl. *Felix Wilfred*, Geht dem interreligiösen Dialog die Luft aus?, ZMR 72 [1988] 97–117).

Das Gegenüber der Kirchenväter waren ja weniger die Religionen der Antike als die griechische Philosophie. In Asien dagegen sind die lebendigen Religionen die Gesprächspartner, religiöse Traditionen, denen sich die asiatischen Theologen in besonderer Weise als ihrem eigenen Erbe verbunden fühlen. Es ist die doppelte Zugehörigkeit, die sie die anderen Religionen nicht einfach nur als Gegenüber, sondern auch als *Teil ihrer eigenen Geschichte und Identität* erfahren läßt. In einer gewandelten Fragestellung suchen sie nicht so sehr die mit dem Christentum vereinbaren Werte in den anderen Religionen zu entdecken, sondern fragen eher nach der Rolle des Christentums im Verbund mit den anderen Religionen. Dabei sind sie bereit, die anderen Religionen als Weggefährten zu akzeptieren, die eine ihnen eigene Rolle auf der Pilgerschaft hin zum Reich Gottes haben.

Die Aufgabe der Evangelisierung bleibt dabei für die asiatischen Kirchen durchaus eine Verpflichtung, der sie nachzukommen versuchen, wo sich Türen für das Evangelium auftun. Der Blick auf die Missions- und Kirchengeschichte lehrt sie aber auch, daß das Christentum in Asien nur da große Bekehrungserfolge aufzuweisen hatte, wo es auf eine kosmische Religiosität, wie z. B. in den Philippinen, traf. Es gibt bisher in der Geschichte so gut wie kein Beispiel dafür, daß Bekehrungen in großer Zahl von einer metakosmischen Hochreligion zu einer anderen gegeben hat. Asien bleibt so der Testfall für die Theorie und die Praxis des interreligiösen Dialogs, der Theologie der Religionen und damit auch der Evangelisierung in Verbindung mit einer Praxis des Dialogs.

Georg Evers

Islam am Bosporus

Die Türkei zwischen der islamischen Welt und Europa

Die moderne Türkei entstand nach dem Ersten Weltkrieg in bewußter Absetzung vom Osmanischen Reich, einem Vielvölkerstaat mit starker islamischer Prägung. Der Kemalismus verbannte den Islam aus dem öffentlichen Leben. Seit dem Zweiten Weltkrieg ist der Islam in der Türkei neu erstarkt; gleichzeitig versteht sie sich offiziell auch weiterhin als säkularer Staat nach europäischem Muster. Die Spannung zwischen diesen beiden Polen dürfte auch für den weiteren Weg der Türkei bestimmend bleiben.

Als vor wenigen Monaten in der Türkei zum ersten Mal eine Frau in das Amt des Ministerpräsidenten berufen wurde, wurde in vielen deutschen Tageszeitungen darauf hingewiesen, daß es sich um einen ungewöhnlichen Vorgang handele, wenn in einem islamischen Land eine Frau an die Spitze des Kabinetts berufen werde. Das war richtig, aber auch etwas zu überheblich; denn auch in Deutschland ist es ja eher die Ausnahme, daß eine Frau in einer derart herausgehobenen politischen Position zu sehen ist. Auch die Feststellung, daß die Türkei ein islamisches Land sei, hätte bei manchen türkischen Staatsbürgern wohl eher ein Stirnrunzeln hervorgebracht; denn zumindest nach dem Verständnis großer Teile der Eliten in diesem Land ist die Türkische Republik ein säkularer Staat, in dem Religion Privatsache ist. Auf der anderen Seite wird immer wieder von gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen islamistischen und säkularen Gruppen berichtet. Die

jüngsten Angriffe von islamischen Fundamentalisten auf einen Schriftstellerkongreß mit vielen Opfern waren dafür nur ein Beispiel. Das Verhältnis von Religion und Politik hat dem westlichen Beobachter vom Beginn der modernen Türkei an immer Rätsel aufgegeben. Daran wird sich wohl auch weiterhin wenig ändern.

Vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik

Die Türkische Republik entstand aus den politischen und militärischen Wirren, die nach der Zerschlagung des Osmanischen Reiches zu Ende des Ersten Weltkrieges viele Regionen des östlichen Mittelmeers erschütterten. Es war die charismatische Persönlichkeit des Staatsgründers *Mustafa Kemal Atatürk*, der die Pläne der Alliierten, einen schwachen Staat in Anatolien zu errichten, zunichte machte. Ihm gelang es in einem von breiten Schichten der Bevölkerung getragenen Unabhängigkeitskrieg, die Türkische Republik mit der Hauptstadt Ankara zu errichten. Die Wahl des bis dahin wenig bedeutenden zentral-anatolischen Ortes zur Hauptstadt des neuen Staates war symptomatisch: Mit dieser Entscheidung sollte deutlich gemacht werden, daß man all dem, was den „kranken Mann am Bosporus" ausgemacht hatte, eine Absage erteilte. Atatürk und seine Weggenossen sahen die Ursachen für die Schwäche des untergegangenen Osmanischen Reiches in den verschiedensten Bereichen. An vorderster Stelle standen dabei die multi-ethnische Situation im Herrschaftsbereich des Padisha einerseits und der Islam andererseits.

Das Osmanische Reich hatte sich über einen großen Teil der Welt des Nahen und Mittleren Ostens, aber auch des Balkan erstreckt. Neben Türken hatten auch verschiedene andere Turkvölker sowie Araber, Kurden, Griechen, Albaner, Bosnier usw. zu den Untertanen der Hohen Pforte gehört. Die religiöse, ethnische und kulturelle Vielfalt bedeutete im Zeitalter eines sich verstärkenden Nationalismus eine Belastung, die für einen modernen Staat nicht erträglich war. Im 18. Jahrhundert unternommene Versuche, einen Osmanismus, eine Ideologie, die die verschiedenen Völkerschaften und Religionen unter einem gemeinsamen kulturellen Vorzeichen zusammenfassen sollte, zu kreieren, waren erfolglos. Vorstellungen von einer griechischen oder arabischen Nation waren stärker gewesen. Daher hatten sich auf der türkischen Seite in Intellektuellenkreisen verschiedene Spielarten eines eigenen Nationalismus entwickelt. Sie reichten von einem pan-türkischen Turanismus bis hin zu einem türkischen Nationalismus, der sich weitgehend auf Anatolien konzentrierte. Letzterer war es, den Atatürk in einer realistischen Einschätzung der regionalen politischen Situation zur ideologischen Grundlage des modernen türkischen Staates machte.

Die sich anschließende Politik der *Türkisierung der verschiedenen Bevölkerungsgruppen* innerhalb der Türkei muß vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem osmanischen Vielvölkerstaat gesehen werden. Diese Politik war einerseits verbunden mit einem Bevölkerungsaustausch von großen griechischen Bevölkerungsgruppen, die in Istanbul und vielen Städten Kleinasiens lebten, und Türken, die in verschiedenen Teilen des heutigen Griechenlands beheimatet waren. Innerhalb der jungen Türkischen Republik wurde gegenüber der *turkmenischen* Bevölkerungsgruppe eine rigorose und erfolgreiche Assimilierungspolitik betrieben. Die kulturellen Unterschiede zur großen Bevölkerungsgruppe der *Kurden* dagegen waren durch den Versuch, sie zu „Bergtürken" zu machen, nicht zu überwinden. Dieser Fehlschlag der Assimilierungsbemühungen gegenüber den Kurden ist nicht zuletzt auf die Tatsache zurückzuführen, daß sich das Siedlungsgebiet dieses Volkes über die Staaten Türkei, Irak, Iran, Syrien und teilweise in das Gebiet der ehemaligen Sowjet-Union erstreckt. Bei den politischen Auseinandersetzungen um die regionale Vorherrschaft wurden der Wunsch der Kurden nach nationaler Unabhängigkeit immer wieder ausgenutzt, ohne daß einer der beteiligten Staaten die kurdischen Forderungen ernst nahm.

Für die Türkei stellt diese kurdische Frage bis in die aktuelle Gegenwart hinein eine schwere politische, aber auch wirtschaftliche Belastung dar. Angesichts der sehr verhärteten Fronten ist eine rasche Lösung dieses Problems nicht zu erwarten. Die Situation muß deshalb als schwer beizulegen betrachtet werden, weil sich tiefverwurzelte Vorstellungen von nationaler Identität hier gegenüberstehen. Die Situation kann durch die Feststellung einer kurdischen Studentin illustriert werden, die mir während des Zweiten Golfkrieges ihre Parteinahme für *Saddam Hussein* unter anderem mit folgenden Worten erklärte: „Saddam hat unsere Identität anerkannt, dann hat er uns getötet. Özal (der damalige türkische Präsident) hat aber noch nicht einmal unsere nationale Identität anerkannt."

Atatürk verdrängte den Islam aus dem öffentlichen Leben

Neben der Betonung der türkischen Nation waren die Ablehnung des Islams und die Propagierung eines Säkularstaats nach europäischem Muster ein weiteres wichtiges Moment der Politik Kemal Atatürks. Für ihn war der Islam mit seinem Einfluß auf alle Bereiche des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens einer der Gründe für die Rückständigkeit des Nahen und Mittleren Ostens im allgemeinen und der Türkei im besonderen. Bei dieser Einschätzung spielte nicht zuletzt die Tatsache eine Rolle, daß sich zur Zeit der Herrschaft des Sultans Abdülhamid (1876–1909) und mit seiner Förderung Formen des Islams in den Vordergrund schieben konnten, die mit modernen, reformerischen islamischen Vorstellungen kaum in Übereinstimmung zu bringen waren. Am Hof des Sultans spielten einige finstere Gestalten eine Rolle, die mit Astronomie und magischen Praktiken direkt in die Politik des Osmanischen Reiches eingriffen, nicht ohne teilweise ver-

hängnisvolle Konsequenzen. Dringend notwendige Reformen wurden durch diese Männer verhindert. Wichtige Sektoren der Wirtschaft wurden von den Ordensoberen islamischer Klöster kontrolliert.
Atatürk sah den Islam als eine Religion des Fatalismus, die jede eigene Bemühung des Menschen um Fortschritt und Wohlstand verhindere. Es kam seit den 20er Jahren unter dem Kemalismus zu einer immer stärkeren Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben. In einer seiner berühmten Reden begründete Atatürk seinen Kampf gegen den Islam folgendermaßen: „Ideen voll von irrationalem Aberglauben sind morbide. Ein gesellschaftliches Leben, das von irrationalen, nutzlosen und schädlichen Glaubensvorstellungen bestimmt wird, führt zum Stillstand. Wir müssen damit beginnen, unseren Verstand und die Gesellschaft von diesen Quellen zu reinigen. Unsere Führung im politischen, sozialen und erzieherischen Bereich wird die Wissenschaft sein. Fortschritt ist zu schwierig, ja unmöglich für Nationen, die darauf bestehen, Traditionen und Glaubensvorstellungen zu bewahren, die einer rationalen Basis entbehren." Im Jahre 1924 erklärte die Türkische Nationalversammlung den Khalifen, der geistliches Oberhaupt aller sunnitischen Muslime war, für abgesetzt. Moscheen wurden geschlossen oder zu Museen gemacht, die Klöster aufgehoben und ihr Besitz eingezogen. Islamischer Religionsunterricht in staatlichen Schulen wurde verboten. Vor allem aber wurde das *islamische Recht* abgeschafft und durch ein modernes, nach westlichen, vor allem Schweizer Vorbildern entwickeltes juristisches System ersetzt.

Im täglichen Leben wirkten sich die kemalistischen Reformen in zwei Bereichen besonders aus. Im Bereich der Kleidung wurden der Fez und der Schleier verboten. Beides wurde als Zeichen von Rückständigkeit angesehen. Griff diese Vorschrift in den ganz persönlichen Bereich der türkischen Staatsbürger ein, so hatte die *Schrift- und Sprachreform von 1928* noch tiefergehende Konsequenzen. Durch die Einführung des lateinischen Alphabets sollten die Abkehr vom Arabischen als der Sprache des Islam und die Hinwendung zum westlichen Europa verdeutlicht werden. Zugleich wurde das Türkische auf arabische und persische Fremdworte durchforstet, die durch genuin türkische Worte ersetzt werden sollten. Arabisch durfte nur noch an wenigen theologischen Hochschulen gelehrt werden. Der Gebrauch des Arabischen wurde sogar in den islamischen Gottesdiensten untersagt. Die arabischen Gebete sollten durch entsprechende türkische Übertragungen ersetzt werden. Auch der Ezan, der Gebetsruf des Muezzin, mußte auf Türkisch erschallen.

Richtig ist sicherlich, daß das Türkische durch ein lateinisches Alphabet leichter schriftlich wiedergegeben werden kann. Dadurch ist auch das Lernen von Schreiben und Lesen einfacher geworden. Allerdings wurde durch diese Sprachreform ein *radikaler Schnitt in der türkischen Kulturgeschichte* vollzogen, der die Türken von vielen Jahrhunderten ihrer kulturellen Tradition und damit auch von ihrer Identität abgeschnitten hat. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Kemalisten diesen

BENZIGER

Glauben wir alle an denselben Gott?

Glauben läßt sich nicht verordnen, schon gar nicht in einem weltweit einheitlichen Katechismus. Wer die Inkulturationsgeschichte des Christentums kennt, weiß, daß Glaube nur in der Vielfalt lebt.



Der eine Gott in vielen Kulturen
Inkulturation und christliche Gottesvorstellung

Herausgegeben von Konrad Hilpert und Karl-Heinz Ohlig
424 Seiten. Gebunden
DM/sFr. 44,–/öS 343,–

Gemeinschaft der Kirchen – jetzt!

Dieses brisante Buch zeigt, daß der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft nichts mehr im Wege steht. Sie ist möglich – und zwar jetzt!



Gemeinschaft der Kirchen Traum oder Wirklichkeit?

Herausgegeben von Johannes Brosseder und Hans-Georg Link
Ökumene konkret, Band 3
208 Seiten. Broschur
Einzelpreis
DM/sFr. 34,–/öS 265,–

Effekt mit in Betracht gezogen hatten. Wenn sie alle kulturellen Brücken in die Vergangenheit verbrannten, blieb nichts anderes übrig, als den Staat zivilisatorisch ausschließlich auf Europa auszurichten.

Die Ideologie des Kemalismus, der für mehr als 30 Jahre die Politik der Türkei bestimmte und für große Teile der heutigen türkischen Eliten immer noch von Bedeutung ist, besteht jedoch nicht nur aus dem Säkularismus. Hinzuzufügen sind auch noch die Stichworte Nationalismus, Etatismus, Populismus und Reformismus. Die Nationalvorstellung des Kemalismus bezieht sich ausschließlich auf das gegenwärtige türkische Staatsgebiet und stellt damit im internationalen Kontext einen Stabilitätsfaktor dar, weil die Türkei damit auf alle Ansprüche auf dem Balkan, im Mittleren Osten oder gegenüber den Staaten, die aus der ehemaligen Sowjet-Union entstanden sind, aufgibt. Das Stichwort Etatismus bezieht sich auf den wirtschaftlichen Bereich und bedeutet, daß der Staat in die wirtschaftliche Entwicklung eingreifen kann und vor allem in der Förderung von Großinvestitionen seine wichtigste wirtschaftliche Aufgabe sieht. Populismus bedeutet, daß es im türkischen Staat keine unterschiedlichen Klassen geben sollen und die Individuen sozusagen unmittelbar zum Staat sind. Reformismus bezieht sich auf die von den Kemalisten angenommene Notwendigkeit, den Staat ständig weiter auf die westeuropäische Zivilisation hin auszurichten.
Der Beginn des Kalten Krieges und die Aufnahme der Türkei in das westliche Verteidigungssystem ließen ein weiteres Thema des Kemalismus in Vergessenheit geraten. Atatürk hatte für die Türkei *absolute Neutralität* gefordert. Diese ging einher mit einer teilweisen Isolation des Landes. Einzelnen Türken war es nur schwer möglich, selbst mit westlichen Besuchern Kontakt aufzunehmen. Die Entwicklung in der Türkei sollte nicht durch Einmischung von außen gestört werden. Die Reformen des Kemalismus wirkten in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg auf die Eliten der die Türkei umgebenden Staaten des Nahen und Mittleren Ostens außerordentlich attraktiv. Die Geschwindigkeit, mit der einige Reformen durchgeführt wurden und die wirtschaftlichen und sozialen Verbesserungen, die auf diese Weise erzielt werden konnten, beeindruckten die Nachbarn sehr. Die politische Führung im Irak oder Iran waren von dem gelenkten Kulturwandel, der sich in der Türkei abspielte, fasziniert. In vielen Bereichen wurde dort versucht, die Entwicklungen unter dem Kemalismus zu kopieren. Das galt für Reformen im Bereich des Militärs, des Erziehungs- und Kommunikationswesens, aber auch in geringerem Maße der Industrialisierung. Die Betonung des nationalen Moments war von besonderer Bedeutung, da sich andere Staaten der Region ebenfalls mit religiösen und ethnischen Minderheiten konfrontiert sahen.

Lange Zeit hatten auch westliche Beobachter den Eindruck, daß der Islam unter dem Druck des Kemalismus in der Türkei nur noch von geringer Bedeutung war. Dies mochte für die großen Städte des Landes vor allem im westlichen Teil auch teilweise zutreffend sein. Auf dem Land fand sich dagegen eine vollkommen von den städtischen Verhältnissen verschiedene Situation. Auch wenn die öffentlichen Strukturen des Islams zerstört oder zumindest reduziert worden waren, blieb doch die alte Anhänglichkeit der einfachen Bevölkerung gegenüber den religiösen Traditionen und Praktiken erhalten. Da die verschiedenen Riten nicht mehr öffentlich vollzogen werden konnten, mußten sie heimlich gefeiert werden. Es entwickelte sich eine Art von *Katakombenislam,* der im gesamtislamischen Kontext nicht ohne Probleme war.
Schon vor dem Entstehen der Türkischen Republik hatte es eine spezifisch türkische Form des Islams gegeben, die durch Heiligenkult und heterodoxe Praktiken beeinflußt war. In osmanischer Zeit konnten solche Praktiken durch die Einflußnahme der Vertreter orthodoxer Vorstellungen immer wieder zurückgedrängt werden. Da durch die anti-islamische Politik des Kemalismus die Autorität, aber auch die materiellen Grundlagen der islamischen Orthodoxie mehr und mehr abgebaut worden waren, konnte diese Korrektur volksislamischer Praktiken in weiten Teilen der am Islam hängenden Bevölkerung nicht mehr erfolgen. Der mit der Neutralität begründete Isolationismus der Türkei wirkte sich auch im Bereich der religiösen Entwicklung negativ aus. Türkische Religionsgelehrte konnten die innerislamischen Diskussionen lange Zeit nicht beobachten und auch nicht in sie aktiv eingreifen. Dadurch wurde die besondere Entwicklung des Islams in der Türkei noch weiter verstärkt und die türkischen Muslime wurden von der islamischen Weltgemeinschaft der Muslime entfernt.

Veränderungen nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Neuordnung der Welt durch den Zweiten Weltkrieg und der entstehende Ost-West-Konflikt brachten auch für die Türkei tiefgreifende Veränderungen. Die Einparteien-Herrschaft der von Atatürk gegründeten Republikanischen Partei endete, es entstand ein Mehrparteiensystem. Aus Wahlen ging eine konservativ ausgerichtete Partei, die Volkspartei von *Adnan Menderes,* siegreich hervor. Zwar erklärte auch diese Partei, daß sie auf den Prinzipien des Kemalismus stehe, doch handelte es sich hier wohl eher um Lippenbekenntnisse. Der türkische Islam trat statt dessen wieder mehr in den Vordergrund. Das wurde an einer Vielzahl von Indizien deutlich: Es wurden staatlicherseits mehrere Ausbildungsstätten für Prediger eingerichtet, neue Moscheen errichtet und immer wieder Gesetze eingeführt, bei denen der Einfluß des islamischen Rechts unverkennbar war. In dieser Politik wurde die türkische Regierung nicht zuletzt durch ihre *westlichen Verbündeten* unterstützt. Diese sahen im Kommunismus „den neuen Islam", also die neue Gefahr für das Abendland.
Der türkische Staat versuchte seit den 50er Jahren, mehr Einfluß auf die innere Entwicklung des Islams im Lande zu nehmen, was jedoch nur teilweise gelang. Bis auf den heutigen Tag ist die religiöse Situation in der Türkei unter anderem durch staatliche kontrollierte islamische Einrichtungen einer-

seits und durch staatsferne oder staatskritische islamische Gruppierungen andererseits gekennzeichnet. Letztere konnten sich stets der staatlichen Kontrolle entziehen, weil sie die Möglichkeit, sich in der türkischen Auslandsgemeinschaft, zum Beispiel in Deutschland, zu etablieren, erfolgreich zu nutzen verstanden. Einige der bekanntesten islamischen Organisationen in Deutschland werden von solchen staatskritischen Gruppierungen getragen. Diese Organisationen werden sehr effektiv geführt und strahlen wiederum auf die Situation in der Türkei selbst aus.

Die Aufgabe der Neutralitäts- und Isolierungspolitik der Türkei hatte direkte wirtschaftliche Konsequenzen. Das Land wurde nun in die internationalen ökonomischen Entwicklungen mit einbezogen. Die Folge war, daß die Ökonomie der Türkei immer wieder von den großen Krisen der Weltwirtschaft mit betroffen wurde. Die sich aus den wirtschaftlichen Problemen ergebenden sozialen Krisen führten seit den 60er Jahren zu einer wachsenden innenpolitischen Destabilisierung, die das türkische Militär immer wieder zum Eingreifen veranlaßte. Die Rückkehr zu Zivilregierungen ging dann jedoch immer erstaunlich reibungslos vonstatten.
Die Öffnung der Türkei hat sich auch auf den Islam im Lande ausgewirkt. Seit Mitte der 50er, vor allem aber seit den 60er Jahren ist die Zahl der jungen Männer, die zum Studium der islamischen Wissenschaften an den bedeutenden Stätten islamischer Gelehrsamkeit nach Kairo oder in andere Städte reisen, ständig angestiegen. Immer mehr türkische Jugendliche frequentieren Arabischkurse für Ausländer an den verschiedenen arabischen Universitäten. Die wiedererstarkten islamischen Institutionen des Landes spielen eine immer wichtigere Rolle auch im internationalen Kontext. Diese Entwicklung wurde vor allem durch die Aktivitäten des türkischen Staatspräsidenten *Turgut Özal* verstärkt. Auch auf seine Initiative hin wurde der Sitz der Kulturabteilung der Organisationen islamischer Staaten nach Istanbul verlegt. Die von den internationalen Muslimorganisationen vielfach beschworene islamische Solidarität ist nicht ohne Einfluß auf die türkische Politik geblieben. Das wurde in einer sich langsam verändernden türkischen Haltung gegenüber dem Staat Israel deutlich. War die türkische Außenpolitik gegenüber Israel bis in die frühen 70er Jahre hinein durch Kooperation in den verschiedensten Bereichen gekennzeichnet, entwickelte sich in der Folge eine ausgesprochen distanzierte Haltung. Im Zusammenhang mit der aktuellen Balkankrise ist die solidarische Haltung der Türkei mit den bosnischen Muslimen nicht zuletzt auf die gemeinsame Religion zurückzuführen.

Der unvermeidliche Spagat zwischen Islam und Säkularität

Die Veränderungen der politischen Verhältnisse nach dem Zusammenbruch des Ostblocks haben auch zu veränderten Optionen der türkischen Außenpolitik geführt. Die Türkei bemüht sich inzwischen, die Rolle einer Ordnungsmacht in der Region und weit nach Zentralasien hinein zu spielen. Damit ist neben dem säkularen und dem neutralistischen auch das nationalistische Prinzip des Kemalismus, wenn noch nicht aufgehoben, so doch zumindest aufgeweicht worden. Das Interesse der Türkischen Republik an den neuen zentralasiatischen Staaten ist nicht ohne Tradition: Die Mehrheit der Bevölkerung von Staaten wie Aserbeidschan, Turkmenistan, Uzbekistan u. a. ist turksprachig. Zwischen den Vorläufern dieser Staaten vor der russischen Kolonisierung und dem Osmanischen Reich bestanden immer intensive diplomatische, wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen. Zahllose Emigranten sind vor der zaristischen Okkupation ins Exil nach Istanbul geflüchtet. Panturanische Ideologen reklamierten diese Gebiete stets für einen großtürkischen Staat. Nach der Entstehung der Sowjet-Union waren die Beziehungen nicht abgebrochen. Für die Bolschewisten waren die kemalistischen Reformen ein willkommenes Argument bei der Durchsetzung der von ihnen initiierten gesellschaftlichen und politischen Veränderungen.
Daher bietet sich heute den türkischen Aspirationen ein großes Betätigungsfeld. Dabei geht es nicht nur um die Aufnahme diplomatischer Beziehungen, sondern auch um Vereinbarungen wirtschaftlicher und politischer Zusammenarbeit. In vielen Bereichen bietet die Türkei den zentralasiatischen Staaten Hilfe und Unterstützung. Damit trägt sie in erheblichem Maße zur Stabilisierung der gesamten Region bei. Andererseits besteht auch die Gefahr, daß die Türkei in die vorhandenen Konflikte einbezogen wird. Im Streit zwischen Armenien und Aserbeidschan wird das immer wieder deutlich. Das Land begibt sich darüber hinaus zugleich in eine gewisse Konkurrenzsituation mit der Islamischen Republik Iran, die ebenfalls Interessen im benachbarten Zentralasien deutlich werden ließ. Damit wiederholt sich in anderer Form eine historische Situation, die das 16. bis 18. Jahrhundert mit dem ständigen Antagonismus zwischen dem Osmanischen Reich und dem Iran kennzeichnete. Da der Iran wirtschaftlich zu schwach ist, um in diesem Bereich mit der Türkei in Wettbewerb zu treten, entwickelt sich ein *Wettlauf auf religiösem Gebiet.* Zur Zeit ist noch nicht abzusehen, wer hier die Oberhand gewinnen wird.
Die Türkei kann als Vertreter der islamischen Mehrheitsgruppe der Sunniten auftreten. Dafür ist sie nicht zuletzt durch die Tatsache legitimiert, daß einige wichtige Institutionen der kapitalkräftigen Organisation Islamischer Staaten in Istanbul angesiedelt sind. Durch die Entsendung von sunnitischen Religionsgelehrten, die Verteilung von Koranexemplaren, Video-Filmen mit religiösem Inhalt, die Vergabe von Stipendien an Koranschüler und Studenten der islamischen Wissenschaften und zahlreiche andere Aktivitäten, ist es der Türkei direkt und indirekt gelungen, ein gewisses Übergewicht gegenüber dem Iran zu erreichen. Von Vorteil ist dabei sicherlich, daß die Türkei traditionell als entschiedener Vertreter des sunnitischen Islams verstanden wird. Dieser Form des Islams gehört ja auch in den jungen zentralasiatischen Republiken die

Mehrheit der Muslime an. Es wird sich herausstellen, ob sich diese Situation zum türkischen Vorteil weiterentwickeln wird oder nicht.

Die Türkei befindet sich gegenwärtig in einer komplizierten Phase ihrer politischen Entwicklung. So wie Istanbul die einzige Millionenstadt der Welt ist, die sich über zwei Kontinente erstreckt, so muß die Türkei versuchen, den Spagat zwischen einer modern-säkularen und einer traditionell-islamischen Position zu ertragen. Weder die ausschließliche Ausrichtung auf den Westen, noch eine konsequente Re-Islamisierung der Gesellschaft läßt sich in der Bevölkerung durchsetzen. Neben den aus dieser Situation sich ergebenden Risiken kann das Land jedoch zu einem entscheidenden Scharnier zwischen den kulturellen Großregionen des Westens und der islamischen Welt werden. Die internationale Bedeutung der Türkei wird in jedem Fall weiter wachsen. *Peter Heine*

Kurzinformationen

Katholischer Erziehungs-Ratgeber in Zeiten gesellschaftlichen Wandels

Mit einem eigenen Eltern-Ratgeber hat sich die Katholische Elternschaft Deutschlands (KED) in der breit geführten Debatte um die Auswirkungen des Wertewandels und gesellschaftlicher Umbrüche auf die Erziehung von Kindern und Jugendlichen zu Wort gemeldet. In einer einleitenden Situationsbeschreibung beschreibt darin *Renate Köcher* vom Allensbacher Institut für Demoskopie eine allgemein festzustellende Verunsicherung und Orientierungslosigkeit als Grund auch einer Krise der Erziehung. Die Selbstsicherheit und das Selbstvertrauen, die jeder Erziehende aufbringen müsse, sei den Eltern heute abhanden gekommen – im Prozeß eines allgemeinen Wertewandel, der auch die Erziehungsziele radikal verändert habe. Ebenso hätten die tiefgreifenden Änderungen im religiösen Bereich dazu geführt, daß das Selbstbewußtsein engagierter Christen spürbar angekränkelt sei. Aber gerade das Selbstbewußtsein engagierter Christen sei Voraussetzung dafür, daß religiöse Erziehung in einem schwierigen Umfeld geleistet werden könne. Es gebe jedoch Anzeichen, so Köcher, daß ein Wendepunkt erreicht sei. Ebenso wie eine neue Diskussion über ein sinnvolles Verhältnis von individueller Freiheit und Akzeptanz verbindlicher Regeln, von Individualisierung und Gemeinwohl überfällig sei – der Psychologe und Pädagoge *Siegfried Bäuerle* verortet in einem weiteren Beitrag des Ratgebers die Schwierigkeiten vieler Kinder und Jugendlicher in einer tiefgreifenden „Entmenschlichung" in Familien und Gesellschaft – sei, so Köcher weiter, auch von Eltern neuer Mut zur Erziehung gefordert und ein entschiedener Prägewille, das zu beeinflussen, was Kinder im Fernsehen sehen, was sie lesen, welche Vorbilder, aber auch welche religiösen und politischen Anschauungen sie wählen. Die Verunsicherung und Orientierungsdefizite heutiger Eltern in Sachen Erziehung und Erziehungsziele greift auch *Siegfried Uhl* auf. Indem er die „neuen Tugenden" von Selbstverwirklichung, über Emanzipiertheit bis zu Umweltbewußtsein einer pädagogisch-normativen Überprüfung unterzieht, zeigt er, daß die akzeptablen unter den neuen – etwa Akzeptanz, Sensibilität oder Solidarität – nichts anderes als die „alten" auch christlichen Tugendinhalte beinhalteten. Die alten Tugenden seien keineswegs passé.

Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz zum Tierschutz

Eine „verantwortungsethische" Reflexion der verschiedenen Bereiche des *Tierschutzes* – militante Formen werden als fragwürdig abgelehnt – unternimmt eine von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene und in deren Sekretariat erstellte Arbeitshilfe mit dem Titel „Die Verantwortung des Menschen für das Tier". In einem ersten systematischen Teil sprechen sich die Autoren zwar nicht grundsätzlich gegen *Tierversuche* aus, lehnen aber Versuche, die zur Erforschung neuer Kosmetika dienen, als sittlich unerlaubt ab. Für die grundsätzlich sittlich erlaubten Tierversuche in der medizinischen Forschung wird bestmögliche Verringerung der Schmerzen, die Eindämmung von Lebendversuchen und die Bevorzugung von Tieren mit geringerer Schmerzensfähigkeit gefordert. Bezüglich der *gentechnischen Veränderung an Tieren* wird, ohne diese ganz abzulehnen, der Eingriff in die Keimbahn eines Lebewesens mit Blick auf die irreversiblen Folgen problematisiert. Bedenken äußert die Arbeitshilfe auch gegenüber der Massen-Nutztierhaltung, wo diese mit Schmerzen und körperlichen Schäden einhergeht. Ebenso kritisiert werden Mißstände beim Transport und der Schlachtung. Grundsätzliche Anfragen stellt der Text dabei an den „exzessiven" Fleischkonsum in Deutschland. Ohne einem strikten Vegetarismus das Wort zu reden, wird zu einer nachhaltigen Reduzierung aufgefordert. Neben einer Zusammenstellung der wichtigsten bisherigen kirchlichen Aussagen zur Verantwortung des Menschen für die Tiere – wobei einschränkend darauf verwiesen wird, daß dieses gerade vor dem Hintergrund einer zunehmenden

Gefährdung der Natur brisante Thema bisher nicht besonders häufig Gegenstand kirchlicher Stellungnahmen war – verfügt die Arbeitshilfe auch über einen „Praxisteil" für die Aufarbeitung dieses Themas in Pfarrgemeinden, Religionsunterricht oder Liturgie.

Österreichs Bischöfe verteidigen das Konkordat

In einer Erklärung zum Abschluß ihrer diesjährigen Herbstvollversammlung vom 3. bis 5. November verteidigten die österreichischen Bischöfe das vor sechzig Jahren zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich geschlossene *Konkordat.* Seit einigen Monaten ist in Österreich eine Diskussion über das Konkordat im Gang, in der der Kirche vorgehalten wird, sie sei durch diesen Vertrag privilegiert. Die Bischöfe erklärten jetzt, ihrer Meinung nach sei das Konkordat von 1933 „als Ausdruck bewährter Partnerschaft zwischen Staat und Kirche auch für die Zukunft wegweisend". Es markiere die Autonomie von Staat und Kirche und ermögliche zugleich geordnete Zusammenarbeit in vielen wichtigen Bereichen: „Das Konkordat steht so im Dienst der Menschen, die zugleich Bürger des Staates und Glieder der Kirche sind." Angesichts der Diskussion um den *Beitritt Österreichs zur Europäischen Union* riefen die Bischöfe dazu auf, alle sollten sich um die Bildung eines begründeten Urteils bemühen, um ihre Verantwortung in der Mitgestaltung der Zukunft wahrnehmen zu können. Sie begrüßen und ermutigen „jede Bemühung um sachliche Information in allen mit der europäischen Integration verbundenen Fragen". Weder Euphorie noch Angstmacherei seien in solchen Entscheidungen gute Berater. Als wertvolle Hilfe zur Urteilsbildung verweisen die Bischöfe dabei auf ihren *Sozialhirtenbrief* von 1990 (vgl. HK, Juni 1990, 270 ff.). Er erinnere an den Vorrang der Personwürde vor den Marktgesetzen, an das Prinzip der Subsidiarität und an die Pflicht der Solidarität mit den Schwächeren. Gegenstand der Herbstvollversammlung waren auch Fragen der Familie und der *Familienpolitik.* In diesem Zusammenhang forderten die Bischöfe u. a. eine Veränderung der Steuergesetzgebung, um die „derzeit beinahe skandalöse Benachteiligung der Familie gegenüber Nichtverheirateten oder Geschiedenen" zu überwinden. Es brauche aus zahlreichen und wichtigen Gründen eine Neuorientierung zugunsten der kinderreichen Familien. Ihr Bedauern äußerten die österreichischen Bischöfe darüber, daß das *Gentechnikgesetz* noch nicht verabschiedet wurde. Möglichst bald müsse der „gesetzlose Zustand beendet werden, der gefährlichen Mißbräuchen Vorschub leistet".

Horst Hirschler zum neuen Leitenden Bischof der VELKD gewählt

Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) wählte auf ihrer diesjährigen Tagung vom 16. bis 20. Oktober in Bad Eilsen den hannoverschen Landesbischof *Horst Hirschler* zum neuen Leitenden Bischof. Hirschler folgt in diesem Amt dem Braunschweiger Landesbischof *Gerhard Müller* nach. Bischof Müller sprach in seinem Bericht vor der Synode von einer Ambivalenz der kirchlichen Wirklichkeit: Neben den schlecht besuchten Gottesdiensten, in denen nur wenige meist alte Menschen in einer großen Kirche säßen, gebe es auch die gut besuchten Gottesdienste mit vielen jungen und jüngeren Menschen. Die Zahl der Gottesdienstbesucher entspreche durchaus nicht immer der *Qualität der Predigt,* weder im positiven noch im negativen Sinn. Eher sei ein Zusammenhang zwischen der Intensität der Hausbesuche eines Pfarrers und dem Gottesdienstbesuch zu vermuten. Müller ermunterte dazu, die Anknüpfungsmöglichkeiten für die kirchliche Verkündigung, die sich etwa bei *Taufen* und *Konfirmationen* ergeben, wahrzunehmen: „Wir haben eine Vielzahl von Anknüpfungen in der Biographie des Menschen. Tun wir sie nicht ab mit der hochnäsigen Weigerung, Zeremonienmeister für die religiösen Bedürfnisse der Menschen zu sein!" Es werde in der Kirche insgesamt noch zu viel gewartet und zu wenig eingeladen und abgeholt. Der Catholica-Beauftragte der VELKD, der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann,* befaßte sich vor der Synode u. a. mit dem neuen Ökumenischen Direktorium (vgl. HK, Juli 1993, 323 ff.): Es sei in dem Geist verfaßt, der auf der Grundlage des Zweiten Vatikanums die bereits bewährten Schritte im Miteinander der Kirchen ermöglicht habe: „Mit dem Direktorium kann Neues erreicht werden; dahinter zurückfallen dürfen wir nicht mehr." Zum „Katechismus der katholischen Kirche" stellte Hanselmann fest, leider erfahre der Leser aus dem Werk nichts darüber, welche Gemeinsamkeiten im Dialog zwischen den Konfessionen inzwischen erreicht worden seien. Positiv würdigte der bayerische Landesbischof das im Auftrag des vatikanischen Einheitsrates erstellte Gutachten zur Studie über die Lehrverurteilungen zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen (vgl. HK, April 1993, 179 ff.). Es handle sich dabei um ein ermutigendes Votum, das die Fortführung des Dialogs in guter Weise anregen könne. Bischof Hanselmann zitierte in seinem Bericht auch einen Brief von Kardinal Joseph Ratzinger, in dem der Präfekt der Glaubenskongregation auf Fragen des bayerischen Landesbischofs zum Schreiben der über einige Aspekte der Kirche als Communio von 1992 (vgl. HK, Juli, 1992, 319 ff.) antwortete.

Die französische Bischofskonferenz befaßte sich mit der Lage der Priester

Den größten Nachrichtenwert bei der jüngsten Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz, die vom 4. bis 8. Oktober – wie traditionell üblich – in

Lourdes stattfand, hatte die Tatsache, daß die Bischöfe diesmal ad experimentum unter Ausschluß der Öffentlichkeit tagten. Eine zweite Vollversammlung, dann im Beisein der Presse und eines erweiterten Auditoriums von Gästen und Beobachtern wird kommenden April in Paris stattfinden. Gegenstand der Beratungen waren die *Situation der Priester,* die *Diözesansynoden,* die in rund 50 französischen Diözesen in den letzten Jahren abgehalten wurden bzw. gegenwärtig abgehalten werden sowie eine in Beratung befindliche Reform der *Strukturen der Bischofskonferenz.* Bestätigt wurden die Bischöfe *Joseph Duval* (Rennes) und *Emile Marcus* (Nantes) in ihren Funktionen als Vorsitzender bzw. Stellvertretender Vorsitzender der Konferenz. Im Zusammenhang mit der Priesterfrage erteilten die Bischöfe der Forderung nach einer Öffnung der Zugangswege auch für verheiratete Männer eine Absage. In einem Zeitungsartikel (vgl. Le Monde, 6.11.94) hatte sich Bischof *Jacques Gaillot* (Evreux) für eine offene Diskussion dieses Themas ausgesprochen. Erzbischof Duval meinte gegenüber der Presse: „Was nützt es, Hoffnungen zu wecken, indem man fordert, es müßten verheiratete Männer zu Priestern geweiht werden, wenn man genau weiß, daß dies morgen nicht der Fall sein wird" (vgl. Le Monde, 11.11.93)? Angesprochen auf das große Medienecho der Enzyklika „Veritatis splendor" – neben der „Documentation Catholique" erschien die Enzyklika in sechs weiteren mehrheitlich kommentierten vollständigen Textfassungen und erreichte eine Auflage von fast 100000 (vgl. Le Monde, 17.–18.10.93) – antwortete Duval: „Man wendet sich heute immer gleich an die höchste Stelle. Mittlere Ebenen sind nicht mehr gefragt, in der Kirche wie auch anderswo. Die Rolle der Bischöfe besteht für manche darin, ganz im Schatten des Papstes zu stehen. So als bräuchte es nur eine Autorität..." (La Croix, 10.11.93).

Bücher

FRIEDHELM HENGSBACH/BERNHARD EDMUNDS / MATTHIAS MÖHRING-HESSE (Hg.), Jenseits der katholischen Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik. Verlag Patmos. Düsseldorf 1993. 360 S. 34,80 DM.

Den Ausgangspunkt des von Direktor und Mitarbeitern des Nell-Breuning-Instituts in Frankfurt herausgegebenen Bandes bildet die These, die aus dem neuscholastischen Naturrechtsdenken hergeleitete katholischer Soziallehre sei für die Orientierung, Begründung und Reflexion der gesellschaftlichen und politischen Praxis heutiger Christen unzureichend; ebenso sei sie mit ihrer Grundanlage im allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs nicht mehr kommunikabel und unfähig, die für heutige Moralphilosophie und Theologie zentralen Herausforderungen aufzunehmen. Diese Ungleichzeitigkeit herauszuarbeiten, unternimmt der erste Teil des Buches. Der Ansatz von Lothar Roos – als einem prominenten Vertreter der katholischen Soziallehre – dient dabei Bernhard Edmunds zur Probe aufs Exempel, mit dem Ergebnis: Der Roossche Ansatz lasse ein doktrinäres Selbstverständnis der katholischen Soziallehre erkennen in dem Bemühen, „ihre Aussagen als ewige Wahrheiten einer ‚reinen' Theorie vor Veränderung zu sichern. Ordnungsethisch legitimiert sie bestehende Institutionen als ‚natürlich', statt sich auf das Risiko einzulassen, partikulares Veränderungshandeln, dessen Ausgangspunkt immer ungewiß ist, hermeneutisch zu reflektieren und kritisch zu prüfen"(55). In einer „wissenssoziologischen und sozialhistorischen" Analyse zeigt Josef Senft, daß die Katholische Soziallehre – entstanden als Sozialtheorie einer katholischen Sonderwelt und gerade mit der Funktion sondergesellschaftlicher Formierung – mit der Auflösung des katholischen Milieus und der Pluralisierung der Sozialformen des Katholizismus ihre soziale Basis und damit ihre Plausibilität eingebüßt hat. Sie sei aber auch ein Fremdkörper innerhalb der Theologie, die den Abschied von der „neuscholastischen Einheitslinie" spätestens mit dem Zweiten Vatikanum vollzogen habe. Gegen den aber weiterhin erhobenen Anspruch, die Katholische Soziallehre sei der orthodoxe Ansatz der christlicher Gesellschaftslehre (dieser habe sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung um die lateinamerikanische Befreiungstheologie behauptet) führt Möhring-Hesse durch eine systematische Reflexion der Anliegen der Katholischen Soziallehre den Nachweis: „das Naturrecht ist nur eine von verschiedenen Methoden, das Anliegen einer normativen und politisch ambitionierten Gesellschaftstheorie innerhalb der Theologie zu realisieren. So besteht ein großer Spielraum für gesellschaftsethische Entwürfe", auch jenseits der katholischen Soziallehre (66). Eine Auswahl solcher Entwürfe – als Suchbewegungen charakterisiert – wird dann in einem zweiten Teil in ebenso knappen wie informativen Skizzen vorgestellt und der Kritik unterzogen: die Ansätze von Wilhelm Dreier, Herwig Büchele, Dietmar Mieth, Hans-Joachim Höhn, der an der politischen Theologie von Johann Baptist Metz orientierte Ansatz von Werner Kroh und die Befreiungsethik von Enrique Dussel. Um Übereinstimmung und Unterschiede der verschiedenen Entwürfe verdeutlichen und systematisieren zu können, wird eine Idealtypik christlicher Gesellschaftlehre entworfen. Entsprechend dreier verschiedener, neutestamentlich bezeugter Glaubenskonzepte und den in diesen

möglichen je verschiedenen Zuordnungen von Glaube und Politik werden „orthodoxieentfaltende", „existenzauslegende" und „praxisreflektierende" Ansätze unterschieden. In einem dritten und letzten Teil werden Analyse und Kritik an der katholischen Soziallehre und den „jenseitigen" Entwürfen von dem Herausgebertrio zusammengebunden und mit einem eigenen Entwurf einer christlichen Gesellschaftsethik als „Ethik sozialer Bewegungen" konfrontiert: der Idealtypik entsprechend ein „praxisorientierter" Entwurf und in seiner Grundlegung an den Ansätzen der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie orientiert. Durch die Sorgfalt seiner Analysen wie durch seine Dichte und Informationsfülle ist dies ein insgesamt beachtenswertes und weiterführendes Buch. *A.F.*

ERICA BURGAUER, Zwischen Erinnerung und Verdrängung – Juden in Deutschland nach 1945. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek 1993. 375 S. 24,90 DM.

An Darstellungen zur Geschichte von Juden und des Judentums besteht, auf bestimmte Gebiete und Epochen bezogen, kein Mangel. Ganz anders sieht es aus bei Darstellungen zur Gegenwartsgeschichte. Mit dem vorliegenden Buch legt die Autorin, eine in New York geborene und seit 30 Jahren in Zürich lebende Historikerin und Germanistin eine Arbeit vor, die diese Lücke in bezug auf Deutschland zwar nicht endgültig zu füllen vermag, aber dennoch einen wichtigen Schritt in diese Richtung bedeutet. Obwohl bereits aus dem Blickwinkel der zugrundgegangenen Nachkriegszeit geschrieben, bestehen die beiden umfangreichsten Kapitel aus Darstellungen jüdischen Lebens in der früheren Bundesrepublik zum einen und der ehemaligen DDR zum anderen sowie einem weiteren, aber weniger umfangreichen Kapitel zur Lage nach der Vereinigung und der neuen Einwanderung aus Osteuropa, vor allem der ehemaligen Sowjetunion. Der Bericht über Gemeindestrukturen, Einwanderungspopulation, religiösem Leben u. a. wechselt ab mit Analysen zur Identität innerhalb der unterschiedlichen politischen Kontexte in West- und Ostdeutschland. Daß manches, etwa der christlich-jüdische Dialog, nur kursorisch behandelt wird – diesen Nachteil teilt dieses Buch mit anderen Darstellungen zur Zeitgeschichte – ist im übrigen auch ein Tribut an die breite und komplexe Themenstellung. Kein Zufall dürfte es sein, daß die Darstellung der Lage in der ehemaligen DDR analytisch zuverlässiger gelungen sein dürfte als diejenige in der alten Bundesrepublik. Bei letzterer fehlt passagenweise die nötige Distanz zum Berichtsgegenstand. Daß der Wunsch nach Interpretation in die bundesrepublikanische Gesellschaft keineswegs „Verleugnung des Entsetzens und der Trauer" über das im Holocaust Geschehene bedeuten muß, blieb der Autorin offenbar verschlossen. Die innerjüdische Meinungspluralität war und ist in den alten Bundesländern größer, als es in diesem Buch aufscheint. *K. N.*

HANSJAKOB STEHLE, Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten. Verlag Benziger, Zürich 1993. 439 S. 49,80 DM.

Eine erweiterte und aktualisierte Ausgabe von Hansjakob Stehles 1975 erschienenem Buch „Die Ostpolitik des Vatikans" (vgl. HK, April 1975, 205 und März 1976, 127 ff.) lag nahe: Mit der „Wende" von 1989 ist die Epoche der vatikanischen Ostpolitik abgeschlossen, in der sich die katholische Kirche insgesamt und der Heilige Stuhl im besonderen mit dem Kommunismus auseinandersetzen und sich um größere Freiräume für die Gläubigen im Ostblock bemühen mußte. Dazu kommt, daß sich auch die Materialbasis für eine solche Untersuchung in den letzten anderthalb Jahrzehnten verbreitert hat. Stehle, von Hause aus Historiker und als Korrespondent zuerst in Warschau, dann in Rom jahrzehntelang vor Ort des von ihm analysierten Geschehens, zeichnet in der Neuausgabe seines „Klassikers" von 1975 die verschiedenen Stadien der „Geheimdiplomatie im Vatikan" von der Oktoberrevolution bis zur Entwicklung unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. nach. Er läßt die Verhandlungen der zwanzig Jahre zwischen dem Vatikan und der jungen Sowjetmacht ebenso Revue passieren wie die von Unsicherheit und Verängstigung geprägte Haltung Pius' XII. angesichts der Konfrontation von Hitlerdeutschland und Sowjetunion im Zweiten Weltkrieg und die Bemühungen um eine Verbesserung der Lage der Kirche in den kommunistischen Staaten im Zeichen der „friedlichen Koexistenz". Stehles Buch beruht auf umfangreichem Material aus staatlichen und kirchlichen Archiven und wertet auch Gespräche aus, die der Verfasser mit Zeitzeugen geführt hat. Es ist ungemein spannend und anschaulich geschrieben, arbeitet die großen Linien und die Grundprobleme der vatikanischen Politik gegenüber der Sowjetunion und den übrigen kommunistischen Staaten in Europa klar heraus und vermittelt gleichzeitig zahlreiche interessante Details. Stehle beschönigt nichts, nennt Fehler und Defizite der vatikanischen Ostpolitik beim Namen, nimmt die Akteure und ihre Verhaltensweisen aber auch gegen Kritik in Schutz, die von unangemessenen Vorstellungen über Struktur und Auftrag der katholischen Kirche ausgeht. Insgesamt charakterisiert Stehle die vatikanische Ostpolitik von der Oktoberrevolution bis zur Wende als Mischung zwischen Welterfahrung und Weltfremdheit, als Schwanken zwischen Prinzipientreue und Opportunität. Sie habe ihre pastoralen Interessen nach den gleichen Grundmustern verfochten, die allem zwischenstaatlichen Verkehr zugrundeliegen, je nach Situation durch Kompromiß, durch Konfrontation oder durch Kooperation. Sein Buch verhilft zu einer nüchternen und ehrlichen Sicht der Möglichkeiten und Grenzen kirchlichen Handelns, die sich auch über die Epoche der vatikanischen Ostpolitik mit ihren besonderen Herausforderungen hinaus empfiehlt. *U. R.*

Notizen

Die Meldung, in einem Laborversuch am Medizinischen Zentrum der „George Washington University" sei erstmals eine erfolgreiche Klonierung menschlicher Embryos erfolgt, hat weit über die Vereinigten Staaten hinaus zu einer heftigen Debatte über die Berechtigung und Verantwortung der Embryonenforschung geführt. Unter wissenschaftlichen Aspekten seien dabei die von zwei US-Forschern erzielten Resultate keineswegs spektakulär, lautete dabei das fast einhellige Urteil der Fachwelt, darunter auch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Zugleich forderte die DFG aber entschieden die weltweite Ächtung solcher Experimente: Sie seien moralisch nicht zu vertreten und verletzten die Menschenwürde. Massiver Protest gegen solche Experimente kam auch von kirchlicher Seite: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, bezeichnete diese Experimente als eine fundamentale Bedrohung der geschichtlichen und personalen Einmaligkeit des Menschen. Vertreter der großen Kirchen wie der Nationale Kirchenrat in den Vereinigten Staaten warnten vor der Vorstellung, Menschen züchten zu können. Auch wenn die Gentechnik insgesamt nicht abzulehnen sei, dürfe dennoch nicht alles getan werden, was möglich sei.

Als erster Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel besuchte Patriarch Bartholomaios I. Ende Oktober eine Woche lang die Bundesrepublik. Bartholomaios, der seit Ende 1991 Ökumenischer Patriarch und damit Ehrenoberhaupt aller orthodoxen Kirchen ist, hat einen Teil seiner theologischen Studien in München absolviert. Bei seinem Deutschlandbesuch traf er mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und dem EKD-Ratsvorsitzenden sowie mit den höchsten staatlichen Repräsentanten zusammen. Zum Abschluß seines Besuchs äußerte sich der Patriarch sehr zufrieden über die Situation der orthodoxen Christen in Deutschland, die in „bewundernswerter Harmonie mit allen religiösen und politischen Institutionen" lebten.

Einen Text der Vereinten Nationen zum Thema „Bevölkerung und Entwicklung", der als Entwurf auf der internationalen Konferenz zu Bevölkerungs- und Entwicklungsfragen 1994 in Kairo als Schlußdokument vorgelegt werden soll, hat der Sekretär des Päpstlichen Familienrates, Bischof Elio Sgreccia, kritisiert. Sgreccia beklagte die Befürwortung künstlicher Verhütungsmittel, ohne daß die Methoden der natürlichen Geburtenplanung erwähnt würden. Anfang des vergangenen Monats gab der Ständige Vertreter des Heiligen Stuhles bei den Vereinten Nationen bekannt, der Vatikan werde in diesem Jahr erstmals seine symbolische Spende an das UN-Weltkinderhilfswerk Unicef zweckgebunden überweisen, um damit zum Ausdruck zu bringen, das Unicef Methoden der Familienplanung unterstütze, die von der katholischen Kirche nicht gebilligt würden.

Zu beträchtlicher Unruhe und einer breiten Protest- und Solidaritätswelle in der katholischen Kirche Mexikos hat der „Fall" des Bischof der Diözese San Cristobal de las Casas, Samuel Ruiz Garcia, geführt: Die Presse hatte Ende Oktober berichtet, der Apostolische Nuntius in Mexiko, Erzbischof Girolamo Prigione, habe auf Weisung des Vatikans dem für sein Engagement für die Indios und Armen bekannten und geschätzten Bischof nahegelegt, einer Versetzung zuzustimmen. Nach Aussagen von Bischof Ruiz wurde ihm vom Nuntius mitgeteilt, die vatikanische Bischofskongregation werfe ihm „Irrtümer" in der Lehre vor und fordere ihn auf, seine pastorale Tätigkeit zu „überdenken". Gegen eine mögliche Absetzung haben sich indessen die mexikanischen Jesuiten gewandt und 20000 Gläubige unterzeichneten ein Schreiben an den Vatikan, in dem der Verbleib von Ruiz gefordert wird.

Eine positive Bilanz des vor einem Jahr in Mecklenburg-Vorpommern eingeführten Religionsunterrichts zog jetzt Steffi Schnoor, die Kultusministerin des Bundeslandes. Eine Umfrage hat ergeben, daß dort, wo Religionsunterricht bisher angeboten wird, etwa 50 Prozent der Schüler an ihm teilnehmen. Angeboten wird Religionsunterricht in Mecklenburg-Vorpommern derzeit in 205 Schulklassen. Frau Schnoor wertete die Umfrage als Beleg dafür, daß das Fach Religion mit seinen Inhalten von den Schülern angenommen werde; es zeige sich, daß es ihnen wirklich ein Stück Lebenshilfe geben könne. Für die Zukunft sei eine verstärkte Information der Eltern über Ziele und Inhalte des Religionsunterrichts wichtig.

Die in den neuen Bundesländern befürchtete „Invasion" von Sekten und religiösen Gruppierungen sei ausgeblieben. Es gebe nur wenige Sektenzentren und ebensowenig habe sich bisher eine Esoterik-Szene etablieren können, berichtet der Leiter der Berliner Außenstelle der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen für den Bereich der östlichen Gliedkirchen, Andreas Fincke (dokumentiert im Novemberheft des Materialdienstes der EZW). Es sei zu vermuten, daß unter den (pseudo-)religiösen Bewegungen in Ostdeutschland künftig jene Zulauf finden werden, die wie die „Scientology-Kirche" oder die „Transzendentale Meditation" die Bedürfnisse der Ostdeutschen thematisierten, also Leistungserweiterung und -steigerung. Gruppen mit starken christlich-religiösen Elementen würden vermutlich – aufgrund der fehlenden religiösen Sozialisation breiter Bevölkerungsschichten – ebenso wenig Bedeutung erlangen wie die klassischen Sekten, wahrscheinlich mit Ausnahme der Zeugen Jehovas.

Neuer Bischof der evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg wird der an der Heidelberger theologischen Fakultät lehrende Systematiker Wolfgang Huber. Er tritt im Frühjahr 1994 die Nachfolge von Bischof Martin Kruse an, der zunächst die Westregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche und dann die seit 1991 wiedervereinigte Kirche leitete. Der neue Bischof war Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages und leitete in dieser Eigenschaft den Düsseldorfer Kirchentag von 1985. Seine theologische Arbeit galt u. a. dem Verhältnis von Kirche und Öffentlichkeit, den Staat-Kirche-Beziehungen und der Friedensethik.

Der frühere Bundesinnenminister und langjährige Präsident des Bundesverfassungsgerichtes, Ernst Benda, ist neuer Präsident des Deutschen Evangelischen Kirchentages und löst damit turnusmäßig die bisherige Präsidentin Erika Reihlen ab. Dem Kirchentagspräsidium gehört Benda bereits seit 1989 an. In die Amtszeit des neuen Präsidenten fällt der 26. Deutsche Evangelische Kirchentag im Juni 1995 in Hamburg.

Beilagenhinweis

Dieser Nummer sind ein Prospekt der Don Bosco Kommunikation, München, und eine Verlegerbeilage beigefügt.

Eingesandte Bücher

(Rezension vorbehalten)

Renzo Allegri, Mutter Teresa. Ein Leben für die Ärmsten der Armen. Verlag Neue Stadt, München–Zürich–Wien 1993. 160 S. 24,80 DM.

Johan Bouman, Christen und Moslems. Glauben sie an einen Gott? Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Brunnen Verlag, Giessen 1993. 107 S. 16,80 DM.

Norbert Berthold, Sozialunion in Europa. Integrationsfaktor oder Sprengsatz einer europäischen Wirtschafts- und Währungsunion. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1993. 86 S. 59,– DM.

Gunhild Buse, Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 128 S. 28,80 DM.

Peter Eicher, Wie kannst du noch katholisch sein? Kösel-Verlag, München 1993. 176 S. 29,80 DM.

Claus Eurich, Aufruf zu einem neuen Orden. Gemeinsam für die Schöpfung – gegen Ohnmacht und Resignation. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1993. 192 S. 29,80 DM.

Peter Förster / Walter Friedrich / Harry Müller / Wilfried Schubarth, Jugend Ost. Zwischen Hoffnung und Gewalt. Verlag Leske + Budrich, Leverkusen 1993. 244 S. 29,80 DM.

Timothy Garton Ash, Im Namen Europas. Deutschland und der geteilte Kontinent. Verlag Carl Hanser, München 1993. 856 S. 68,– DM.

Bernhard Häring, Es geht auch anders. Plädoyer für eine neue Umgangsform in der Kirche. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 96 S. 19,80 DM.

Hartmut von Hentig, Die Schule neu denken – Eine Übung in praktischer Vernunft. Verlag Carl Hanser, München 1993. 272 S. 34,– DM.

Johanna Jäger-Sommer (Hg.), Asyl. Fremde in der Festung Europa. Benziger Verlag, Zürich 1993. 244 S. 25,– DM.

Josef A. Keller / Felix Novak, Kleines pädagogisches Wörterbuch. Herder/Spektrum Band 4218. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 394 S. 24,80 DM.

Rainer M. Lepsius, Demokratie in Deutschland. Soziologisch-historische Konstellationsanalysen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993. 362 S. 68,– DM.

Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Band I. Verlag Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993. 482 S. 98,– DM.

Kurt Marti / Robert Mächler, Damit der Mensch endlich wird, was er sein könnte. Ein Streitgespräch zwischen einem Christen und einem Agnostiker. Benzinger Verlag, Zürich 1993. 128 S. 22,– DM.

Erich Wolfgang Müller, Albert Schweitzers Kulturphilosophie im Horizont säkularer Ethik. Verlag Walter de Gruyter, Berlin – New York 1993. 331 S. 148,– DM.

Willy Obrist, Tiefenpsychologie und Theologie. Aufbruch in ein neues Bewußtsein. Benzinger Verlag, Zürich 1993. 280 S. 32,– DM.

John O'Donohue, Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes". Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 492 S. 62,– DM.

Edouard Pichal, Evangelium in Flandern. Eine Geschichte des belgischen Protestantismus. Verlag J. Brendow & Sohn, Moers 1993. 223 S. 29,80 DM.

Klaus Peter Rippe, Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1993. 308 S. 78,– DM.

Andreas Rössler (Hg.), Protestantische Kirchen in Europa. Quell Verlag, Stuttgart 1993. 194 S. 29,80 DM.

Dorothee Sölle, Mutanfälle. Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1993. 240 S. 33,– DM.

Johannes Schwartländer, Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993. 474 S. 64,– DM.

Paul Schwarzenau, Das nachchristliche Zeitalter. Elemente einer planetarischen Religion. Kreuz Verlag, Stuttgart 1993. 260 S. 36,– DM.

Jean Vanier, In Gemeinschaft leben. Meine Erfahrungen. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993. 432 S. 28,– DM.

Paul M. Zulehner / Hermann Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Patmos Verlag, Düsseldorf 1993. 264 S. 39,80 DM.

Aus unserem Zeitschriften-Programm

STIMMEN DER ZEIT
Heft 12 / 1993

Walter Kerber SJ: Veritatis Splendor – *Josef Fuchs:* Was heißt „Irriges Gewissen"? – *Karl-Josef Kuschel:* Hiob und Jesus. Die Gedichte der Nelly Sachs als theologische Herausforderung – *Ernst Chr. Suttner:* Ökumenismus, Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis? – *Georg Hintzen / Peter Neuner:* Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen? – *Karl-Heinz Weger SJ:* Strukturen gegenwärtiger Gottesaufweise – *Edmund Arens:* Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Theologie.

DIAKONIA
Heft 6/1993

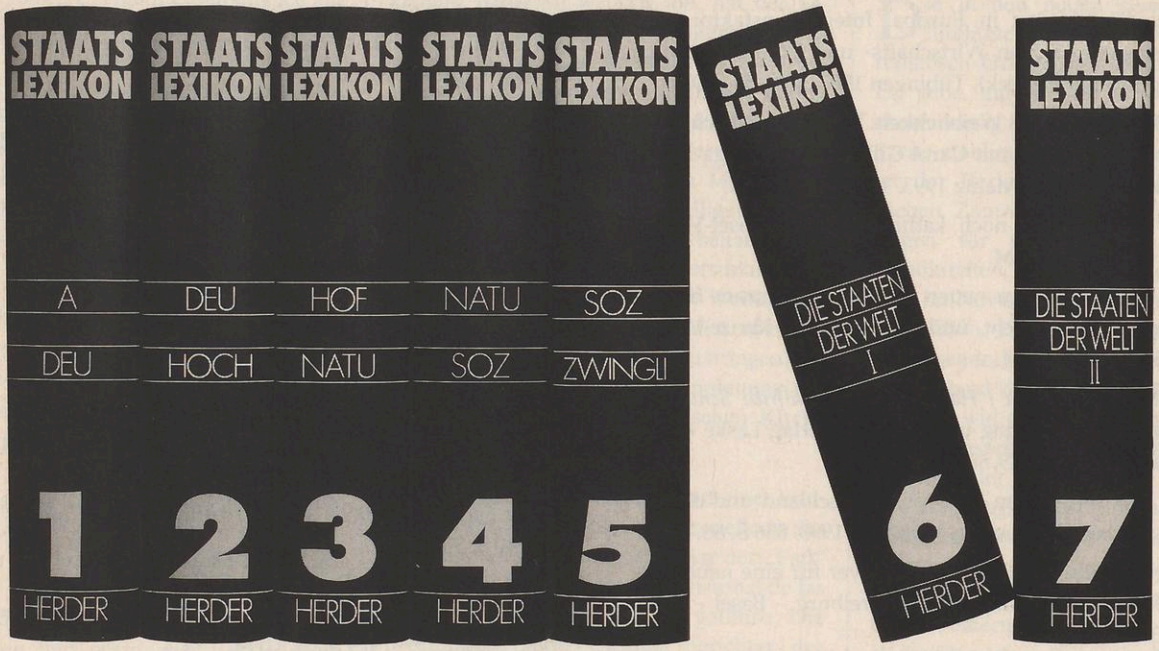
Schwerpunkt: Die Wahrheit haben – die Wahrheit tun.

Helmut Erharter: Wahrheit, kein Thema? – *Jörg Splett:* Verantwortung für die Wahrheit – *Marie-Louise Gubler:* „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" – *Jürgen Werbick:* Glaube zwischen Wahrheits-Treue und Fundamentalismus – *Hanna-Renate Laurien:* Vom Mißbrauch der Wahrheit durch Herrschende – *Oto Mádr:* Wahrheit als Waffe – *Otto Kromer:* Wahrheit in der Jugendarbeit.

Verlag Herder

STAATSLEXIKON

Jetzt vollständig!



„Ein außergewöhnliches Nachschlagewerk: Das Lexikon empfiehlt sich durch seine Ausführlichkeit, Genauigkeit und Verständlichkeit der Sprache jedem neugierigen Zeitgenossen. Für viele Berufe im Bereich der Medien, des Rechtswesens, der Organisation von Wirtschaft und Gesellschaft ist das Werk unerläßlich" ***Süddeutsche Zeitung***

Mehr als der Staat im Lexikonformat: Das Erscheinen dieses Kompendiums, das dem Leser Zugang zu vielen Grundfragen unseres Lebens verschaffen will und auch kann, ist ein kulturelles Ereignis." ***Neue Zürcher Zeitung***

STAATSLEXIKON
Recht - Wirtschaft - Gesellschaft
Grundwerk: *5 Bände mit insgesamt 3300 Seiten, gebunden in Kunstleder, je Band DM 248,- /öS 1935,- /SFr 248,-*
Nur komplett zu beziehen!

Ergänzungsbände (6 und 7)
Die Staaten der Welt
Band 6: Europa - Amerika
Band 7: Afrika - Asien - Australien - Ozeanien - Antarktis
2 Bände mit insgesamt 1000 Seiten, gebunden in Kunstleder, je Band DM 248,- /öS 1935,- /SFr 248,-
Die Ergänzungsbände sind nur zusammen zu beziehen - jedoch kein verpflichtender Bestandteil des Grundwerks „Staatslexikon".

In jeder Buchhandlung!

HERDER

STAATSLEXIKON

jetzt vollständig!

HERDER